

ص ٥٤٢٦
ع ٧٧٧٨٥
توحيد

محمد احمد الزنتاني

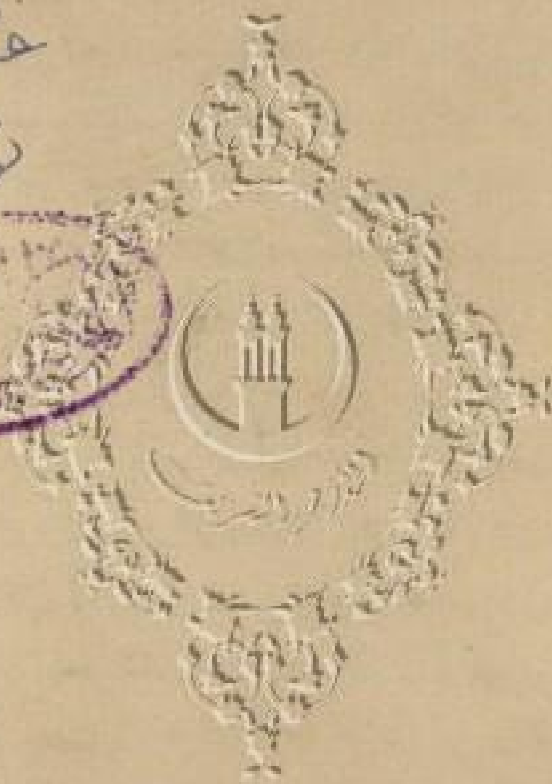
هذه حاشية العلامة محمد الدسوقي

على شرح السنوسي

على الكبري

تم





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتي الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام
على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين أما بعد فيقول العبد الفقير
محمد الدسوقي المالكي غفر الله له ولوالديه ولمشايخه امين هذه تقييدات
على شرح الكبرى جمعتها من تقرير شيخنا العلامة ابي الحسن علي بن احمد الصعيدي
العدوي صاحب التاليفات المفيده نفعنا الله به امين قال الشيخ هو
في الأصل من طعن في السن ثم استعمل في العرف في من بلغ رتبة اهل الفضل ولو صغيرا
والامام هو المقتدى به المقدم على غيره يستعمل مفردا او جمعا قال تع واجعلنا
للمتقين اماما وقوله العالم العلامة قد اشتهر ان العلامة هو الجامع بين المعقول
والمنقول وسبب ذلك ان علامة صيغة مبالغة تدل على كثرة العلم والكثرة
تحصل بالجمع المذكور فتامل والتا فيه زائدة لتاكيد المبالغة واتى بالعلامة بعد
قول العالم لافادة انه جمع بين المعقول والمنقول تحقيقا وقوله الصدر اي
المصدر في مجالس الاكابر والعلما الاوحد اي المتوحد والمنفرد بمعرفة
العلوم العقلية والنقلية واللدنية الولي فعيل اما بمعنى فاعل اي المتولي
لاوامر الله ويلزم ان يكون مجتنبا النواهيه او بمعنى مفعول اي من تولى الله
أمره على وجه خاص فلم يكله لغيره طرفة عين العارف اي بربه وهو من اشتغل
بربه بحيث صار لا يلتفت لغيره من الاكوان وليس المراد بالعارف من عرف
العلم ولم يعمل به اذ لا يقال لهذا عارف كما انه لا يقال له عالم الا اذا كان عاملا
الرباني اي المنسوب للرب من حيث شدة تمسكه بدينه فالنسبة غير قياسية
اذ القياس الربي وهذا الكتاب اول تاليف للمص ابو عبد الله
كنية له ومحمد اسمه وقد نقل عن الامام مالك قولان هل الافضل الكنية
او الاسم والافضلية ترجع للدلالة على حصول المدح وكثرة التعظيم ويجوز
التكنية بابي فلان وان لم يكن للمكنى ولد السنوسي نسبة لبني سنوس
قبيلة من العرب بالمغرب الحسني نعت لمحمد لان المقام مقام توضيح
وهو

وهو نسبة للحسن بن علي رضي الله عنهما فهو شريف من جهة ام ابيه
لانها من اولاد سيدنا الحسن هذا هو الصواب خلافا لمن قال ان قوله
الحسني نسبة لبني حسن والمعتمد عندنا ان من كان في نسبه انثى سوا كانت
امه او ام ابيه او ام جده من اولاد الحسن او الحسين شريف شرفا كاملا
ويجوز له لبس العمامة الخضرا ما لم تخص السلطان لبسها بالاشراف
من جهة الاباء ويستحق الاخذ مما وقف على الاشراف والمراد بكونه شريفا
شرفا كاملا من جهة الاحترام والتعظيم وان كان يجوز له اخذ الزكاة
ومقابل المعتمد انه له نوع شرف فقط رضي الله عنه في نسخة رحمه الله
والرحمة عبارة عن الانعام واما الرضا فهو في الاصل صفة قائمة بالقلب
ينشا عنها ترك الاعتراض على الفاعل والانعام عليه والمراد به في حق المولى
على المذهب الحق لازمه وهو الانعام فرجع الرضا للرحمة وقوله عنه اي
حالة كون ذلك الغفران ناشئا من منه وكرمه لا انه واجب عليه اذ لا يجب
عليه تعالى شيء ان قلت قوله عليه السلام اول الوقت رضوان الله ووسطه
رحمة الله يدل على ان الرضوان غير الرحمة قلت يمكن ان يقال المراد بالرضوان
في الحديث الانعام التام وبالرحمة الانعام اقل منه فلا مغايرة بينهما في الحديث
الا من جهة الكمية وان كان كل منهما انعاما وغفر له المغفرة ستر الذنب ويلزمه
عدم المؤاخذة به وقيل محو الذنب من صحف الملائكة ويدل له ان الحسنات
يذهبن السيئات بمنه وكرمه اي غفرانا ملتبسا بمنه وكرمه اي انعامه عليه
الحمد لله ذكر بعضهم انه يصح بالحمد الحامدية اي كونه حامدا ويصح ان
يراد به المحمودية اي الكون محمودا ومعلوم ان كلا من الحامدية والمحمودية
وصف للذات اعتباري ويصح ان يراد بالحمد ما يشمل الامرين معا لكن
انت خبير بان الحمد الواقع في اوائل الكتب هو الحمد المطلوب ضمنا من
الشارع في قوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لا يبدا فيه بالحمد لله

فهو اقطع فان هذا يتضمن طلب الابتدا بالحمد ومعلوم ان الطلب انما
يتعلق بالافعال اذ لا تكليف الا بفعل وكل من الحامدية والمحمودية ليس فعلا
بل امر اعتباري فلا يصح طلبه فالحق ان المراد بالحمد في اوائل الكتب الثنا
الذي هو اللفظ بتلك الجملة ولا يخفى انه فعل ثم ان هذه الجملة يحتمل ان
تكون خبرية لفظا ومعنى وتوهم المخبر بالشيء ليس آتيا بذلك الشيء
محله ما لم يكن ذلك الخبر فردا من افراد الشيء المخبر به والا كان آتيا به ولا
شك بان الاخبار بان الحمد ثابت لله فرد من افراد الحمد اعني الثنا
بالجميل ويصح ان تكون خبرية لفظا انشائية معنى وح فتكون
لانشا الثنا بمضمونها اي انشا اللفظ بما يدل على مضمونها وهو
اختصاص الله بالمحامد او استحقاقه لها لا لانشا المضمون لان
اختصاصه او استحقاقه للمحامد قديم لا يتأتى انشاؤه واثر في
ابتدا الشرح والمتن التعبير بالحمد دون الشكر اقتداء بالكتاب العزيز ولكثرة
مجيئه في كلامه رب العالمين في القرآن وفي كلام اهل الجنة واختيرت
الجملة الاسمية على الفعلية لدلالتها على الدوام والثبات ولم يقدم الخبر
لاهمية الحمد في مقام الابتدا وان كان اسم الجلالة اهم من حيث ذاته
واختير لفظ الجلالة دون غيره من سائر الاسما لكونه جامعا للذات
والصفات اذ يضاف اليه غيره ولا يضاف لغيره كذا قيل لكن هذا
لا يظهر الا على قول من يقول ان لفظ الجلالة موضوع للذات الواجبة
الوجود المستحقة لجميع المحامد اما لو قلنا انه موضوع للذات وان
وجوب الوجود والاستحقاق لجميع المحامد وصف خارج عن الموضوع
له معنى لا انه من جملته فلا يظهر ذلك القيل الذي الخ **اعلم**
ان اسم الموصول قيل انه كلي وضعا جزئي استعمالا وقيل انه موضوع للجزئيات
بوضع كلي فعلى كل من القولين هو مبهم وحينئذ فيقال ويقال اذا كان

مبهما

كلام ح

مبهما فكيف يصح وصف المولى به وحاصل الجواب انه وان كان مبهما
في ذاته الا انه متعين بصلته فيصح الوصف به نظرا لاتضاحه بالصلة
اذ الشارح للصدور انما هو الله شرح صدور العلما في هذا الكلام براعة
استهلال بالنسبة للشرح وللفن اما بالنظر للشرح فهو من قوله شرح لان
هذا يفهم منه ان هذا الكتاب شرح لمتن واما بالنظر للفن فمن قوله
سواطع البراهين لان هذا يفهم منه ان هذا العلم الذي فيه هذا الشرح علم
الكلام لانه هو الذي تثبت مسائله بالبراهين والشرح في الاصل التوسيع
الحسي ولكن المراد به هنا التهيئة اي الحمد لله الذي هيا صدور العلماء
وتهيئتها بازالة الرعونات البشرية والرانات الظلمانية عنها صدور
العلما جمع صدر والمراد به القلب فهو مجاز مرسل علاقته المحلية والمراد
بالقلب العقل الذي هو النور الروحاني لا المضغة الصنوبرية الشكل
فهو مجاز مبني على مجاز علاقة كل منهما المحلية لان الحق ان العقل محله
القلب كما ان القلب محله الصدر وذكر بعضهم ان اطلاق القلب
على العقل حقيقة وح فليس في الكلام الا مجاز ثم ان من المعلوم ان
المدرك للعلوم النفس لكن بواسطة العقل وح فالشرح بمعنى التهيئة
انما هو للنفس فاسناده للعقل مجاز عقلي من اسناد ما للشيء الى الى
الته الراسخين اي الثابتين في العلم من رسخ في كذا ثبت فيه
ولا يخفى ما فيه من المناسبة للمقام لان الانسان على قسمين عالم وغير
عالم والاول راسخ وغير راسخ والمناسب لهذا الشرح الراسخ فلذا
ذكره هنا لقبول انوار الخ متعلق بشرح واعترض بان مقتضى
كونهم راسخين في العلم ان المعرفة حاصلة لهم وقائمة بهم
ومقتضى قوله لقبول الخ ان المعرفة ليست حاصلة لهم بل
القائم بهم انما هو القبول لتلك المعارف ومن المعلوم ان القبول

في الحصول بالفعل ثم بعد ذلك عطف عليه ما يفيد الحصول بالفعل
بقوله وظهر لهم فان المراد به الظهور بالفعل اعني العلم والحاصل
ان قوله لقبول انوار المعارف وقوله وظهر لهم الخ يضارب
قوله الراسخين وقد يجاب بان المعرفة التي هي الاعتقاد الجازم
المطابق للواقع عن دليل مقولة بالتشكيك لان الاعتقاد القائم
بالعلماء اقوى من القائم بالعوام فالعلماء راسخون في معارف
حاصلة لهم وهناك معارف اقوى منها هيا الله قلوبهم
لقبولها لكن قد يقال ان العوام كذلك قابلين لتلك الزيادة
وكذلك العلماء غير الراسخين وح فلا حاجة لتخصص العلماء
وحاصل الجواب ان قبول العلماء الراسخين لتلك الزيادة استعدادي
والقائم بغيرهم قبول امكاني والاول اقوى ويمكن الجواب عن اصل
الاعتراض بجواب آخر بان يجعل قول العلماء الراسخين من مجاز
الاول اي من يصيروا علماء راسخين انوار المعارف من اضافة
المشبه به للمشبه اي المعارف والعلوم الشبيهة بالانوار او ان الانوار
مستعارة لشيئ معنوي يحصل به الاهتداء بينه بقوله المعارف
وح فاضافة انوار للمعارف للبيان لا بيانية لانها ما كان بين
المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي وهنا ليس كذلك وعلي
هذا الاحتمال يشير قول العكاري ان مستمدة حال من انوار فانه لا
يتاتى الا على ما ذكرنا اما لو جعل حالا من المعارف فيتعين ان يكون من
اضافة المشبه به للمشبه من سواطع البراهين من اضافة الصفة
للموصوف والسواطع جمع ساطع وهو في الاصل المرتفع من الحسيات
ولكن اريد به الظاهر لعلاقة اللزوم اي حالة كون تلك الانوار
مستمدة من البراهين السواطع اي الظاهرة التي لا خفا فيها

ثم

ثم ان البرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية لكونها ضرورية
او نظرية مبينة بضرورية وح فوصفها بالظهور ظاهر بالنسبة
للمركب من الضرورية والظهور في المركب من نظرية الا ان يقال ظهورها
ولو بحسب المآل وعلي هذا يكون وصفها بالظهور وصف كاشف
ثم انه يصح جعل مستمدة حال من انوار او من المعارف علي ما مر بنا
علي قراءته بالفتح اي حالة كون المعارف مستمدة ومأخوذة من
البراهين ويصح قراءته بالكسر علي انه حال من الصدور اي حالة كون
الصدور مستمدة اي محصلة للمعارف من البراهين الساطعة
وظهر لهم اي العلماء الراسخين عطف علي شرح عطف مسبب
علي سبب والمراد بالظهور العلم لا الرؤية بالبصر وضمير ظهر
عائد علي الله اي وعلموه سبحانه وتعالي باياته اي بسبب النظر
في اياته اي العلامات الدالة علي وجوده واضافة ايات لما بعده
بيانية اي وعلموه سبحانه وتعالي بسبب النظر في الايات والعلامات
التي هي مصنوعاته الدالة علي وجوده وذلك لان الناس علي اقسام
ثلاثة قسم علم الصانع بالمصنوعات وهذه هي الطريق المعروفة ولذا
درج الشارح عليها هنا لمناسبتها للمقام لان المقام مقام معرفة
الله بالدليل وقسم علم المصنوعات بالصانع وهي طريقة اهل الجذب
وقسم لم يحصل له علم وهو مقام الجهل والحاصل ان احوال الناس
ثلاثة فمنهم من لم يشاهد الا الاكوان وحجب بذلك عن رؤية
المكون فهذا في غاية الظلمات محجوب بحجب الاثار والكائنات
ومنهم من شاهد الاكوان ولم تحجبه عن مشاهدة المكون ثم هم في
مشاهدتهم اياه فريقان فمنهم من شاهد المكون قبل الاكوان وهؤلاء
هم الذين يستدلون بالمؤثر علي الاثار ومنهم من شاهده بعد الاكوان

وهؤلاء هم الذين يستدلون بالآثار على المؤثر ثم ان الذين يستدلون
بالآثار على المؤثر قسمان فمنهم من يشهد الله في كل شيء وهذا مقام
الصحو ومنهم من اذا عرف الله بالآثار فني عن كل شيء وغاب
عن الكون وصار ليس شيء ملاحظا له غير الله وغاب عن الاكوان
بشهود مكونها وهذا مقام الفنا واعلم ان المصنوعات اما
جواهر واما اعراض فالنظر في الاعراض من حيث تغيرها وعدمها
والنظر في الجواهر من حيث ان الاعراض ملازمة لها وملازم الحادث
حادث على ما هو معلوم مما يأتي لكل متعلق بظهر وهو بدل من
قولهم اي وظهر لكل واحد منهم ظهور علم على الوجه الذي قسمه
اي اثبته في الازل فظهور الباري لعباده متفاوت الرتب
فكل واحد يعلمه على الوجه الذي سبق في الازل على ما اقتضته الحكمة
والحاصل ان التفاوت في العلم والمعرفة انما هو مما سبق في الازل
من القسمة فليس معرفة العامة كمعرفة الاوليا ومعرفة الاوليا
ليست كمعرفة الانبيا وليس التفاوت لشيء في العرف لانه واحد
ذاتا وصفة لا يتغير فكل ما له من الكمال ثابت له ازلا وابدا لا يتغير ومثال ذلك
ولله المثل الاعلى الشمس اذا قوبلت بكوات فانها تدخل المحل الذي فيه الكوات
من كل كوة بقدرها وليس هذا الاختلاف لمعنى في الشمس فان قلت ان هذا
القدر اي الظهور بالايات لكل واحد على ما قسم له ليس خاصا بالعلما الراسخين
بل يوجد في العلما غير الراسخين وح فما معنى هذه المدحة مع عدم اختصاص
العلما المذكورين بذلك اللهم الا ان يقال المراد وظهر لهم ظهورا تاما لان
نظرهم في المصنوعات اتم من نظر غيرهم وح فترتب على ذلك الظهور التام لهم
وهذا الظهور التام مقول بالتشكيك فالظهور التام متفاوت المراتب
فمنه ما هو ازيد من الآخر فكل واحد يعلمه على ما سبق له في الازل على ما اقتضته

الحكمة

الحكمة الازلية والقسمة الربانية ولذا قال على ما قسم وقوله بفضله اي احسانه
اما متعلق بقسم او بظهر واشار به الى ان القسمة او الظهور بفضله تع لا
انه واجب عليه في سابق قضائه اي في قضائه السابق والمراد بالسبقية الازلية
اي قضائه الازلي ثم ان القضا قيل انه ارادة الله الازلية المتعلقة بالاشيا
تعلقا تنجيزيا قديما وقيل انه علمه بالاشيا لكن على كل من القولين يكون
الكلام فيه ركة لانه لا معنى لكون القسمة واقعة في الارادة انما المراد انه متعلق
للارادة او العلم فالكلام فيه تسمح والتخلص من ذلك ان يجعل في بمعنى البا
اي بقضائه السابق وقوله في سابق الخ متعلق بقسم والمراد بالقسم الثبوت
وقول العكاري المراد به الكتابة مراده بها الثبوت ومن عليهم هو عطف
على شرح الصا وقوله فيها الضمير للمصنوعات والمراد بالقويم الصحيح اي ومن
عليهم بالنظر الصحيح في المصنوعات بان كان النظر فيها من الجهة الموصلة
لوجود الصانع وهو الحدوث او الامكان لا من الجهة الغير الموصلة لذلك كالوجود
لان النظر في المصنوعات من هذه الجهة فاسد والضمير عائد على العلما لا بالمعنى
المتقدم بل بمعنى طائفة مخصوصة من العلما وهم الصوفية والحاصل ان جماعة
من العلما وهم الصوفية من المولى عليهم بالنظر الصحيح في المصنوعات التي هي عجائب
السموات والارض فاطلعوا على امور غريبة من صفات الله تعالى الجلالية
والجمالية لا يمكن التعبير عنها ثم بعد ذلك الاطلاع تاهوا في جلال الله وجماله
الذي اطلعوا عليه وذهلوا عن تلك العجائب التي نظروا فيها وصار ليس
هناك شيء ملاحظ لهم الا الله تع وهذا هو مقام الفنا وهو الغيبة
عن الاكوان بشهود مكونها فاشرقوا اي فتسبب عن ما ذكر انهم اشرقوا اي
اطلعوا وقوله على ما لا يحاط اي على شيء لا يحاط به اي لا يمكن العلم به على وجه الاحاطة
وان كانت موجودا عظيما لكثرة كميته وقوله ولا يكيف اي ولا يعلم وصف لعظم
كيفيته من عظيم جلاله بيان لما وهو من اضافة الصفة للموصوف

اي من جلاله العظيم واعلم ان لله صفات جمال كالبسط والرحمة وصفات
جلال كالقهر والكبريا عبارة عن الصفات الجامعة لصفات الجلال والجمال
والمراد بها هنا ما قابل الجلال الذي هو صفات الجمال وينشا عن الجلال القبض
وعن الجمال السرور فاذا تجلى المولى على انسان بصفات الجمال حصل له الفرح والسرور
واذا تجلى عليه بصفات الجلال حصل له القبض والغم والجمال ماخوذ من الكبريا
بعد اي بعد نظرهم فيها واستدلالهم بها وقوله فتاهوا اي غابوا وقوله في
ذلك الجلال والجمال اي الذي اشرقوا عليه فسبحان من ظهوره الخ اتى الشارح
بهذا دفعا لما يتوهم من ان المراد بقوله وظهر لهم الظهور الحالي اعني ادراك
حقيقته تع فافاد بهذا انه لا يمكن ادراك حقيقته عين خفائه
اراد به لازمه وهو عدم ادراك حقيقته والحاصل انه سبحانه وتع اذا ظهر
لاوليائه فانما يظهر لهم متصفا بصفات التنزيه والتقديس ومتى ظهر
لهم هكذا فلا تدرك حقيقته فلما كان ظهوره سببا في خفائه اي في عدم ادراك
حقيقته صار الظهور كانه عين الخفا مبالغة فهو من اقامة السبب مقام
المسبب وضربوا لذلك مثلا بالشمس فانه عند تمام ضوئها وظهورها
لا يمكن ادراك حقيقتها فظهورها حجاب لها وليس الحجاب في الحقيقة منها
لان الظاهر لذاته لا يحجب من ذاته وانما الحجاب من غيرها وهو ضعف البصر عن
مقاومة النور فكذلك الحق تع احتجب عن الخلق لشدة ظهوره وخفي عن الابصار
لعظم نوره وقربه اي المعنوي التام لان قربه منا من حيث علمه بنا وقيل قربه
منا بذاته وذلك لان قدرته متعلقة بكل جزء منا وقدرته قائمة بذاته وح
فهو قريب منا بذاته بهذا الاعتبار لكن ليس حالا في المكان الذي نحن فيه فلذا
كان القرب معنويا لا حسيا لاعتبار قرب الامكنة التي فيها المتقاربين في القرب
الحسي وقوله عين بعده اراد بالبعد لازمه وهو عدم الادراك ثم ان من المعلوم
ان القرب التام سبب في عدم ادراك الحقيقة الا ترى انك اذا اتيت

بشيء

لشيء وجعلته قريبا لبصرك فانك لا تدركه والشارح قد جعل القرب عين البعد
المعنى به عدم الادراك مع انه سبب له مبالغة والحاصل ان المعنى المراد فسبحان
من ظهوره لاوليائه وقربه منهم سبب في عدم ادراك حقيقته والعجز عن
ادراكه اي وعجز الخلائق كلهم اولا كابر عن ادراك حقيقته وقوله نزهة
اسم مصدر بمعنى المصدر وهو التنزيه وهو خبر عن العجز اي والعجز عن ادراك
حقيقته تنزيه له تع وتبعيد له تع عن ما لا يليق به من صفات الحوادث
وذلك العجز الذي جعل تنزيها له تع ليس علته الجهل به تع بل سعة الجلال
والجمال فقوله لسعة جلاله اي وجماله وسعة الشيء كثرة اجزائه الحسية وهو
ليس مرادا هنا بل المراد لازمه وهو العظم اي لعظم جلاله وقوله لا يكيف
صفة للنزهة اي تنزيه لا يمكن ادراك كيفيته وانما اذا قيل السلطان عجز
فلان عن ادراك حقيقته تع ما كيفيته لا تقدر ان تكيفه وغاية كمال لما
كان يتوهم ان العجز عن ادراكه تعالى نقص في حق اصفيائه قال وغاية كمال
لاصفيائه دفعا لذلك وانما كان كمالا لهم لان من عجز عن ادراك حقيقته
فقد ادرك اتصافه تع بصفات التقديس والتنزيه عن الحوادث وادراك
ذلك كمال ولذا قيل العجز عن ادراكه ادراك ولان من خاض من الحكما في حقيقته
تع فقد وقع في اوهام وخيالات لا معنى لها ويحتمل ان المراد بالنزهة التحلي
بالمهملة اي والعجز عن ادراكه تحلي لاصفيائه لا يكيف وعلى هذا فقوله
وغاية كمال لاصفيائه عطف على نزهة من عطف العلة على المعلول اي كان
العجز عن ادراكه انما كان حلية لاصفيائه لا تكيف له لانه غاية كمال لهم
والاصفيا جمع صفي فعيل بمعنى فاعل اي من احب الله واخلص في محبته او انه
بمعنى مفعول اي المصفى من بين خلقه اي المختار منهم على من خصه اي من
خصه الله ثم لما كان العنوان عن ذاته عليه السلام بهذا العنوان يفيد
المدح لدلالته على اتصافها بالاختصاص برتب المعارف دون العنوان

عنها بمحمد اختاره على التعبير بمحمد من رتب المعارف ان جعلت ال في المعارف
للجنس كان من اضافة الجزئيات للكلي وان جعلت للاستغراق كانت من
قبيل الاضافة التي للبيان اي والصلاة والسلام على من خصه الله بالاعلى
من رتب المعرفة او على من خصه الله بالاعلى من رتب هي المعارف وتعبيره بالاعلى
للاشارة الى ان جزئيات المعرفة متفاوتة لانها مقولة بالتشكيك
ورقى في درج الخ الرقي هو الصعود والدرج بضم الدال وفتح الراء جمع درجة
بضم الدال وسكون الراء بمعنى المرقاة التي يصعد عليها استعارها للمرتبة
وقوله مراقي معمول لرقي وفي في قوله درج بمعنى من البيانية المشوبة
بتبعيض اي والصلاة والسلام على من رقي مراقي اي مراتب تلك المراقي من درج
التخصيص والتقريب الى الله تعالى وتلك المراقي التي رقاها لا تكتنه اي
لا يمكن ادراك كنهها اي حقيقتها وذلك لان مرتبة النبوة فوق مرتبة
الصديقية ومرتبة اولي العزم من الرسل فوق مرتبة مطلق النبوة فاهل كل
مرتبة لا تدرك كنه المرتبة التي فوق مرتبتهم وقوله والتقريب من عطف
المتعلق بالفتح على المتعلق بالكسر لانك تقول خص فلان بالتقريب والتخصيص
متعلق بالتقريب   بل وقفت اي تباعدت عقول الخلق عن ادراك ادنى
ادناها بمراحل فضمن وقفت معنى تباعدت فعلق بمراحل به ويحتمل ابقاء وقفت
على حقيقته بدون تضمين ويقدر مضاف في قوله بمراحل اي في مبدا مراحل اي
مسافات دون ادنى الادنى منها اي ان عقول الخلق وقفت في مبدا مسافات
متوسطة بين تلك العقول وبين ادنى الادنى من تلك المراتب فالعقول لا تقدر
على ادراك ادنى الادنى من تلك المراتب لوجود الفاصل التي هي المسافات بينها
وبين تلك المرتبة الادنى وح فما بالك بالمرتبة العليا   ورضي الله عبر بالجملة
الفعلية ولم يعبر بالاسمية على عكس جملة الصلاة لان الصحابة والال دون
النبي عليه السلام وللاشارة الى ان الرضى المطلوب ادنى من الصلاة المطلوبة والجملة

الاسمية

الاسمية اشرف من الفعلية لدلالة الاولى على الثبوت والدوام والثانية على التجدد
والحدوث ثم ان الرضى عبارة عن كيفية نفسانية تقوم بالقلب وهي محال في حقه
تعالى فاوله الخلق بلازمه وهو الانعام او ارادته وقال السلف يجب ان نعتقد
ان لله رضا اي صفة قائمة بذاته تعالى لا يعلمها الا هو   طلعة الطلعة هي الوجه
ولكن المراد بها هنا الذات فهو مجاز مرسل علاقته الجزئية والعليا بمعنى
المرتفعة اي الذين حصل لهم الشرف بمشاهدة ذاته صلى الله عليه وسلم المرتفعة
ثم انه يجب ان يراد بالمشاهدة لازمها وهو الاجتماع ليخرج نحو بعض الصحابة
العميان   والاقتباس اي الاخذ وقوله من عظيم انواره اي من انواره العظيمة
والمراد بانواره عليه السلام علومه الشرعية ومعارفه الالهية القدسية ففي
الكلام استعارة مصرحة والجامع بين الانوار والعلوم الاهتداء في كل   فكان
لهم شمسا اي كالشمس في زمانه عليه السلام كالنهار لكثرة النور وظهور الاحكام
من جانبه وهو كالشمس يبدي لهم ما خفي عليهم من جليل او حقير ولا يا تونك
بمثل الا جئناك بالحق   انجما اي كالانجم في زمانهم رضي الله عنهم لغيبة النبي
صلى الله عليه وسلم عنه وعدم وجوده فيه بمنزلة الليل   في دياجي جمع ديجوج
كذا قال بعض ارباب الحواشي وفيه ان مقتضاه ان الجمع دياجيج فلعله
جمع ديوج شذوذا والدياجي في الاصل الاشيا الحسية المظلمة مستعارة هنا
للازمنة المظلمة وقوله ظلم الجهل من اضافة المشبه به للمشبه والمعنى ح يهتدى
بهم في الازمنة المظلمة وهي ازمنة الجهل الشبيهة بالظلم والمراد بازمنة
الجهل الزمان الكائن بعد موته عليه السلام لانه لما انقطع الوحي بموته
عليه السلام وصار الناس في حيرة في الرجوع في النوازل صاروا يهتدون
بالصحابة   وتثبت القدم اراد بالقدم العقل على سبيل الاستعارة
والباقي باقتفا سببية والاقتفا الاتباع والاثار جمع اثر وهو اثر للمشي
والمراد به هنا العلوم والمزالق جمع مزلق اي مكان الزلق والزلق المراد به هنا

الخطا واضافة للاوعار التي هي الامكنة الصعبة للبيان والاوعار مستعارة
للمسائل الصعبة والضمير في اوعاره للجهل واضافة الاوعار للجهل باعتبار
انه سبب في الزلق وح فالمعنى ويثبت العقل بسبب اتباع علومهم
في المسائل الصعبة التي يحصل الخطا فيها بسبب الجهل فيقول العبد
المراد هنا بالعبد عبد الايجاد اي العبد لله بسبب ايجاده له ومن المعلوم ان
الموجود لله مفتقر الى الله فقوله بعد ذلك الفقير الى ربه اى المحتاج الى ربه من باب
التصريح بما علم التزاما صرح به للتنصيص على الافتقار الى الله والتعبير برب
المقيد للتربية اى تربية ذلك المحتاج وقوله الى ربه اى الى مالكه وذكر بعضهم
ان الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية اطلق على الله تع للمبالغة في تربيته
لخلقه لكن هذا الكلام فيه بشاعة فالاحسن ان يراد بالرب المالك المشفق
اي الخائف عذاب ربه من خبث صنعه اى من اجل خبث مصنوعه اعنى الاعمال
الصادرة عنه وقوله وسوء كسبه مرادف لما قبله لان المراد بالكسب المكسوب
الذى هو الافعال لا الامر الاعتباري الذى هو مقارنة القدرة الحادثة للفعل
فالكسب يطلق باطلاقين لكن المراد منه هنا نفس الفعل والمراد بالخبث السوء
السنوسي نسبة الى بني سنوس قبيلة من قبائل العرب وقوله الحسني نسبة لسيدنا
الحسن بن علي من جهة ام جده كما مر غفر الله له ماخوذ من الغفران وهو محو الذنب
من الصحائف وقيل ستره عن اعين الملائكة والاول هو المعتمد ويدل له قوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات فقوله غفر الله له اى ستر ذنوبه على القول الثاني او
محاها على القول الاول بلا محنة اى اختبار له بضرر في بدنه او ماله فهو يشير الى
انه من عبيد الاحسان لا من عبيد الامتحان وهذا تواضع والاخوة جمع اخ
والمراد اخ النسب لان اخ الصداقة يجمع على اخوان بخلاف اخ النسب فانه يجمع
على اخوة كما هو الغالب فيهما وذريته اى نسله ذكرا كان او انثى وقدم الاخوة
في الدعا على الذرية مع ان ذريته اقرب له من اخوته لان الاخوة مخالطون له بخلاف

الذرية

الذرية فان منها من قد يوجد بعده فللاخوة مزية من هذه الحيثية تامل
واحبته اي وكل من يحبه سوا كان من اهل عصره او ممن بعده وجمع الجميع اى نفعه
واخوته وابويه وذريته وقوله بفضله اي لا بوجوب عليه فالبا للملابسة وقوله
في عالي جمع اعلى وانما لم يقل في اعلى الفردوس لان اعلى الفردوس مقول بالتشكيك
ففيه اشارة الى ان مرتبتهم ادون من مرتبة النبيين وقوله مع المقربين لازم
لما قبله لانهم اذا كانوا في اعالي الفردوس كانوا مع المقربين واتى بهذا الوصف
وان كان لازما لما قبله للاشارة الى انهم مخالطون لهم من اصفيائه
بيان للمقربين واهل محبته عطف عام على خاص وان اريد المحبة
الكاملة كان عطف مرادف لما قبله تامل وشريف قربته من اضافة
الصفة للموصوف والقربة بمعنى القرابة والضمير راجع لله اى ومن قرابته
الشريفة العظيمة وهم الاصفيا اعنى اهل المحبة الكاملة لكن اطلاق القرابة
عليهم فيه شئ اللهم الا ان يكون ورد اذن بذلك وعطف قرابته على الاصفيا
من عطف المرادف ويحتمل ان يراد بالقربة الطاعة والمعنى واهل قربته اي
طاعته الشريفة لما وفق الله اى لما وفقني الله فحذف المفعول للعلم به وهذا
مقول القول لوضع العقيدة اي لتاليفها المسماة المسماة بعقيدة
اهل التوحيد انما سميت بذلك لاحتوائها على العقائد المبرهن عليها فلما احتوت
على ذلك سميت بهذا الاسم ليطابق الاسم المسمى والمطابقة بينهما مستحسنة
المخرجة الخ اسناد الاخراج اليها مجاز اذ الذى يتصف بكونه مخرجا انما هو
الله فهو من الاسناد الى السبب لكن باعتبار معناها لا باعتبار ذاتها
لان السبب في الاخراج المذكور معاني هذه العقيدة لا نفسها الذى هو
الفاظ المخرجة بعون الله اى وبفضله وقوله والرغبة بفضل الله اى وباعانته
ففي الكلام احتباك حيث حذف من كل ما اثبت في الاخر من ظلمات الجهل من
اضافة المشبه به للمشبه اى من الجهل الشبيه بالظلمات فشبه الجهل وهو مفرد بالظلمات

التي هي جمع للمبالغة في ذم الجهل فكانه لعتيه ظلمات متعددة او ان ال في الجهل للجنس
المتحقق في متعدد البسيط والمركب فالمشبه متعدد كالمشبه به وقوله بعون الله
اي باعانته وتوفيقه وربقة التقليد اي والخرجة من التقليد الشبيه بالربقة
وهي حبل يجعل في رقبة الحيوان الصغير يسحب منه فصاحب التقليد ينقاد الى مقلده
في كل مايريده منه بسبب تقليده كما ان الحيوان ينقاد مع كل من سحبه من ربقته
فشبه التقليد بالربقة من حيث ان كلا ينقاد به والمرغمة اي والملصقة بالرغام
اي التراب انف كل مبتدع الخ ثم ان المعنى على الكاف اي ان تلك العقيدة كالمرغمة
الخ لما احتوت عليه من الادلة القاطعة ويجوز ان يراد بالمرغمة المذلة وقوله
كل مبتدع اي في السنة ما ليس منها وقوله عنيد اي معاند لا يمتثل للامور الحقة
طلب مني الخ في هذا ميل الى طريق المحدثين وهي ان الاولى التحدث بالنعمة لان قوله طلب
مني الخ يشير الى ان الله اهله للعلم اي جعله اهلا لان يطلب منه العلم ولو سلك طريق
الصوفية من التذلل والخضوع لقال التمس مني بقراءتها اي بحفظها او بمطالعتها
فالمراد بالقراءة ما يشمل الامرين يكمل مقاصدها اي يكمل المقصود منها الذي
هو المعاني واضافة مقاصد لضمير العقيدة من اضافة المدلول للدال والمراد
بتكميل المقاصد تفسير العبارة بحيث لا تخفى تلك العبارة به وذكر بعض التكميلات
في مسائلها وعبر بقوله مختصرا لاجل الترغيب فيه ويسهل المشرع اي محل الشروع
وهو الطريق اي ويسهل والمراد به هنا الالفاظ الموصلة الى ما عذب من مواردها
اي الموصلة لمعاني العقيدة والالفاظ الموصلة لمعاني العقيدة هي العقيدة ويصح
ان يراد بالمشرع الشروع اي التوجه وقوله الى ما عذب اي الى معان عذبت اي الى
معان شبيهة بالماء العذب وقوله من مواردها من بيانية مشوبة بتبعيض
والمورد في الاصل مكان الورود اطلق واريد به نفس الماء لعلاقة المجاورة ثم اريد
بالماء المعاني بجامع ان كلا به الحياة وح فالمعنى ويسهل التوجه او الطريق الى الادراك
المتعلق بالمعاني الحلوة التي هي بعض معانيها ومن هذا التقدير للمعنى يعلم ان في كلام

الشـ

الشـ حذفا وان الاصل ويسهل المشرع الى ادراك ما عذب تأمل الى ذلك اي الى
مطلوبه المستفاد من قوله طلب مني الخ وقوله طالبا حال من التاء في اجبت
من المولى اي من الناصر وقوله حسن المعونة اي الاعانة الحسنة بان تكون غير مشوبة
بمشقة والتسديد اي التوفيق للصواب وهو مرادف للاعانة وقوله في الظواهر
اي في الجوارح الظاهرة كاللسان وقوله والبواطن اي وفي الجوارح البواطن كالقلب
اي بان تكون الاعتقادات والنيات صحيحة مستقيمة وعبر بالجمع في قوله ظواهر
وبواطن نظرا لباطنه وباطن اخوانه والا فهو انما له ظاهر واحد وباطن واحد
عن كثير متعلق بمعونة اي التي هي اعني تلك الجوارح البواطن غير مصونة اي غير محفوظة
عن كثير من العلل كالحقد والريا والعجب والحسد فكل هذه علل اي امراض باطنة وفي
بعض النسخ الخلل والمراد به الزلل والهفوات الواقعة في الظاهر باعتبار المكتوب
وفي الباطن باعتبار الفهم والتسديد مرادف للتوفيق في شرح متعلق بالعمدة
والمراد بالشـ الايضاح اي مسمية بما يعتمد عليه اهل التوفيق من ايضاح هذه
العقيدة وهذا تفسير للتركيب قبل العلمية ان ينفع به لم يعبر بالمصدر الصريح
بل اختار المؤول لان المقام مقام محادثة مع المولى فينبغي فيها الاطناب والمراد
باصله المتن لان الاصل ما بني عليه غيره والشرح مبني على المتن ومن على من سعى في تحصيلهما
اي المتن والشـ وانما لم يقل في تحصيل اي الشـ مع ان تحصيل الشـ يستلزم تحصيل المتن لانا
نقول لا نسلم انه يستلزمه لانه يمكن ان الكاتب يترك المتن بان يذكر اول الكلمة من المقولة
ويقول الخ كما جرت بذلك عادة كثير من الاعاجم كما في القطب على الشمسية في بعض
النسخ وكما في الاصفهاني على الطوالع وكالعضد على مختصر ابن الحاجب الاصلي فانه لم
يذكر فيها المتن بنيل اي بتحصيل وقوله مراتب اي اعلى مراتب والعرفان هو المعرفة
والمراد بمراتب اهل المعرفة الكمالات المعنوية كالعلوم الحسية كالدرجات في الجنة
والفوز اي الظفر وقوله بكمال الدارين اي بالاشيا الكاملة في الدارين فالامور
الكاملة في الدنيا امتثال الاوامر واجتناب النواهي والاستقامة ظاهرا وباطنا

على الدوام والامور الكاملة في الآخرة المنازل والدرجات والنظر لوجه الله بحوله اي
بقدرته والبا في قوله بحوله سببية متعلقة بيمن والمراد بطوله احسانه لان الطول
يطلق على الاحسان والقدرة وكل يصح ارادته على سيدنا الخ قدم السيد على المولى لان
السيد هو الذي يفزع اليه عند الشدائد والمولى هو الناصر ولا شك ان الفزع متقدم على
النصر فلذا قدم سيدنا على مولانا ويمثل هذا يقال في قول المص الآتي سيدنا ومولانا
افضل العالم الخ اعلم ان ظاهر الشـ ان العالم اسم لمجموع ماسوى الله بدليل قوله
بعضه اي جزئيه وكله ولا يقال انه يدخل في ذلك الاشيا الناقصة فيلزم على ذلك
تفضيل الكامل على الناقص وهو تنقيص له عليه السلام لانا نقول محل كون تفضيل
الكامل على الناقص تنقيصا اذا كان التفضيل على خصوص الناقص هذا والحق
ان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئة الاجتماعية
وهو ما سوى الله فلا يطلق على الفرد كزيد وختم الشـ الخطبة بجملة الصلاة لان
ختم الامور المقصودة بذلك يقتضي نجحها الحمد لله رب العالمين جمع عالم باعتبار
اطلاقه على كل جنس وعلى كل صنف وعلى كل نوع لا باعتبار اطلاقه على مجموع ماسوى الله
والا لزم ان يكون المفرد اعم من الجمع والقائل به والحاصل ان العالم بالفتح يطلق باطلاقين
يطلق على ماسوى الله وهو بهذا المعنى لا يكون مفردا للعالمين ويطلق على كل
جنس الخ وهو بهذا المعنى مفردا لعالمين كذا قرر بعض الاشياخ ولكن هذا كله بنا
على خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والاصناف
والانواع والهيئة الاجتماعية وذلك القدر المشترك بين الجميع هو ما سوى الله
وح فاستعماله في كل جنس من الاجناس وفي كل نوع وفي كل صنف وفي الهيئة
الاجتماعية من استعمال اسم الكلي في الجزئي وح فيكون العالمين جمعا باعتبار
جزئيات ذلك القدر المشترك تغليبا للعاقل على غيره فتامل هذا وقد تقرر قديما
ان الحمد المطلق افضل من المقيد فاعترضه بعض الاشياخ بان الحمد اركانه خمسة
حامد وهو الذي وقع منه الثنا ومحمود وهو الذي وقع الثنا عليه وصيغة وهي

اللفظ

الى هنا تم الكلام على خطبة الشـ

٥١

٩

اللفظ الدال على المثنى به ومحمود به وهو مدلول الصيغة ومحمود عليه وهو الباعث
على الثنا واذا كان المحمود عليه لابد منه في الحمد ولا يتاتى حمد بدونه فالحمد دائما لا يكون
الا مقيدا وح فكيف يقول هناك حمد مطلق حتى تقع المفاضلة بينه وبين
المقيد ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بان يقال ان مرادهم بالمطلق ماليس
الباعث عليه نعمة كالحمد لاجل حسن الخط او الواقع في مقابلة الذات او الصفات
فلا ينافي ان المحمود عليه لابد منه ومراد بالمقيد المقيد بالنعمة اي ما كان الباعث
عليه النعمة الصادرة من المحمود فتامل ذلك هذا والعالم ماخوذ من العلامة
بمعنى الدليل لانه دليل على وجوده تع وقيل ماخوذ من العلم لانه يفيد العلم
بوجوده تعالى وعلى كل من القولين ففي ذكر المص هذا الوصف في اوائل كتابه
براعة استهلال فهو يشير الى ان كتابه هذا يبحث على الدليل الموصل للعلم بوجوده
تع والصلاة الخ لما كان سيدنا محمد هو الواسطة في ايصال النعم الينا وكلها
على يديه وببركته ناسب الدعا له على سيدنا اي جميع المخلوقات والسيد هو الذي
يفزع اليه عند الشدائد والمولى هو الناصر وقدم قريبا نكتة تقديم السيد على المولى
وحاصله ان المولى هو الناصر والسيد هو الذي يفزع اليه عند الشدائد ولا شك ان
الفزع سابق على النصر وقوله الحمد الاولى قراءته بالرفع خبر لمحذوف لاجل ان يكون اسمه
عليه السلام عمدة لذاته واما قراءته بالجر وبالنصب فهو وان كان صحيحا من جهة
العربية الا انه لا يليق باسمه عليه السلام ان يجعل فضلة خاتم بكسر التاء اي متمم
وبفتحها اي محسن ومروج ففيه استعارة تبعية لان الخاتم بالفتح وهو الطابع
الذي يكون في الرسالة اي المكتوب يحسنه ويروجه فشبه التحسين بالختم واستعير
اسم المشبه به للمشبه واشتق من الختم خاتم بمعنى محسن ومروج وقوله وامام
المرسلين اي المقدم عليهم اي لان النبي ارسل لجميع الخلق في عالم الارواح والمرسلون
نواب عنه ولانهم يوم القيامة يكونون تحت لوائه او امامهم في الصلاة لانه صلى
بهم ليلة المعراج وعلى هذا فالمراد بكونه امامهم انه افضلهم ومقدم عليهم

وعبر اولا بالنبيين لان ختم النبوة يستلزم ختم الرسالة ضرورة ان ختم الاعم
يستلزم ختم الاخص لانتفا الاخص عند انتفا الاعم وعبر ثانيا بالمرسلين لان الاسلمة
والتقدم على الرسول الاشرف يستدعي التقدم على غيره من الانبيا وغيرهم من الملائكة
والبشر بالطريق الاولى ورضي الله الخ انما دعا لهم لكونهم واسطة بيننا وبينه
صلى الله عليه وسلم في توصيل الاحكام منه الينا وقد قال عليه السلام من اسدي
اليكم معروفا فكافئوه فان لم تقدروا فادعوا له وغير اسلوب التعبير هنا حيث عبر
بالجملة الفعلية بخلاف ما تقدم فقد عبر بالجملة الاسمية اشارة الى ان الرضا
المطلوب لهم لم يبلغ مبلغ الصلاة لكون النبي المطلوب له الصلاة اشرف منهم فعبر
بالاسمية الاشرف من الفعلية لدلالتها على الدوام والثبات في جانب الصلاة
المطلوبة للنبي لان اللائق من الله الهدية للمهدي له دون الرضا فقد عبر في جانبه
بالفعلية المفيدة للتجدد والحاصل ان الصلاة لما كانت اشرف من الرضا لكونها
مطلوبة للنبي عبر في جانبها بالجملة الاسمية التي هي اشرف من الفعلية وايضا تجدد
الرضا وقتا بعد وقت مما يلائم مقام الصحابة واتى بالدعا في قالب الماضوية
للتفاول بحصول ذلك اصحاب رسول الله اتى بالاسم الظاهر وهو لفظ الجلالة مع
ان المحل للضمير تلذذا باسمه تعالى اجمعين اتى بهذا اللفظ الدال على الاحاطة
والشمول وان كان الجمع المعرف دالا على العموم ردا على بعض الفرق من اهل الزيغ الذين
يقولون ان بعض الصحابة لا يستحق رضا وبعضهم يستحق فيرتكب التفصيل في جانب
الصحابة قبحه الله اودفعا لما يتوهم من ان هذا العام مخصوص بالبعض وعن
التابعين دعا لهم لكونهم واسطة بيننا وبين الصحابة في ايصال الاحكام منهم
الينا واعاد لفظ عن اشارة الى ان الرضا المطلوب لهم دون المطلوب للصحابة
ومن تبعهم اي ومن تبع التابعين ثم ان مقتضى النكتة التي قلناها في الاتيان بعن
في قوله وعن التابعين ان يقول هنا وعن من تبعهم الا ان يقال هذه نكتة
تلتمس بعد الوقوع والنزول الى يوم الدين هذا لاغيا راجع الى عموم من فالى
متعلقة

متعلقة بمحذوف فكانه يقول ومن تبعهم تبعا متجددا طائفة بعد طائفة
وهكذا الى يوم الدين وليس الاغيا راجعا لقوله ومن تبعهم بحيث تكون الى متعلقة
به لئلا يقتضي ان يكون الدعا انما هو لمن وجد في زمنهم واستمر باقيا وتابعا لهم
في الاحسان الى يوم الدين لان المعنى ح ومن تبعهم باحسان تبعا مستمرا الى يوم
الدين وهذا لا يصدق الا على الخضر والياس على القول ببقائه هذا او المراد بيوم الدين
يوم الجزاء وهو يوم القيامة لان الدين يطلق على الجزاء وعلى الاحكام الشرعية ويحتمل
ان المراد بيوم الدين يوم الانقراض نعني اليوم الذي فيه النفخة الاولى واعلم ان النفخة
الاولى يموت بها الكفار وقبلها تاتي ريح لينة تقبض بها ارواح المومنين اذا
علمت هذا فقول المص ومن تبعهم الى يوم الدين لا يتم لان اتيان الطوائف
التابعين في الاحسان لا يستمر الى يوم الدين بالمعنيين والجواب التقدير في كلامه
مضاف لصحة المعنى اي الى قرب يوم الدين وقوله باحسان الباء فيه للملابسة
والمراد بالاحسان اصل الايمان المنجي فيشمل العصاة وليس المراد به الايمان الكامل
ولا الاحسان بالمعنى المتعارف وهو المشار له في الحديث ان تعبد الله الخ لان
مقام الدعا ينبغي فيه التعميم اعلم هذا خطاب لكل مكلف او لكل مطلع
على هذا التاليف وان كان اصل الخطاب ان يكون لمعين والمراد بالصدر القلب
بمعنى النفس والمراد بشرحها توسيعها اي تهيئتها وجعلها مستعدة لقبول
المعاني والمعارف بازالة الرعونات منها والرانات الناشئة من ارتكاب
المعاصي وقدم الدعا لنفسه عملا بالمطلوب لانه يطلب البداءة بالنفس في مقام
الدعا قال تعالى حكاية عن سيدنا نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي
مومنا الخ وعبر بالجملة الفعلية المفيدة للتجدد لان تجدد الشرح مما يلائم
حال الداعي له وعبر بالماضي تفاولا بانه حصل واخبر عنه ويسر اي
سهل وقوله لنيل اي لتحصيل الكمال وقوله في الدارين متعلق بالكمال او بنيل
والكمال في الدنيا بامتثال الاوامر واجتناب النواهي وفي الاخرة بالفوز بالجنة

وبالدرجات فيها وقوله أمري اي حالي فان قلت كان المناسب أن
يقول وييسر حصول الكمال في الدارين لي ولك وذلك لان المطلوب بتيسيره
هو نيل الكمال وقد يجاب بانه اراد بالامر الاسباب المحصلة لنيل الكمال
من ارادة الطاعات والقدرة عليها وهي حاصلة للشخص فان قلت
ان هذه الاسباب مطلوبة له لا حاصلة بالفعل والا لزم طلب تحصيل
الحاصل وهو عبث وحيث لم تكن حاصلة بالفعل فكيف جعلها امرا
له ولغيره وقد يجاب بان جعلها امرا وحالا له ولغيره باعتبار المآل فتأمل
ان أول ما يجب هذا معمول لقوله اعلم اي اعلم ان اول الاشيا المتصفة
بالوجوب اي بعد التكليف سواء كانت واجبة وجوب الأصول أو
وجوب الفروع وقوله قبل كل شي اي قبل مزاولة كل شي من الاكل والشرب
والصلاة وغير ذلك والحاصل ان الانسان اذا بلغ عاقلا يجب عليه اشيا
كثيرة كالنظر والمعرفة والصوم والصلاة لكن أول ما يجب من تلك
الواجبات الكثيرة اعمال الفكر في الادلة الموصلة لمعرفة المولى فيجب
ذلك على الانسان قبل مزاولة شي من الاشيا وافاد المصه بقوله قبل كل
شي ان وجوب هذا الامر فوري لا على التراخي ان اول ما يجب الخ قيل
ان وجوب النظر وجوب الاصول فاذا تركه الانسان كان كافرا وهو ما مشى
عليه المصه هنا وقيل وجوب الفروع فيثاب عليه ويعاقب على تركه والمقلد
ايمانه صحيح على من بلغ اي وعقل وقوله ان يعمل فكره فالمراد بالفكر
القوة المفكرة لا الفكر بمعنى ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول
لان الفكر بهذا المعنى عمل فيختل المعنى ان يعمل عمله وهذا فاسد
فيما يوصل اي في الدليل الذي يوصل واعلم ان الدليل عند الاصوليين
مفرد كالعالم ولا شك ان هذا يحتاج لاعمال الفكر فيه بان ينظر في جهة
ذلك الدليل الموصلة الى العلم بالصانع كالحدوث فيرتب امورا حاصلة
من

من ذلك الدليل ومن جهته بان تحمل جهته عليه ثم تجعل تلك الجهة موضوعا
ويحمل عليه المطلوب بان يقال العالم حادث وكل حادث لابد له من صانع
فانه ينتج العالم له صانع واما الدليل المنطقي فهو المركب من مقدمتين
على وجه مخصوص لكن ان كانتا يقينيتين قيل له برهان والا فدليل واذا
كان الدليل عند المناطقة ما ذكر فمقتضاه انه لا يحتاج لاعمال فكر لانه اذا
كانت المقدمتان مركبتين فلا يتوقف على شي يعمل الفكر فيه وح
فيجب ان يقدر مضافا في كلام المصه بان يقال ان يعمل فكره في تحصيل
الدليل الذي يوصل الخ لان الانسان اولا يعمل فكره فياتي بالصغرى
ثم يعمل في الاتيان بالكبرى ثم في الترتيب وملاحظة اندراج الحد الاصغر
في الاكبر والحاصل انه ان حمل الدليل في قول المصه في الدليل الذي يوصل على
الاصولي فلا يحتاج لتقدير وان حملناه على المنطقي كما هو المتبادر فلابد من
تقدير فتأمل القاطعة من القطع وهو الجزم اي المقطوع بها اي بمقدماتها
فهو مجاز مرسل علاقته التعلق او ان القاطعة باق على حاله واسناد القطع
اليها مجاز عقلي لان القطع والجزم لصاحبها لا لها ووصف البراهين بالقاطعة
كاشف الساطعة اي المرتفعة والمراد لازم الارتفاع وهو الظهور
اي الظاهرة التي لا خفا فيها ثم ان الدليل والبرهان في هذا المقام متساويان
لان الموصل للعلم بالمولى انما هو البرهان وان كان الدليل اعم من البرهان
في ذاته بقطع النظر عن المقام الا ان يكون حصل له العلم بذلك اي بمعبوده
فليشتغل الخ اي الا ان يكون حصل له العلم بمعبوده قبل البلوغ فلا يجب
عليه ان يشغل فكره بعد ذلك فيما يوصله به بل يشتغل الخ وقضية كلامه
انه متى حصل له العلم بمعبوده خلص من عهدة الطلب مع انه لا يخلص
منها الا بالعلم وبالتصديق به الذي هو كلام نفساني يرجع لقول النفس
آمنت وصدقت فكان ينبغي للمصه ان يقول فيما يوصل الى العلم به

بمعبوده والتصديق به ولعل المص سكت عن ذكر التصديق لكون الشأن أن
من علم حصل له التصديق وان كان لا على جهة التلازم تأمل بالاهم
فالاهم اي فليشتغل بالاهم بالنسبة لذلك للطف والمراد بالاهم
بالنسبة له ماضاق وقته فاذا بلغ في وقت الصلاة فالاهم في حقه
تعلم ما يتعلق بها من طهارة حدث وخبث وشروط وواجبات الخ
واذا بلغ في وقت الصوم فالاهم في حقه تعلم ما يتعلق به وهكذا وقوله
بالاهم فالاهم اى فالاهم وهكذا لان الاهم الذى يشتغل به ليس
اثنان فقط ففي الكلام حذف تأمل الكلام على الحمد له الخ جواب
عما يقال انت ايها المص قد اجبت السائل الذى سألك شرح هذا
المتن ومن المعلوم ان الحمد والصلاة على النبي من الفاظ المتن وكذا الترضي
على الصحابة والاتباع وح فكان عليك ان تتعرض لبيان معنى الصلاة
ولبيان معنى الحمد لغة واصطلاحا ولبيان النسبة بين الحمدين وبينهما
وبين الشكر ولبيان معنى الترضي ولبيان معنى الاتباع والصحابة وحاصل
الجواب انه لما كان الكلام على ما ذكر شهير كان ذكره لا فائدة فيه الا الطول
والطول عبث وكل عبث لا يليق بعاقل اذا علمت هذا فقول الش
الكلام على الحمد والصلاة الخ كان عليه ان يزيد والترضي ومعنى الاتباع
الا ان يقال في الكلام حذف والاصل والصلاة وما عطف عليها من الترضي
ومتعلقه فلا نطيل به اى فلا نذكره حتى نطيل بذكره وانما لم يقل فلا
نطنب بذكره لان الاطناب له فائدة وهذا لا فائدة له وقوله
شهير اى مشهور ولا يخفى الخ جواب عما يقال ان تصدير الكتب
بهذا الدعا غير معهود للمصنفين فلاي شئ اتيت به ايها المص وحاصل
الجواب انه انما ابتكر الاتيان به لمناسبة حسن الدعا بشرح الصدر للمقام
ووجه تلك المناسبة ان هذا الفن يبحث عن احوال ذات الله

واحوال

واحوال الاله غير مألوفة للصدر فيضيق عن تحملها لان الوهم ينازع فيها
ويريد ان يثبت لله ما هو مألوف له من التجسمات والتشكلات و
التغيرات ونحو ذلك فدعا بشرح الصدر لاجل ان يتحمل ما يثبت لله
تع حسن مناسبة الخ فيه ان المناسبة لا تكون الا حسنة فلا حاجة
لاحدهما فكان عليه ان يقول حسن الدعا ويحذف مناسبة او يقول ولا يخفى
مناسبة الخ ويحذف حسن واجيب بان الاضافة من قبيل اضافة الصفة
للموصوف اي المناسبة الحسنة والوصف كاشف لقبول المعارف
اي المعلوم وجمع المعارف ولم يقل المعرفة للاشارة الى ان العلم الحادث
يتعدد بتعدد المعلومات فالعلم بوجود الله غير العلم بقدمه مثلا
وفهمها عطف على قبول اى تهيئته لفهم المعارف فان قلت ان الفهم
هو الادراك والعلوم ادراكات فيختل المعنى فهيئته لادراك
الادراكات ولا معنى له واجيب بان الضمير راجع للمعارف اعني العلوم
بمعنى المعلومات فمحصل ان شرح الصدر جعله مستعدا لقبول المعارف
وانطباع المعلومات فيه بالفعل فقد اطلق المعارف بمعنى واعاد عليها
الضمير بمعنى آخر فهو استخدام الذى هو تهيئته اى وليس المراد بالشرح
حقيقته الذي هو التوسيع الحسي وازالة عطف على التهيئة من
عطف السبب على المسبب ثم ان الاولى له ان يقول وازالة ضيقته
عن حمل ذلك وحرجه بتذكير الضمير لانه عائد على الصدر الا ان يقال
انث نظرا لكون الصدر لطيفة ربانية وقوله عن حمل ذلك اي القبول
والفهم والمراد تحمله الاتصاف به وعبر عنه بالحمل اشارة الى ثقل ذلك
عليه لما علمت سابقا ان هذه الاحوال غير مألوفة له تأمل ثم ان الاولى
حذف قوله وحرجها لانه اخص من الضيق لانه شدة الضيق ونفي الاعم
مستلزم نفي الاخص ولعله انما ذكره لان الحاصل للقلوب ذلك الخاص

والمراد هنا بالضيق الرعونات البشرية والرانات الظلمانية المانعة
من ادراك المعارف فتامل وانما لم اقيده الخ الغرض من هذا الكلام
الاعتذار عن نفسه حيث لم يقيد كما قيد غيره من اكابر العلما وليس
قصده الاعتراض على صاحب الارشاد وغيره من المقيدين
كما وقع في الارشاد الخ راجع للمنفي والارشاد كتاب لامام الحرمين
في الاصولين الفقهية والدينية وشرحه تقي الدين المقترح وعبارة
الارشاد اعلم انه يجب على البالغ شرعا ان يعرف الخ فقال المقترح
في شرحه له يحتمل ان يرجع قيد الشرع الى الوجوب ويكون في الكلام
تقديم وتاخير كانه قال يجب شرعا على كل من بلغ ويحتمل ان يرجع لما قبله
فعلى الاحتمال الاول مما قاله المقترح ويثبت ما قاله المص
لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب الانسب بهذا الحكم بل الاحكام
كلها الخ سواء كانت ايجابا او ندبا او تحريما او كراهة انما تثبت الخ
فالبا داخلة على المقصور عليه اي ان هذا القيد ليس مختصا بهذا الواجب
بل يتعداه لغيره انما تثبت عند اهل السنة بالشرع المراد بالشرع
النبي والبا بمعنى من والمراد بالثبوت المعرفة اي انما تعلم عند اهل السنة
من النبي عليه السلام او ان المراد بالشرع الالفاظ اي انما تستفاد من
الشرع اي من الالفاظ التي وردت عن النبي كالقرآن وغيره ولا يصح ان
يراد بالشرع الاحكام و الا لزم على ذلك ثبوت الشي بنفسه لاختلال
المعنى ح اي الاحكام انما تثبت عند اهل السنة بالاحكام ولا معنى
لهذا وحكمت المعتزلة فيها اي في الاحكام سائرها العقل اي
جعلت العقل حاكما بها اي مدركا لتلك الاحكام فهم يقولون ان الاحكام
ادركها العقل بنفسه ولم يتوقف في ادراكه اياها على الشرع فحل هذا
الشي وحرمته هذا واباحة هذا الخ ادركها العقل والشرع انما اكد
ذلك

ذلك لانهم يسندون هذه التكاليف للعقل وينكرون الشريعة في محله
اي في محل الرد عليهم في ذلك وهو مبحث التحسين والتقبيح العقليين الا
انهم اي المعتزلة خصوا هذا الموضع اي موضع وجوب النظر الذي هو
مبنى جميع الاحكام الاصلية والفرعية باعتراض اي ولم يذكروه فيما ياتي
وهذا استدراك على ما يتوهم من قوله وسياتي الخ فانه يوهم انهم لم يذكروا
هنا شيئا فدفع ذلك بقوله الا انهم الخ لو لم يجب الخ هذا
قياس استثنائي حذفوا فيه الاستثنائية مع دليلها للظهور والنتيجة
ولما كانت الملازمة ليست بينة بينوها بقولهم وبيان الملازمة
وهذا الدليل الذي اقاموه من قبيل دليل الخلف المثبت للمطلوب
بابطال نقيضه وتقريره ان يقال لو لم يجب النظر عقلا للزم افحام
الرسل اي تعجيزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة لكن التالي
باطل لما يلزم عليه من عدم الفائدة في البعثة واذا بطل التالي فالمقدم
وهو لم يجب النظر مثله واذا بطل لم يجب النظر عقلا الذي هو المقدم
ثبت نقيضه وهو يجب النظر عقلا وهو المطلوب او نقول في تقريره
لو وجب النظر شرعا لزم افحام الرسل لكن التالي باطل فكذا المقدم وهو
وجوب النظر شرعا فثبت نقيضه وهو وجوب النظر عقلا وهو
المطلوب وانما قال الش لو لم يجب النظر عقلا ولم يقل لو وجب
شرعا لزم الخ لان ما قاله الش تصريح بمذهب المعتزلة فهو انسب
في مقام الرد منهم على اهل السنة وبيان الملازمة اي بيان انه يلزم
من انتفا الوجوب العقلي وهو الوجوب الشرعي افحام الرسل ان
المكلف الخ توضيح ذلك ان المكلف لو وجب عليه النظر شرعا وقال
له الرسول يجب عليك شرعا ان تنظر في معجزتي لتعلم صدق دعواي
وتنظر في جميع ما يتوقف عليه ثبوت الصانع وصفاته لتعلمه وتعلم

صفاته لقال المكلف المرسل اليه الي النبي لا انظر حتي يجب علي النظر
اي حتي يثبت وجوبه علي واكلف به اذ الوجوب شرعي والشرع لم
يثبت عندي ولا يجب علي النظر حتي اعلم بوجوبه ولا اعلم وجوبه
حتي انظر فآل الامر الى ان النظر موقوف علي النظر بواسطة ان
النظر موقوف علي وجوبه ووجوبه موقوف علي العلم بالوجوب والعلم
بالوجوب موقوف علي النظر والموقوف علي الموقوف علي الشئ موقوف
علي ذلك الشئ وتوقف الشئ علي نفسه باطل فما ادي اليه وهو كون
وجوب النظر شرعي باطل وهذا الدليل حجة لا قوة للنبي علي دفعه
وهو معني افحامه والحاصل ان هذه المقدمات كلها ظاهرة
عنده فتكون حجة علي الرسول وهو الافحام وهي والمتكلم علي صورة
القياس الاقتنج بواسطة مقدمة اجنبية وهي ان الموقوف علي الموقوف افحامه
علي الشئ موقوف علي ذلك الشئ كما علمت اذا علمت ما قلنا
فقول الشارح ان المكلف لا ينظر مالم يعلم وجوبه فيه حذف والاصل
ان المكلف لا ينظر حتي يجب عليه ولا يجب عليه حتي يعلم بوجوبه
ويدل لهذا ما ياتي قريبا في كلامه فان قلت لا نسلم توقف الشئ علي
نفسه لان النظر الاول ثمرته العلم بصدق الرسول والنظر الاخير
ثمرته العلم بالوجوب فاختلف التعلق فلا يلزم توقف الشئ علي
نفسه قلت القصد توقف النظر علي النظر بقطع النظر عن متعلقه
فاذا قطع النظر عن متعلقه توقف الشئ علي نفسه واجيب
بانه اي هذا الاعتراض بافحام الرسول مشترك بيننا وبينكم كما لزمنا
معاشر اهل السنة علي قولنا بوجوب النظر شرعا يلزمكم علي قولكم
بوجوبه عقلا والاعتراض المشترك غير ملزم للخصم اذ لا حجة فيه
لاثبات المطلوب بل الكل في ورطة فكانه قال ما الزمتونا يلزمكم
وما

وما هو جوابكم فهو جوابنا وبيان التزامهم ان يقال لو وجب النظر
عقلا لزم افحام الانبياء اي المنبهين بخلافه علي الاول فان المراد افحام
الانبياء الملزمين واللازم باطل فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان وجوب
النظر عندهم غير ضروري لتوقفه علي مقدمات تتوقف علي انظار
دقيقة وذلك لان وجوب النظر عندهم يتوقف علي كون النظر يفيد
المعرفة وان المعرفة واجبة وان النظر طريق اليها ولا طريق اليها
سواه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات
تتوقف علي انظار دقيقة والموقوف علي النظر نظري فيكون وجوب
النظر بالعقل نظريا وحيث كان وجوب النظر بالعقل نظريا فللمكلف
ان يقول للنبي اذا نبهه علي ان ما هو عليه ضلال وان الواجب عليه
عقلا ان ينظر ليهتدي لا انظر حتي يجب علي النظر ولا يجب علي الا
اذا علمت وجوبه ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فقد توقف النظر
علي النظر ويلزم الدور والافحام تامل ولو وجب عقلا لافحم ايضا
اي لاستلزم الافحام كما يستلزمه لو وجب شرعا لان وجوب النظر
عندهم غير ضروري اي لانه ليس مستفادا من المشاهدات ولا من
المحسوسات ولا من المتواترات ولا من الحدسيات التي هي اقسام العلم
الضروري غير ضروري اي والا لو كان ضروريا لم يلزمهم ذلك
الاعتراض وقوله يفتقر لانظار دقيقة اي عندهم وهي اربعة النظر
يفيد المعرفة والمعرفة واجبة وانها تتوقف علي النظر وان ما يتوقف
عليه الواجب فهو واجب واعلم ان هذا الجواب الزامي مفيد
لاسكات الخصم ولا يثبت مذهب المجيب وهم اهل السنة
واشار للجواب التحقيقي بقوله والحق الخ وليس المراد بالحق ما قابل
الباطل حتي يكون الجواب باطلا بل المراد بقوله والحق اي والجواب

التحقيقي لانه يحل ما تمسك به الخصم من الشبهة والحل يكون بامور اما
بابطال ما حكمت به الشرطية من اللزوم او بابطال الاستثنائية
او بابطال دليلها اذا كان الدليل استثنائيا كما هنا والحق ان النظر
اي من حيث ذاته ومن حيث حكمه لا يتوقف الخ فقولنا من حيث
ذاته ناظرين فيه لرد قولهم في الدليل النظر موقوف على وجوبه الذي
هو المقدمة الاولى وقولنا من حيث حكمه ناظرين فيه لرد المقدمة
الثانية اعني قولهم ولا يجب النظر الا اذا علم اما عادة
فلان الله الخ اي فلو كان النظر يتوقف على ثبوت وجوبه على النظر
لم تطرد العادة بل كان لا ينظر الانسان الا اذا ثبت عنده وجوب
النظر عليه مجريان العادة بتواطئ العقلاء على النظر من غير
ان يقول احد لا انظر حتى يثبت عندي وجوبه علي مبطل للمقدمة
الاولى اعني قولهم النظر موقوف على وجوبه الا ان الاولى ان
يعبر بدل قوله بعدم تواطئ العقلاء على الاعراض عن النظر بقوله بتواطئ
العقلاء على النظر فيسقط لفظ عدم و الاعراض وذلك لان عدم
تواطئهم على الاعراض صادق بان يكون النظر حاصلا منهم اولم يحصل
منهم كلهم ذلك على جهة الاتفاق او من بعضهم وهذا لا ينتج
المدعي اذ الذي ينتجه انما هو حصوله منهم فتامل وطرد سنته
اي طريقته فالسنة ترجع للعادة ومعنى طرد سنته اي جعلها
مطردة اي دائمة واما العادة فتصدق بمرتين في عجائب الكائنات
جمع كائنة بمعنى مكونة اي موجودة بعد عدم واضافة عجائب لما بعده
من اضافة الصفة للموصوف وغرائب المصنوعات اي المصنوعات
الغريبة ومن اعظم ذلك اي ومن اعظم الامور الغريبة التي
تواطوا على النظر فيها ما ياتي به الرسل من خوارق العادات

فقد

فقد جرت العادة ان النفوس تلتفت الى النظر لذلك ولم يقع ان المكلف
يقول لا انظر حتى يجب علي النظر فهذا كله مما يدل على اشكال المقدمة الاولى
فان قلت اذا كانوا تواطؤا على النظر ولم يحصل توقف بل النفس ملتفتة
للنظر ما معنى ايجاب الشرع له الخ واجيب بانه لا منافاة بين كون الشيء مالوفا
وواجبا اذ ليس كل ما تجري به العادة او تدعو اليه الجبلة لا يجب الا ترى ان سد
الرمق مع وجدان ما يسد واجب شرعا مع تواطئ العقلاء عليه مثلا واما
شرعا الخ هذا رد للمقدمة الثانية القائلة ولا يجب على النظر الا اذا علمت
بالوجوب وحاصل الرد انا لا نسلم ذلك بل الوجوب متوقف على التمكن من
العلم اي التاهل له بان يكون اهلا لذلك وتحصل الاهلية بالعقل والبلوغ وبلوغ
الدعوة لا انه موقوف على العلم بالفعل لكن قد يقال على هذا لو كان الوجوب
منوطا بالتمكن من العلم لا بالعلم بالفعل للزم عليه تكليف الغافل لانه اذا
لم يكن عالما بالوجوب كان غافلا عنه واللازم باطل لان تكليف الغافل لم يقع
الخ فالملزوم الذي هو اناطة الوجوب بالتمكن من العلم لا بالعلم بالفعل باطل
اللهم الا ان يقال تكليف الغافل غير واقع الا في هذه الجزئية للضرورة
او يقال ان هذا الشخص الذي كلامنا فيه غير غافل عن التكليف والطلب
بل مستحضر لتعلق التعلق به ومتصور له ولكنه غير مصدق به لانه لم يعلم الوجوب
بدليل وقولهم الغافل غير مكلف ذاك شخص لم يستحضر تعلق الطلب
به ولم يكن متصورا له فتامل فلان النظر وجوبه الخ وجوب بالنصب
بدل من النظر او بالرفع مبتدا خبره متوقف والجملة خبر ان وحاصله اي
حاصل قوله ان يعمل فكره اي حاصل الجملة التي قوله ان يعمل فكره جزء منها
اي حاصل معنى تلك الجملة وليس المراد حاصل لفظها ان اول واجب
مقصدا ووسيلة وقوله النظر اي بمعنى حركة النفس في المعقولات وقوله
وحقيقة النظر اي الاصطلاحي ففي كلامه شبه استخدام حيث ذكر النظر

بمعنى واطلقه ثانيا بمعنى آخر وليس هذا استخداما لان الاستخدام ذكر
الشيء بمعنى واعادة الضمير عليه بمعنى آخر كان كل من المعنيين حقيقيا
او مجازيا او احدهما حقيقي والاخر مجازي واما شبه الاستخدام فهو ذكر
الشيء بمعنى اولا وذكره ثانيا بمعنى آخر كان كل من المعنيين حقيقيا
او مجازيا او كان احدهما حقيقيا والاخر مجازيا فكل منهما صوره اربعة
كذا قرر والاولى ان يقال المراد بقوله النظر اى بالمعنى الاصطلاحي
المذكور وقول الشـ بعد وحقيقة النظر اظهار في محل الاضمار لنكتة وهي
افادة ان التعريف لحقيقة النظر لا للنظر الخاص المتصف بانه اول
الواجبات ترتيب امور الترتيب جعل الاشيا بعضها على بعض
بحيث يصدق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة بالتقدم والتأخر
في الرتبة العقلية والمراد بالجمع مافوق الواحد فيشمل ما اذا كان المرتب
امران كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث او ثلاثة امور كقولنا هذا
يطوف بالسلاح في الليل وكل من هو كذلك فهو سارق وكل سارق تقطع
يده او اربعة امور او خمسة وقوله معلومة اي حاصلة في العقل بالفعل
سواء كانت تلك الامور المحصلة ظنية او مجزوما بها مطابقة للواقع
ام لا تصورية اولا فيشمل التصوري والتصديقي اليقيني منها والظني
والجهل المركب وذلك نحو هذا يطوف بالسلاح في الليل وكل من هو
كذلك فهو سارق وكل سارق تقطع يده فهذه الامور المرتبة مظنونة
ونحو العالم متغير وكل متغير حادث الامور المرتبة فيه يقينية ونحو
العالم قديم وكل قديم غير محتاج لصانع فهذه الامور المرتبة وان كانت
مجزوما بها عند الفلسفي الا انها جهل مركب وترتب الامور التصورية
المطابقة كقولك في تعريف الانسان حيوان صاهل على وجه الخ اي
حال كون ذلك الترتيب مشتملا على وجه الخ كايجاب الصغرى وكلية الكبرى

وكاندراج

١٧

وكاندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى والمراد باندراجه فيه ان
يصدق موضوع الكبرى على موضوع الصغرى صدقا كليا بحيث لا يكون
اعم منه بل اما ان يكون اخص منه كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان
جسم او مساويا له كما في العالم متغير وكل متغير حادث في التصديقات
وكتقديم الجنس على الفصل او على الخاصة في التصورات الى استعلام
اي الى اعلام فالسين والتاء زائدتان والمراد بالاعلام الاحضار وقوله
ماليس بمعلوم اي ماليس بمستحضر والمراد باعلامه واحضاره ادراكه
وحصول صورته في الذهن لان المقدمات اذا كانت ظنية او احداها
لا تنتج الا الظن وان كانت جهلا كذلك لا تنتج الا الجهل وان كانا يقينيين
فلا ينتجا الا اليقين فظهر لك من هذا ان الامور المرتبة لا تنتج دائما
العلم بل تارة وتارة كما ان الامور المرتبة ذاتها لا يشترط ان تكون
معلومة فلذا فسرنا قوله معلومة بحاصلة في العقل وفسرنا قوله الى استعلام ما
ماليس بمعلوم بقولنا الى احضار ماليس بمستحضر تفسيرا مرادا نامل
واحسن منه اي لشمول هذا التعريف بالمفرد وقوله واسلم اي من الاعتراض
الوارد على الاول لعدم شموله للتعريف بالمفرد وعبر باحسن واسلم
لامكان ان يجاب عن الاول بان يقال قوله ترتيب امور اي صريحا او
ضمنا فالاول كقولنا في تعريف الانسان حيوان ناطق وكقولك العالم
متغير وكل متغير حادث والثاني كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق
فانه مركب ضمنا اذ هو في قوة قولنا ذات ثبت لها النطق والذات
التي ثبت لها النطق لا يكون الا حيوانا ناطقا وضع معلوم اراد
بالوضع الجعل والاثبات اى اثبات معلوم تصوري سواء كان مطابقا
اولا ليشمل اثبات ناطق في تعريف الانسان واثبات ناهق في تعريفه
وهذا في التعريف بالمفرد وقوله او ترتيب معلومين او امرين حاصلين

في العقل تصوريين او تصديقيين ظنيين او مجزوما بهما جزما مطابقا
اوغير مطابق على ما مر   الى المطلوب اي التصوري او التصديقي
للتنويع اي لا للشك والا لورد ان او التي للشك لا يجوز دخولها
في الحدود لان الحدود لتعيين الماهية والشك ينافيه   فيشمل ناقص
الحد والرسم اي يشمل فردا من افراد الحد الناقص وفردا من افراد الرسم
الناقص وذلك لان الحد الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والفصل
او بالفصل فقط ولذا الرسم الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد
والخاصة القريبة او بالخاصة فقط وتعريف النظر بهذا التعريف
الثاني شامل لفرد من افراد الحد الناقص ولفرد من افراد الرسم الناقص
ايضا اعني التعريف بالفصل فقط او بالخاصة فقط كذا قيل وقد يقال
ان التعريف شامل للصورتين احدهما داخل في قوله وضع معلوم
والاخرى فيما بعد كما انه شامل للحد التام وللرسم التام   فان توصلت
تلك الامور اي فان وصل تصور تلك الامور المرتبة الى معرفة مفرد اي الى
تصور مفرد وقوله سميت معرفا اي لتعريفها وتعيينها للماهية
الحقيقية والعرضية وقوله قولا شارحا اي لشرحه الماهية الحقيقية والعرضية
وان وصلت الى تصديق اي وان وصل التصديق بها الى تصديق
وقوله وهو العلم الخ تفسير للتصديق وتوضيح ما في المقام انه قيل ان التصديق
مركب من تصور المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة والحكم وهو مذهب
الامام وذهب الحكماء الى التصديق ان التصديق هو الحكم وان التصورات
الثلاثة شروط له فهو بسيط واختلف في الحكم على مذهب الحكماء فقيل
هو العلم بنسبة امر الى آخر على جهة الثبوت او الانتفاء وهذا القول
مبني على ان النسبة هي تعلق المحمول بالموضوع اعم من ان يكون التعلق تعلق
ثبوت كما في القضية الموجبة او تعلق نفي كما في القضية السالبة وعلى
هذا

هذا القول درج شارحنا وقيل ان التصديق هو ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة اي ادراك انها مطابقة للواقع او ليست مطابقة له
وهذا القول مبني على ان النسبة ثبوت المحمول للموضوع في القضية والسالبة   الموجبة
فقولك زيد قائم النسبة فيه ثبوت القيام لزيد وادراك ان هذا الثبوت
مطابق للواقع تصديق وقولك زيد ليس بقائم النسبة فيه ثبوت القيام لزيد
فادراك ان ذلك الثبوت ليس مطابقا للواقع تصديق   بنسبة امر اي تعلق
امر هو المحمول وقوله امر هو الموضوع وقوله على جهة الثبوت اي على جهة هي
الثبوت في الموجبة او على جهة هي الانتفاء في السالبة   على جهة الثبوت
الاضافة للبيان لان بين المضاف والمضاف اليه عموم مطلق لا بيانية
لان شرطها ان يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص
وجهي كما في خاتم حديد ولا لذلك هذا ويجب انه يراد بالنفي في قوله او جهة
النفي الانتفاء لان النفي فعل الشخص   سميت حجة لانه يحتج بها
على الخصم وقوله ودليلا اي لانه يستدل بها على ثبوت المطلوب   في
شارح الانسان اي توضيح ماهية الحقيقة وقوله فمثال الاول اي ما يوصل
الى تصور مفرد وقوله ومثال الثاني اي الموصل الى تصديق   انه الحيوان الناطق
اي او الحيوان الضاحك فان هذا بيان للماهية العرضية كما ان الاول بيان
للماهية الحقيقية   قولك في بيان حدوث العالم اراد بالبيان التصديق
اي في التصديق ببعض العالم لان الدليل الآتي انما يدل على حدوث بعضه
وهو الاعراض واما الاجرام فيستدل على حدوثها بعد تمام الدليل على حدوث
الاعراض بقولنا الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان ملازما
للحادث فهو حادث ينتج ان الاجرام حادثة او ان المراد بالعالم خصوص
الاعراض على طريق المجاز وقوله وهو ما سوى الله   الضمير راجع للعالم لا بمعنى
المتقدم بل بالمعنى الشامل للاجرام والاعراض ولم يقل وصفاته زيادة

على قوله ما سوى الله او يقال أنه ماش على كلام شيخ الاسلام القائل أن
لفظ الجلالة مدلوله الذات وجميع الصفات وقوله العالم متغير اى بعضه
وهو الاعراض وليس المراد كله او المراد بالعالم خصوص الاعراض مجازا كما
مر هاتين المقدمتين المعلومتين اي علما تصديقيا لا تصوريا وهو
كون الصغري الخ اى وكون موضوع الصغرى مندرجا في موضوع الكبرى
وكان على الشارح زيادته لان كلامه يوهم ان الوجه الخاص هو ما ذكره فقط
وليس كذلك من اتضح له بالبرهان ظاهره ان ثبوت التغير للاعراض
نظري مع انه ضروري لعلمه بالمشاهدة فالاولى حذف قوله بالبرهان
لاندراج الصغري اى لاندراج موضوع الصغري وقوله في حكم الكبرى
اى في متعلق حكم الكبري الذي هو موضوعها وليس المراد ظاهره لان المقدمة
لا تندرج في حكم الكبري فتامل وحيث كان موضوع الصغرى مندرجا
في موضوع الكبري فيلزم من الحكم على موضوع الكبرى الحكم على موضوع الصغرى
بذلك الحكم تامل لاندراج الخ اي في صورة مساواة موضوع الصغرى
لموضوع الكبري كالمثال المذكور وكذا في صورة ما اذا كان موضوع الصغرى
أخص من موضوع الكبري والحاصل ان قولهم انه يجب ان يكون موضوع
الصغري مندرجا تحت موضوع الكبرى معناه انه لا يكون اعم من موضوع
الكبري بل اما مساو له او اخص منه وقال بعضهم المراد بالاندراج حقيقته
وانه لا يتاتى ان يكون مساويا له بل دائما اخص منه وذلك لان موضوع
الصغري يراد به الافراد الخارجية وموضوع الكبري يراد به الافراد الخارجية
المتصفة بمفهومه والافراد المتصفة بمفهوم الشيء اعم من افراده الخارجية
لصدق الاولى بالذهنية والخارجية فلا مساواة ح فتامل وهل
الربط بين الدليل اي بين العلم او الظن بالدليل وكذا العلم او الظن بالنتيجة
هو الله تع وليس للعبد الا مجرد الكسب والتلازم بين العلمين
او

او الظنين عادي يمكن تخلفه فيجوز ان يوجد الله العلم او الظن بالمقدمتين
ولا يوجد العلم او الظن بالنتيجة وان لم يكن هناك مانع من جنون او
موت او نوم بعد النظر او عقلي اي ان الموجد لكل من العلمين
او الظنين انما هو الله تع بالاختيار وكذا هو المعدم لهما فايجادهما
معا او اعدامهما معا من متعلقات القدرة القديمة وليس للعبد
قدرة على ايجاد شيء ولا على اعدامه واما وجود احد العلمين بدون
الاخر فذلك محال لا تتعلق به قدرة الباري لان التلازم عقلي لا يمكن
تخلفه عقلا فان قلت اذا كان التلازم عقليا لا يمكن تخلفه كان
منافيا لكون كل مخلوقا لله تع بالاختيار لان الفاعل المختار هو الذي
ان شا فعل وان شا ترك قلت لا منافاة بين الاختيار وكون
الملازمة عقلية لان المراد بكونه فاعلا للعلمين بالاختيار على جهة
التلازم العقلي انه تع ان شا فعل اللازم والملزوم معا او تركهما
لا انه يفعل الملزوم دون اللازم الا ترى ان الجوهر والعرض كل واحد
مخلوق لله ويستحيل عقلا وجود احدهما بدون الاخر لكون القدرة
لم تتعلق به وتحصل هذا ان كلا من القائل بان التلازم عادى او عقلي
يقول ان الموجد للعلمين هو الله تع وليس للعبد الا مجرد الكسب
ثم اعلم ان وجه الدليل قيل داخل في الدليل ومن اجزائه وقيل خارج
عنه والحق الاول ويوافقه تعريف الدليل فانه قول مؤلف من قضايا
يستلزم لذاته قولا اخر واصحاب القول الثاني يقولون ان الدليل مفرد
ويعرفونه بما يمكن التوصل بصحيح النظر الى المطلوب كالعالم فانه
دليل على وجود الصانع لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى ذلك
المطلوب والمراد بوجه الدليل الحد الوسط كالحدوث او التغير اللاحق
للعالم ثم انه على القول بان وجه الدليل جزء منه يكون العلم بالنتيجة

يعقب العلم بوجه الدليل فكل واحد معلوم بعلم خاص به والعلمان
متعاقبان وعلى القول بان وجه الدليل خارج عنه وليس جزءا منه
يكون كل واحد من النتيجة ووجه الدليل حاصلا بعلم الا ان العلم بالنتيجة
مصاحب للعلم بوجه الدليل فالعلمان يحصلان دفعة واحدة لا
متعاقبين وقيل ان المتعلق بالنتيجة ووجه الدليل علم واحد فهما
يحصلان دفعة بعلم واحد اذا علمت هذا فقوله الثم عادي يمكن تخلفه
مبني على كل من القولين اعني قول من يرى انهما بعلمين وحاصلين على سبيل
التعاقب وقول من يقول انهما بعلمين وحاصلان دفعة لا على القول بان
العلم المتعلق بهما واحد وانهما حاصلان دفعة اذ هذا على القول لا يمكن
تخلف احدهما عن الاخر فان قلت مقتضى هذا القول اعني
كون النتيجة ووجه الدليل معلومين دفعة بعلم واحد ان تكون النتيجة
ووجه الدليل شيء واحد وهو الصحيح قلت هذا القائل يرى ان النتيجة
لما كانت لازمة لوجه الدليل فكان كانهما شيء واحد فلذا صح تعلق العلم
الواحد بهما فتامل فلا يمكن التخلف عند نفي الافات اي التي تحصل
عقب النظر وقبل استنتاج النتيجة وقوله العامة اي المانعة من الادراك
مطلقا كالموت فانه مانع من الادراك مطلقا وكذا النوم والجنون واما
الخاصة كالعلم بالمطلوب فانها لا تمنع من الادراك مطلقا بل تمنع
من العلم بذلك الشيء فقط كما يأتي من ان العلم بالشيء مانع من تجدد العلم
به من الدليل لما يلزم من تحصيل الحاصل وانما قيد الآفة بالعامة لانها
التي تمنع من ادراك النتيجة واما الخاصة فتمنع من ادراك الحجة
فلا يتاتى معها التخلف هذا واشتراط نفي الآفات العامة في نفي التخلف
انما يظهر على القول بان العلم بوجه الدليل مغاير للعلم بالنتيجة وان
العلمين متعاقبان اما على القول بحصولهما دفعة سوا كانا بعلمين
أو

او بعلم واحد فلا يتيسر ان يكون هناك موانع تمنع من حصول العلم
بالنتيجة بل متى حصل العلم بوجه الدليل فلا بد من حصول العلم بالنتيجة
ولا يمكن تخلفه لمجامعته له في الحصول في الزمن فتامل ونحوه اي
كالجنون والنوم او بالتولد عطف على محذوف والتقدير وهل الربط
عادي ملتبس بغير التولد او عادي ملتبس بالتولد وحاصل ذلك القول
ان المعتزلة يقولون ان العبد خلق بقدرته الحادثة العلم بالدليل والعلم
بالدليل تنشأ عنه العلم بالنتيجة فكل من العلم بالدليل والعلم بالنتيجة
مخلوق للعبد لكن الاول بمباشرة والثاني بواسطة فهو تولدي لان التولد هو
ان يوجد فعل لفاعله فعلا آخر لا يقال العلم ليس فعلا لانا نقول المراد
بالفعل الاثر الحاصل والتلازم بين العلم بالدليل الذي اوجده بقدرته
والعلم بالنتيجة الحاصل بطريق التولد عادي كما صرحوا به لكن سياتي
ان اهل السنة تلزمهم ان الربط بينهما عقلي فان قلت ان هذا
القول يوافق الاول في ان الربط عادي يمكن تخلفه وح فما وجه جعله
مقابلا له قلت مقابلته هذا للاول باعتبار ان الربط العادي على الاول
بدون تولد وهذا وان كان الربط عليه عاديا الا انه مع التولد فتامل
او بالايجاب عطف على محذوف ايضا والتقدير او عقلي ملتبس بغير
الايجاب او ملتبس بالايجاب اي التعليل وحاصل هذا القول ان الحكماء
يقولون ان العلم بالنظر واقع بقدرة العلم والعلم بالنظر علة في العلم
بالنتيجة مؤثر فيه والربط عقلي لامتناع تخلف المعلول عن علته
المؤثرة اذا علمت هذا فمقابلة هذا القول للقول الثاني باعتبار
ان القول الاول يقول ان العلمين مخلوقان لله تعالى وهذا يقول
ان العلم بالنظر مخلوق للعبد اثرت فيه قدرته والعلم بالنتيجة اثر فيه
العلم بالنظر بطريق العلة ومقابلته لمذهب المعتزلة باعتبار انهم

وان قالوا ان العلم بالنظر ينشأ عنه العلم بالنتيجة لكن لا يقولون
انه علة فيه كما تقول الحكماء بمعنى ان النظر علة اثرت في معلولها
اي الذي هو العلم بالنتيجة فان قلت ان العلة عندهم تجب مقارنتها
للمعلول في الزمان مع ان النظر سابق على العلم بالنتيجة واجيب
بان العلة المؤثرة في العلم بالنتيجة هو التصديق بمقدمتي الدليل لا نفس
الدليل ولا شك ان ذلك التصديق مقارن للتصديق بالنتيجة
اذا علمت هذا فقول الشارح بمعنى ان النظر الخ فيه حذف مضاف
اي بمعنى ان التصديق بالنظر علة الخ فتأمل وهو الصحيح
الاولى ان يقول هو الاصح لاجل ان يفيد ان قول الاشعري ايضا صحيح
اذ تعبيره بصحيح يفيد ان كلام الاشعري فاسد مع انه صحيح ايضا
واستثنوا من ذلك النظر التذكري اعلم ان الانظار ثلاثة
تذكري وهو الذي تقدم ادراك له واسترجعته بعد نسيانه وذكري
وهو الذي تقدم لها ادراكه ثم غفلت عنه ولم تنسه واتاها من
غير استرجاع وابتدائي وهو الذي لم يتقدم للنفس ادراكه فوافقوا امام
الحرمين في الاولين وقالوا انهما مخلوقان لله والتلازم الواقع بين
العلم بذلك النظر والعلم بنتيجته عقلي دون الاخير فانهم قالوا انه
حاصل بقدرة العبد وتولد عنه العلم بنتيجته والربط بينه وبين
العلم بنتيجته عادي لكن قد يقال لهم ان مقتضى كون التذكري حصل
له نسيان ولم يرجع الا بمعاناة انه كالابتدائي واجاب اليوسي بانهم
لم يجعلوه تولديا نظرا لكونه تولد اولا فلا يتولد ثانيا وفيه ان
هذا لا ينتج كون التلازم عقليا لجواز كونه عاديا فقالوا فيه بقول الامام
اي امام الحرمين هذا هو المراد بالامام هنا وان كان المنصرف للامام
عند الاطلاق في هذا الفن الفخر الرازي وانما حملنا على امام الحرمين
لفظ

٢١

لفظ الامام لانه قد تقدم ذكره قريبا الضروري وهو كاشف للذكري
ومعنى كونه ضروريا انه يحصل ضرورة اي بغتة بدون اعمال فكر اصل
التولد الاضافة للبيان وقوله على سبيل التأثير اي واما القول بالتعليل
او التولد لا على سبيل التأثير بل بمعنى الربط العادي او الشرعي فليس
ذلك باطلا بل هو صحيح كقولهم العلة في حرمة الخمر اسكارها والعلة
في احراق الشيء اصابة النار له ولذا لو قيل احراق الثوب متولد من
اصابة النار له وحرمة الخمر متولد من اسكارها فلا مانع منه بالمعنى الذي
قلناه فقد علمت ان قول الشارح على سبيل التأثير راجع لكل من التولد
والتعليل لا على سبيل التأثير لا يكون باطلا ثم جرت العادة انهم
لا يعبرون بالتولد بمعنى الربط اي التسبب بخلاف العلة فان التعبير
بها عن الربط والتسبب العادي او الشرعي كثير فتأمل واما مذهب
السمنية عطف على محذوف اي وما ذكر من ان النظر يفيد العلم مطلقا
في الالهيات وغيرها هو مذهب اهل السنة واما الخ وحاصله ان
العقلاء قد اضطربوا في افادة النظر العلم قيل انه يفيده مطلقا وهو
مذهب جمهور المحققين وقيل لا مطلقا وهو مذهب السمنية وقيل
بالتفصيل فيفيده في غير الالهيات وهي ما لا تعلق لها بالاله ولا يفيده
فيها وهو مذهب المهندسين والسمنية قال العكاري بضم
السين وفتح الميم نسبة الى سمن كعمر اسم صنم طائفة من الاوائل
انكروا افادة النظر العلم وزعموا ان طريق افادته الحواس السمع والبصر
الخ وقيل السمنية بفتح السين واسكان الميم نسبة الى السمن وفي
اليوسي السمنية كقرنية قوم في الهند دهريون قائلون بالتناسخ
اي يقولون ان الحيوان اذا مات وخرجت روحه تنتقل لجسم اخر
اشرف من الاول او ادنى وهكذا ولا جنة ولا نار وذكر السيد في شرح

قوله العلم ح

قوله فمفهوم أن التولد والتعليل ح

الموافق انهم نسبة الى سومان اسم صنم كانوا يعبدونه للمانعين
افادة النظر اي المانعين افادة النظر العلم وقوله مطلقا
اي في الالهيات وغيرها واما افادته للظن فلا يمنعونها والمهندسين
جمع مهندس اي اصحاب الهندسة وهي علم يعرف به خواص المقادير
اعني الخط والسطح والجسم التعليمي وفائدته معرفة كمية مقادير
الاشيا المانعين افادته اي افادة النظر العلم في الالهيات
اي انهم يقولون ان النظر لا يفيد العلم بثبوت صفات الله
واما افادته الظن بها فلا يمنعونه وهم كفار لان ثبوت الوجود
لله وبقية الصفات لا يعلم بالحواس وانما يعلم بالنظر وهم
منكرون افادة النظر للعلم بالالهيات فلا يخفى فسادهما
اي لكون ذلك الفساد ضروريا واذا كان ضروريا فلا يحتاج لاقامة دليل
عليه فقوله وضرورة الخ تنبيه على ذلك لا دليل اذ الضروريات
قد ينبه عليها ازالة لما في بعض الاذهان من الخفا وضرورة العلم
الواو بمنزلة لام التعليل واضافة ضرورة للعلم من اضافة الصفة
للموصوف اي لان العلم الضروري الخ وهو تعليل بعدم خفاء
فساد القول بان النظر لا يفيد العلم مطلقا او في الالهيات فقط
وقوله بافادته اي النظر من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف
والاصل لان العلم الضروري بافادة النظر العلم وقوله المستفاد بالرفع نعت
للضرورة وقوله من التجربة اي من تجربة النظر اي اننا جربنا النظر مرارا
فوجدناه يفيد العلم ولا شك ان العلم المستفاد من التجربة ضروري اي
وانما كان فساد هذين المذهبين لا يخفى لعلمنا علما ضروريا ضرورته
طريقها التجربة لا الحواس ولا الاخبار بان النظر يفيد العلم ووجود
العلم الضروري بافادة النظر العلم كاف في الرد عليهما لان من انكر

الأمر

الأمر الضروري لا يلتفت اليه بل ينزل منزلة العدم لا يقال الخ هذا
وارد على كون العلم بافادة النظر العلم ضروريا وتقرير ذلك الاعتراض
ان يقال ان ذلك العلم ضروري اذ لو كان ضروريا لما اختلف فيه
العقلا لكن التالي باطل لان العقلا قد اختلفوا فيه فكذا المقدم
وهذا اي العلم بافادة النظر العلم لانا نقول الخ هذا منع
للشرطية وحاصله انا لا نسلم ان كل ضروري لا يقع فيه الاختلاف بل يقع
فيه واسم الاشارة في قوله لانا نقول ذلك اي عدم اختلاف العقلاء
وقوله لهذا اي ما ذكر من العلم بافادة النظر العلم الا من شارك في
السبب اي الا من خالط السبب وتلبس به ولو قال الا من باشر السبب
لكان اظهر والسبب في كون العلم بان النظر يفيد العلم ضروريا التجربة
والمباشرة فان من جرب النظر وباشره وجده مفيدا للعلم سوا كان النظر
في الالهيات او في غيرها لا يدركه ضرورة الاولى ان يقول لا يدركها
اعني الحلاوة الا من شارك في سببها ولعله ذكر الضمير نظرا الى ان الحلاوة
شيء مذوق كحلاوة هذا الطعام الخ مثلا الحلاوة لا يدرك
حلاوتها ويعلم بحلاوتها علما ضروريا الا من باشر سبب حلاوتها بان ذاقها
واما من لم يباشر ذوقها فلا يدرك حلاوتها فيمكن ان ينكر حلاوتها
العثور اي الاطلاع على النظر الصحيح المراد بالاطلاع عليه مباشرته والتلبس
به ولا شك ان كل من باشر النظر الصحيح افاد العلم بالمنظور فيه وقوله
المطلع الخ اي المؤدي والاوضح ان يقول بدله والسبب في مسئلتنا العثور
على النظر الصحيح وهو ما كان النظر فيه من الجهة الموصلة للمطلوب
لاجل ان يكون هذا بيانا للنظر الصحيح وحاصل ما في المقام ان النظر
اما صحيح او غير صحيح فالصحيح ما كان النظر فيه من جهة الدليل الموصلة
للمطلوب وغير الصحيح ما كان النظر فيه من جهة الدليل الغير الموصلة

للمطلوب مثلا العالم الذي هو الدليل له جهات الحدوث والتغير
والوجود والامكان فاذا اخطر ببالك الاستدلال على وجود المولى فنظرت
للعالم الذي هو الدليل من جهة كونه حادثا او ممكنا فان حملت تلك الجهة
على العالم ثم جعلتها موضوعا وحملت عليها المطلوب بان قلت
العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث موجود كان ذلك نظرا
صحيحا لانك نظرت في الدليل من الجهة الموصلة للمطلوب التي هي الحدوث
لانها تودي الى المطلوب الذي هو وجود الله سبحانه وتعـ واما لو نظرت
فيه من جهة وجوده او من كونه جواهر او اعراضا كان ذلك نظرا فاسدا
لان هذا لا يودي الى المطلوب فقول الشـ العثور على النظر الصحيح احترازا
من الفاسد وقوله المطلع على جهة الدليل صفة كاشفة لا مخصصة ثم
اعلم ان الدليل عند المناطقة هو القول المؤلف من قضايا يلزمها اذا
سلمت قول آخر واما عند الاصوليين فهو مفرد وهو ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه اي في جهته وحالة الى مطلوب خبري والمراد بجهته ما
يجعل حدا اوسطا عند التركيب فقول الشـ المطلع على وجه الدليل مراده
الدليل عند الاصوليين لانهم هم الذين يعبرون بوجه الدليل واما المناطقة
فلا يعبرون بل يعبرون عنه بالحد الوسط فان كان الحد الوسط موصلا
للمطلوب فالدليل صحيح والا فهو فاسد تامل وما احتج به المهندسيون
الخ حاصله انهم احتجوا على ان النظر لا يفيد العلم في الالهيات
اي لا العلم بالاحكام الثابتة للاله باحتجاجين الاول منهما تقريره
ان يقال حقيقة الاله يستحيل تصورها وكل ما يستحيل تصوره لا يدرك
اي لا يعلم بالنظر الحكم عليه ينتج ذات الله لا يدرك بالنظر الحكم
عليها والصغرى ظاهرة والكبرى دليلها ان الحكم على الشيء فرع عن
تصوره فقول الشـ ان الحكم الخ هذا في الحقيقة دليل الكبرى وقوله

وحقيقة

وحقيقة الاله الخ هذا هو الصغرى وقوله فلا يدرك الخ هو النتيجة
وحذف الكبرى للعلم بها من دليلها والمراد بالحكم في قوله لا يدرك بالنظر
الحكم عليها النسبة لثبوت الوجود الخ فلا العلم بالنظر ثبوت شيء لها
وبان اقرب الخ عطف على المعنى وان الباء بمعنى من وهذا احتجاج
ثان كما هو المتبادر من الشـ وتقرير هذا الاحتجاج الثاني ان يقال اقرب
الاشيا للانسان هويته ولم يكن النظر فيها مفيدا للعلم بها اذ لو كان
مفيدا العلم بها لما اختلف العقلا فيها واللازم باطل كذا الملزوم واذا
كان النظر لا يفيد العلم بما هو اقرب الاشيا للانسان وهو هويته
فلا يفيد العلم بما هو ابعد الاشيا اليه كذات الله وصفاته بالاولى اما
الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس
اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي هل هي عرض او جوهر مجرد او جزء
لا يتجزا او اجزاء سارية بالبدن ولم يحصل الجزم فيها بشيء هويته
هي الحقيقة والمراد بها هنا الروح ونسبت الى هو لانه يعبر به عنها وانما
اطلقت الهوية هنا على الروح لان هذا الكلام كلام المهندسين وهم يقولون
ان انا وهو انما يشار بهما الى الروح فقط بخلاف اهل السنة فانهم يقولون
انما يشار بهما للهيكل المخصوص المركب من روح وبدن على ما ياتي والحاصل
ان هوية الشيء ما به الشيء هو هو وهي ماهيته بقيد لان الماهية ان اعتبرت
بقيد التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقا بل يقال
ماهيتها وان اعتبرت مع قيد التشخص سميت هوية نسبة لهو لانهم
يعبرون عنها به فعلى هذا الهوية في الاصل عبارة عن الهيكل والمراد بها هنا
الروح فما ظنك بابعدها عن الاوهام وهو الذات العلية فلا يدرك
بالنظر ما يتعلق بها من الاحكام من باب اولى فممنوع اي لا يفيد
مدعاهم اما الاول اي اما منع الاستدلال بالاول فلان الحكم انما

يتوقف على تصور ما اي على تصور الطرفين تصورا ما وقوله لا على كمال
التصور اي لا على التصور الكامل الذي هو تصور الطرفين بذاتيا تهما اي
واذا كان الحكم انما يتوقف على التصور بوجه ما فح يدرك بالنظر الحكم
على الذات العلية لانها تتصور بوجه ما وحاصله انا نقول لهم قولكم
في الكبرى وكلما يستحيل تصوره لا يدرك بالنظر الحكم عليه ان كان المراد كل
ما يستحيل تصوره ولو بوجه ما لا يدرك بالنظر الحكم عليه فهذا مسلم
لكن الصغرى ح لا نسلم لان ذات الله تتصور بوجه ما وان كان المراد كل ما
يستحيل تصوره على وجه الكمال لا يدرك بالنظر الحكم عليه فنقول الصغرى
ح صحيحة والكبرى لا نسلم اذ الحكم انما يتوقف على تصور الشئ بوجه
ما فهذا المنع استفسار للكبرى هذا حاصل كلام الش وهو ظاهر تامل
واما الثاني فلا ينتج ظاهره واما منع الثاني فلا ينتج وهو لا يصح
فالاولى ان يقال واما ذات الثاني الخ واما الاحتجاج بالثاني فلا ينتج
امتناع افادة النظر العلم الذي هو مدعاهم وانما ينتج ان افادة النظر
للعلم عسر لان الوهم يلابس العقل الى آخر ما ذكر الشارح هذا كلامه وقوله
وهو اي العسر مسلم قد يقال لهذا الرد فيه نظر لانه يفيد ان النظر في
ذات الاله يفيد العلم بحقيقتها لكن ذلك العلم عسر فقط وليس كذلك
بل ذاك مستحيل وح فهذا المنع لا يتم بركن الحقيقة قوله وبان اقرب
الاشيا دليل للصغرى في الاحتجاج الاول والاصل حقيقة الاله يستحيل
تصورها لان اقرب الاشيا للانسان هويته لا تدرك حقيقتها فلتكن
ذات الاله لا تدرك حقيقتها من باب بالاولى وكل ما يستحيل تصوره لا يعلم بالعقل
الحكم عليه لان الحكم على الشئ فرع عن تصوره واذا كان هذا الاحتجاج الثاني
في الش في الحقيقة علة للصغرى في الدليل الاول فما اجيب به عن الاحتجاج
الاول جواب عن الثاني ويكون ما صنعه الش من جعل قوله وبان اقرب
الخ

الخ دليلا ثانيا لمدعاهم غير مناسب بل المناسب جعله علة لصغرى
ما قبله لان الوهم يلابس العقل في ماخذه اي ان الوهم يعارض العقل
في ماخذه والمراد بماخذه هنا القضايا الذي يستنتج ويأخذ منها ما يحكم به
مثلا الحية اذا رأيتها العقل يقول انها دويبة يحركها القضا والقدر وكل
ما كان كذلك فلا يضر فهي لا تضر فيحكم بعدم الانزعاج منها وانها ليس
بها ضرر ولا نفع وانما الضار والنافع هو الله تعالى والوهم ينازع العقل
في تلك القضايا فيحكم بالانزعاج منها بحيث يقول هذا ثعبان وكل ثعبان
يضر ينتج ان هذا الثعبان مضر فالوهم قد عارض العقل في القضايا التي
استنتج منها ما حكم به فان قولنا الحية دويبة يحركها القضا والقدر الخ
قضايا استنتج العقل منها عدم الهروب من الحية وقد عارضه الوهم
بان المتعارف ان من لدغته يموت فحكم بالانزعاج والهروب منها
والباطل يشاكل الخ وذلك كقول اهل السنة الله موجود وكل موجود يصح ان
يرى فالله يصح ان يرى وكقول المعتزلة الله ليس في جهة وكل ما كان كذلك
لا يرى فالكبرى باطلة فانها نشأت عن الوهم لان الوهم انما يحكم بما جرت
به العادة فهي باطلة اذ الوهم ملابس الخ هذا علة لقوله عسر اي لانه اذا كان
الباطل يشاكل الحق والوهم يلابس العقل يتعسر ادراك الصواب من الخطأ
فلهذا كان النظر يفيد العلم بعسر يشاكل الحق في مباحثه اي في قضاياه
اي في القضايا الموصلة اليه من حيث ان كلا من الباطل كدعوى المعتزلة
ان الله لا يرى والحق كدعوى اهل السنة ان الله يرى القضايا الموصلة
له على صورة قياس ينتج فالذي لا يعرف يقول ان كلا دليل والعارف
يقول ان ما قاله اهل السنة دليل وما قاله المعتزلة شبهة لبطلان الكبرى
لان بعض ما ليس في جهة يرى مثل كرة العالم ومنع بالبنا للمفعول
معطوف على كان اهل الحق والمراد باهل الحق من سلم من الزلق في الوهميات

ولم يلابس الوهم عقله فى ماخذه الخ و المانع اهل القرن الثالث
و المراد بهذا العلم علم الكلام على الضروري اي الواجب الذى لابد منه
على كل عاقل وهو معرفة الله ولو بدليل اجمالي وقوله عن الاذكيا بيان
للافراد والاذكيا جمع ذكى من الذكا أو هو حدة العقل ثم اختلف
القائلون بافادته اي بافادة النظر للعلم هل العلم بالنتيجة
اي هل التصديق بالنتيجة يعقب التصديق بوجه الدليل ولا يجتمع معه
فى الزمن فعلى هذا القول التصديق بحدوث العالم يعقب التصديق
بالتغير وهذا القول مبنى على ان وجه الدليل جزء من النظر لان النظر
مضاد للنتيجة فيكون وجه الدليل مضادا للنتيجة لانه جزء المضاد
وجزء المضاد للشئ مضاد لذلك الشئ من حيث انه جزء له وح فالعلم
بوجه الدليل مضاد للعلم بالنتيجة وحيث كانا متضادين فلا يعقل
ان يجتمع معه فى آن واحد فوجب اذاً ان يعقب العلم بالنتيجة العلم
بوجه الدليل ام يحصل اى العلم بالنتيجة معه اي مع العلم بوجه الدليل
وعليه اي على ان العلم بالنتيجة يحصل مصاحبا للعلم بوجه الدليل
وقوله فهل بعلم اي فهل النتيجة والعلم الحاصلان دفعة بعلم واحد الخ وبهذا
اندفع ما فى ظاهر العبارة من الحزازة وبيانها ان قوله وعليه اى على ان
العلم بالنتيجة يحصل مع العلم بوجه الدليل فهل بعلم واحد اى فهل يحصل
ذلك العلم المتعلق بالنتيجة و العلم بوجه الدليل المتصاحبين في الوجود
بعلم واحد او بعلمين فظاهره ان العلم يحصل بعلم ولا معنى له فتامل
فهل بعلم واحد هذا القول مبنى على ان النتيجة ووجه الدليل شئ واحد
والمتعلق بهما واحد علم واحد وهذا خلاف الصواب اذ الحق انهما شيآن
وح فليكن المتعلق بهما علمان والحاصل انه وقع خلاف هل وجه الدليل عين
المدلول اعنى النتيجة أو غيره وعلى هذا الخلاف يتفرع انه يتعلق بهما علم واحد

والوجه ٢٧

أو

او علمان فان جرينا على انه عينه فعلم واحد يتعلق بهما وان جرينا على انه غيره
وهو الحق الذى لا مرية فيه فعلمان تتعلقان بهما ثم ان هذان العلمان ان قلنا
بان وجه الدليل من جملة النظر تعاقبا والا تقارنا وقوله ثم اختلف الخ
ثم للترتيب الاخبارى اى ثم اخبرك بانه اختلف الخ بعدما اخبرتك
بالخلاف فى افادة النظر العلم وزعم ابن سينا هذا فائدة جديدة وليس
معا بلا لما تقدم ثم ان التعبير بالزعم يقتضى انه غير حق لان الزعم مطية الكذب
وهو ينافيه ما يأتى عن شرف الدين ان ذلك حق فهذا شبه تدافع وليس
تدافعا حقيقيا لان زعم يأتى بمعنى قال كما هنا وح فالمنافاة انما هي
بحسب الظاهر ان حصول العلمين بالمقدمتين اي ان التصديق بهما
فالمراد بحصول العلم بالمقدمتين ~~اي ان~~ التصديق بهما ~~فالمراد بحصول~~
العلم بالمقدمتين ~~التصديق بهما~~ وقوله فى حصول النتيجة اي فى التصديق
بها وهو التفطن لاندراج الخ اى وهو التصديق بذلك الاندراج وقوله
لاندراج الصغري اي لاندراج موضوع الصغري تحت موضوع الكبري والحاصل
ان التصديق بالمقدمتين ليس كافيا فى التصديق بالنتيجة بل لابد من التصديق
باندراج موضوع الصغري تحت موضوع الكبري حتى يتفطن الى ان هذه
البغلة كان الاولى حذف البغلة لان المندرج هو موضوع الصغري الا ان
يقال ان قوله البغلة بدل من اسم الاشارة لا بيان للمحمول فى الصغري من
افراد الكلية اي من افراد موضوع القضية الكلية ففى الكلام حذف مضاف
اذ ليست البغلة من افراد نفس القضية الكلية ليلزم الحكم على الفرد
اي على هذا الفرد المعين قوله قال شريف الدين ابن التلمساني هو المسمي
بالفهري بكسر الفا عند علما الكلام وكان شافعي المذهب ولد بمصر واما
والده فكان مالكيا والتلمساني بكسر اللام وسكون الميم نسبة لتلمسان
بكسر اللام وسكون الميم وكل مسكر حرام اي شربه حرام وقوله لم يندرج

النبيذ في الحرمة اي لم يندرج شرب النبيذ في الحرمة اي لم يتصف شربه بالحرمة
الا من حيث الخ فقد تسامح ابن التلمساني في التعبير حيث جعل النبيذ مندرجا
في نفس الحرمة والحاصل ان المراد بالاندراج الاتصاف وفي الكذب حذف
مضاف كما علمت الا من حيث اي الا من اجل انه فرد وقوله فلا بد
من التفطن له اي لذلك الاندراج الا انه اي كون النبيذ فردا من افراد
المسكر وقوله موجود في ضمن العلم بان هذا الترتيب منتج اي موجود في
ضمن متعلق العلم اعني المقدمتين والاندراج فالتفطن موجود ضمنا فيكون
ابن سينا صرح بما يعلم ضمنا وح فلا اعتراض على من لم يصرح بذلك من
الائمة فقوله الا انه معلوم الخ ليس اعتراضا على ابن سينا بل هو اعتذار
عن من لم يصرح به من الائمة ويحتمل ان الضمير في قوله الا انه راجع للتفطن
اي التفطن للاندراج معلوم في ضمن الخ اي اننا اذا علمنا ان قولنا النبيذ
مسكر وكل مسكر حرام ترتيب منتج تضمن علمنا بذلك التصديق بكون النبيذ
فردا من افراد المسكر وكذا يقال في كل قياس وعلى هذا فلا تأويل في قوله في
ضمن العلم عن ذلك اي للاندراج والاولى عنه لان المحل للمضمر لتقدم
مرجعه الذي هو الاندراج ويحتمل ان يقال ان قوله عن ذلك اي عن التفطن
للاندراج وقوله على هذا الوجه اي على انه ترتيب منتج اي واما اذا ذكر
لا على هذا الوجه بل لوحظ انهما قضيتان فقط كان الذهن خاليا
عن التفطن للاندراج قلت هذا كلام المص والقصد بهذا الكلام
تقوية الكلام الذي قبل اعني كلام ابن سينا فهو تقوية ثانية والمناسب
اسقاط قوله قلت لان القول لصاحب الطوالع لا له خلافا لظاهر
التعبير بقلت تامل كذا قال العكاري والظاهر انه لا وجه لذلك
والضمير في عبارته لمؤلف الطوالع وهو البيضاوي ولو قال وعبارة
الطوالع من غير ضمير كان احسن لان قوله وعبارته توهم ان الضمير لشرف

الدين



الدين ابن التلمساني وليس كذلك من ملاحظة الترتيب اي بان
يلاحظ ان الصغرى متقدمة على الكبرى وقوله والهيئة اي الحاصلة من
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ومن كون الحد الوسط محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى وعكسه مثلا والا لما تفاوتت اي والا نقل انه لا
بد من ملاحظة ما ذكر من الترتيب والهيئة لما تفاوتت الاشكال
في جلاء الانتاج وخفائه اي مع ان الشكل الاول اجلا ويليه الثاني ثم الثالث
ثم الرابع والمراد لما تفاوتت عند الناظر لا في الواقع لان تفاوتها في
الواقع لا يتوقف على ذلك وبعد هذا فعبارة الطوالع ليس فيها تعرض
للاندراج المذكور وح فلا يناسب الاتيان بها تقوية لكلام ابن سينا
الا ان يقال ان ملاحظة الترتيب والهيئة يستلزم ملاحظة الاندراج
لانه اذا التفت الى ان هذه صغرى وهذه كبرى فقد تفطن للاندراج
لان شان الصغرى ان يأتيها الحكم من اندراج موضوعها في موضوع الكبرى
وح فظهر صحة الاتيان بهذا الكلام للتقوية لكن انت خبير بان المحقق
للتفاوت في الجلا انما هو الهيئة فقط لا هي مع الترتيب خلافا لظاهره
لما علمت ان المراد بالترتيب جعل الصغرى قبل الكبرى وهذا القدر
موجود في كل الاشكال وان قوله في جلاء الانتاج ظاهره ان كل شكل فيه
جلا وخفا وليس كذلك بل الاول جلي فقط والرابع خفي فقط واما
الثاني والثالث ففي كل منهما جلا باعتبار وخفا باعتبار فالثاني فيه
خفا بالنسبة للاول وجلا باعتبار الثالث فيه جلا باعتبار الرابع
وخفا باعتبار الثاني انتهى كلام الطوالع هذا كله اي ما ذكر من ان
النظر يفيد العلم في المنظور فيه مطلقا او لا يفيد مطلقا او لا يفيد في الالهيات
في النظر الصحيح فالاشارة راجعة الى ما تضمنه البحث السابق من
قوله وحقيقة النظر الخ اما الفاسد اي اما النظر الفاسد

واعلم ان فساد النظر اما لعدم تمامه واما لفساد نظمه واما لفساد مادته
فالنظر الفاسد له انواع ثلاثة وقد تعرض الش لحكمها   فان كان لعدم تمامه
اي فان كان فساده لعدم تمامه بان لم يذكر بعض مقدماته كالكبري
اما لموت اوجنون اونسيان اوذهول اوتركها اختيارا بان قال العالم
متغير فقط وترك الكبري اعني وكل متغير حادث كواحد مما ذكر والفرض
ان الصغري لم تذكر علة لشيء والاكان النظر مذكورا ضمنا كما لو قلت
العالم حادث لانه متغير هذا وقد اعترض على الش بانه اذا لم يتم فلا
يقال له نظر بل بعض نظر فالاولى ان يقصر الفساد على الخلل الذي
في هيئته او مادته الا ان يقال جعله نظرا بحسب ما اراد المتكلم فانه
اراد ابتداء النظر فلما اتى ببعض المقدمات عرض له ما يمنعه من التمام
وكذلك لفساد نظمه اي ولذلك اذا كان فساده لفساد نظمه اي
هيئته وصورته فلا يستلزم شيئا اتفاقا هذا مقتضى كلامه ولكن هذا
خلاف الصواب اذ الحق ان فساد نظمه كفساد مادته في الخلاف في هذه
الحالة بالاستلزام وعدمه فقد نقل السعد والعضد الخلاف فيه لكن
المص تبع في نقله الاتفاق فيه ما للفهري في شرحه على الارشاد
كالاستدلال بالجزئيين وذلك نحو بعض الانسان حيوان وبعض الحيوان
فرس فالنتيجة وهي بعض الانسان فرس كاذبة فلو قلت بدل الكبري
وبعض الحيوان ناطق كانت النتيجة صادقة فالقياس اذا كان مركبا من
جزئيتين لم يطرد صدق نتيجته وعدم اطراد صدقها دليل على عقمه
وعدم استلزامه لشيء   او سالبتين نحو لا شيء من الانسان بفرس
ولا شيء من الفرس بناطق فالنتيجة وهي لا شيء من الانسان بناطق كاذبة
ولو قلت بدل الكبري ولا شيء من الفرس بحجر كانت النتيجة هي ولا شيء
من الانسان بحجر صادقة فالقياس اذا كان مركبا من سالبتين لم يطرد
صدق

كالاستدلال

صدق نتيجته وعدم الاطراد دليل على عقمه وعدم استلزامه لشيء
وان كان لخلل اي وان كان فساد الدليل لخلل في مادته بان كانت المقدمتان
كاذبتين او احداهما كاذبة وقوله فقولان اي باستلزامه لشيء معين وعدم
استلزامه لشيء معين   انه لا يستلزم الجهل اي الباطل اي لا يستلزم النتيجة
الباطلة بل تارة ينتج الباطل وتارة لا وذلك نحو كل انسان ما ناطق
فالنتيجة وهي كل انسان ناطق صادقة والمقدمتان كاذبتان ولو قلت
بدل الكبري وكل ما فرس فالنتيجة كاذبة والمقدمتان في القياسين كاذبتان
ومثال ما اذا كانت احداهما صادقة كل انسان حيوان وكل حيوان فرس
فنتيجته كل انسان فرس كاذبة ولو قلت كل انسان حيوان وكل حيوان ناطق
كانت النتيجة صادقة   وهو راي المنطقيين اي فنتيجته دائما
كاذبة عندهم كذا قال الش واعترض بان المناطقة لا يسعهم القول بذلك
مع كون الواقع ان القياس الفاسد لمادته تارة يكون نتيجته صادقة وتارة
كاذبة وح فما معنى قول الش او يستلزمه وهو راي المنطقيين وحاصل
الجواب ان قوله مشهورهما انه لا يستلزم الجهل اي ولا غيره وقوله وقيل يستلزمه
اي في بعض الاوقات اي وقد يستلزم الصدق في بعض آخر فالنزاع انما
هو في الاستلزام وعدمه فالمتكلمون يقولون انه لا يستلزم شيئا لا
لاضطراب نتيجته واضطرابها دليل على عقمه وعدم استلزامه لشيء
والمنطقيون يقولون باستلزامه شيئا آخر تارة يكون صادقا وتارة يكون
كاذبا وذلك لانهم عرفوا القياس الذي هو النظر بانه ما تالف من
مقدمتين متى سلمتا لزمهما قول آخر فزادوا متى سلمتا لادخال ما لو
كانت المقدمتان فاسدتين او احداهما وقولهم لزمهما قول آخر
اي اعم من ان يكون صادقا او كاذبا   ما احتج به المتكلمون اي على عدم
استلزام الدليل الفاسد المادة للباطل ولا لغيره وحاصله اننا

ودكلها مما الحق

وجدنا فاسد المادة تارة يستلزم الجهل وتارة يستلزم الشك وتارة
لا يستلزم شيئا أصلا فله ثلاثة أحوال مختلفة وما اختلف حاله لا يرتبط
بشيء معين وح فلا يصح القول بانه يستلزم الجهل من اختلاف الشبهة
الخ بيان لما احتج به والشبهة هي النظر الفاسد المادة وذلك نحو قول
الفلاسفة العالم معلول لعلة قديمة وكل ما هو كذلك فهو قديم ينتج العالم
قديم ان الناظر فيها ابتداء اى قبل النظر في غيرها وقوله والناظر
فيها بعد العلم اى بحدوث العالم بالدليل وهو العالم متغير وكل متغير
حادث لانقوده الى شيء اي لما تقرر عنده من العلم بحدوث العالم من
الدليل الذي نظر فيه أولا والناظر فيها عقيب نظره في شبهة
أخرى وذلك كان ينظر في شبهة اولا وهي الاله موجود وكل موجود
جسم ثم ينظر ثانيا في شبهة اخرى كالاله علم وكل علم معنى فيحصل له ح
الشك في ان الاله هل هو جسم او معنى لان قوله على النقيض اي على المنافي
لما دلت عليه الاخرى لم يرتبط بشيء اي معين وح فما اختلفت مادته
لا يستلزم الجهل فغير مسلم خبر عما في قوله وما احتج به وقرن الخبر بالفاء
لشبهه بالشرط في العموم ان لازمها على الحقيقة الجهل اي في الاحوال
الثلاثة اما استلزامها للجهل فيما اذا نظر فيها ابتدا فظاهر ولذا تركه
الش واما استلزامها للجهل اذا نظر فيها بعد ان نظر في الدليل وحصل
له العلم وكذلك استلزامها للجهل اذا نظر فيها بعد ان نظر في شبهة
أخرى فلما كان خفيا اشار الش لبيانه بقوله وانما انتفى الخ لا لعدم الربط
اي لا لعدم حصول العلم منه بالربط بل العلم بالربط حاصل فالعالم يعتقد
ان الشبهة منتجة للجهل غاية الامر انه لا يعتقد صدق تلك النتيجة
لحصول العلم عنده بضدها لان الامران المتضادان لا ياتي التصديق
بهما فقوله لا لعدم الربط بينهما عطف على قوله للعلم بضدها
وفي

وفي بعض النسخ لا العلم بالربط بينهما وهو عطف على فاعل انتفى عنه
اعتقاد صدق النتيجة لما ذكر ولم ينتف العلم بالربط بينهما اي بين
الشبهة والنتيجة بل هما مرتبطان ويعلم انها نتيجة ولكن لم يعتقد صدقها
للعلم بضدها وكذلك الناظر فيها الخ اي ومثل الناظر فيها بعد العلم في
كون المنفي عنه انما هو اعتقاد صدق النتيجة في نفسها لا العلم بالربط بينهما
الناظر فيها عقب النظر في شبهة اخرى فالمنفي عنه اعتقاد صدق نتيجتها
في نفسها لما تقدم له من النظر في الشبهة الاولى لا العلم بالربط بينهما
وحاصله ان كلا من الشبهتين منتجة للجهل ومستلزمة له والناظر عالم
بالربط بين كل شبهة وبين الجهل الذي انتجه والمنفي عنه اعتقاد الصدق
بسبب الشك الحاصل من تعارض الشبهتين وليس شكه من مجرد الشبهة
اي لان الشبهة لا تنتج الشك وانما تنتج الجهل فكل شبهة انما انتجت
الجهل فقوله وليس الخ تعليل لما قبله بل من تعارض الشبهتين اي
فهو جازم بالربط وغاية ما هناك انه يعتقد عدم صدق احدهما فكل شبهة
انما انتجت الجهل وعدم جزمه باحد الجهلين لتعارضهما فقط وهو في الحقيقة
الخ هذا اضراب ابطالي ظاهر وذلك لان ما مر يفيد ان الناظر في شبهة
بعد اخرى عنده شك الا ان ذلك الشك انما هو من تعارض ما انتجه
الشبهتين ثم اضرب عن ذلك بما محصله انه ليس في الحقيقة عند ذلك
الناظر في الشبهتين شك وانما الحاصل عنده تعاقب رايين اي معتقدين
فقول الش وهو في الحقيقة اي بل ذلك الشك في الحقيقة تعاقب الخ
ثم ان في كلامه استخداما حيث رجع الضمير في قوله وهو في الحقيقة الى الشك
لكن لا بالمعنى الاول بل بمعنى الامر الحاصل عنده وح فالمعنى بل ذلك الامر
الحاصل عند ذلك الناظر تعاقب رايين اي معتقدين لا انه شك تامل
تعاقب رايين اي حدوث راي بعد راي آخر وليس عنده شك

لأن الذى حصل له أولا رأى فجزم به ثم حصل له رأى آخر فجزم به بعد أن
كان جازما بالأول وكلا الأمرين باطل لان الشبهة انما تنتج الجهل
كما مر هذا محصل كلامه وقد يقال عليه انا لا نسلم ان الناظر في شبهة بعد نظره
في اخري الحاصل عنده دائما تعاقب رأيين بل الحاصل عنده تارة يكون
تعاقب رايين وذلك اذا ذهب الاول وخلفه الثاني وتارة يكون
شكا وذلك اذا طرأ الثانى على الأول فى وقت واحد فيجتمع مقتضى
الأول ومقتضى الثاني فيتردد فى مقتضى الاول مع مقتضى الثانى وح فيكون
الحاصل عنده شكا تأمل   وما احتجوا به ايضا اى وما احتج به المتكلمون
أيضا على ان فاسد المادة لا يستلزم الجهل   من ان الشبهة التى هي
القياس الفاسد لمادته او لصورته لكن مرادنا هنا الفاسد لمادته
لو كان الارتباط بعقد معين اى باعتقاد معين اي بمعتقد معين وهو
الباطل وسماه عقدا لانه يعتقد   والتالى باطل اى فالمقدم مثله اى
لها ارتباطا بعقد معين باطل   لان حقيقة الخ هذا دليل للاستثنائية
وليست بدليل اى لكون المقدمات كاذبة   فلا يلزم خبر عن منفي
قوله وما احتجوا به وقرن الخبر بالفاء لشبهه بالشرط فى العموم على ما مر وعبر
هنا بنفي اللزوم لجريان الخصم على اللزوم فى الاستدلال وعبر فيما سبق
بغير مسلم لعدم جريان الخصم على اللزوم فكل واحد من التعبيرين مناسب
لمقامه وحاصل منع ذلك الاحتجاج انا لا نسلم الملازمة الدالة عليها الشرطية
لم لا يجوز ان تكون الشبهة مرتبطة بعقد معين ولم تكن دليلا اذ الامران المختلفان
قد يشتركان في أمر واشتراكهما لا يخرجهما عن كونهما متباينان فالانسان
والفرس يشتركان فى الحيوانية وفى نفي الحجرية عنهما ومع ذلك هما متنافيان ولذلك
نقول هنا الدليل والشبهة متباينان ولا ينافى ذلك اشتراكهما فى الارتباط
بعقد معين لا يوجب اتحادهما وح فلا يلزم من ارتباط الشبهة بعقد

فارتباطهما بعقد معين م

معين

معين ان تكون دليلا فقوله لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللزوم
اي الثبوتية والسلبية اى وحيث جاز اشتراك المختلفات فى بعض الأمور
فلا يلزم من ارتباط الشبهة بعقد معين ان تكون دليلا لجواز اختلافهما
بكون الدليل مقدماته صادقة والشبهة مقدماتها كاذبة   فان الدليل
الخ علة للمحذوف اي والشبهة والدليل مختلفان لان الدليل الخ   وان اشتركا
فى صورة النظم الاولى ان يقول وان اشتركا فى الدلالة على عقد معين ليناسب
ما سبق وقوله بان مقدمات الدليل متعلق بقوله يفارق وقوله ضرورية
الخ الاولى ان يقول بان مقدمات الدليل صادقة ومقدمات الشبهة كاذبة
ليناسب ما سبق   والشبهة ليست كذلك اى وح فلا يلزم من ارتباطها
بعقد معين ان تكون دليلا فتأمل   واعلم ان للنظر فى الشيء الخ اعلم أن
قولنا العالم متغير وكل متغير حادث منتج لحدوث العالم وان قول الفلاسفة
العالم معلول بعلة قديمة وكل ما كان كذلك فهو قديم منتج لقدم العالم فخالي
الذهن اذا وفقه الله تع لنظر اي حرك نفسه فى تحصيل مقدمتى الدليل الموصل لحدوث
العالم واذا لم يوفقه نظر فى الشبهة الموصلة لقدمه وادراك حدوث العالم الذي
انتجه الدليل يسمى علما لانه اعتقاد مطابق للواقع ناشئ عن دليل وادراك
قدم العالم الذي انتجته الشبهة يسمى جهلا مركبا لانه ادراك للشيء على خلاف
ما هو عليه فى الواقع   اذا علمت هذا فنقول الش اعلم ان النظر فى الشيء مصدوق
الشيء حدوث العالم الذي تعلق العلم به وقدمه الذي تعلق الجهل به اي الاعتقاد
غير المطابق وقضية كلام الش ح ان النظر تعلق بقدم العالم او بحدوثه مع
انه انما تعلق بالدليل او بالشبهة الموصلة لذلك لانه انما حرك نفسه فى مقدمات
كل والنظر هو حركة النفس فى المعقولات اعنى المقدمات او ترتيب امور معلومة
الخ اللهم الا ان تجعل في فى قوله ان للنظر فى الشيء سببية وح   فالمعنى
اعلم ان للنظر الحاصل بسبب الشيء او من أجله اضدادا الخ او الكلام على حذف

مضاف اي ان النظر في شأن الشيء وقوله كل ما يوجب احضار المنظور
فيه اي احضار المنظور بسببه او المراد احضار المنظور في شأنه لان
المنظور فيه هو نفس الدليل لان النظر يتعلق به والمنظور بسببه هو المطلوب
لحدوث العالم وقوله بعد ذلك كالعلم به اي كالعلم بالمنظور لاجله وبسببه
او كالعلم بالمنظور في شأنه فالعلم بالحدوث يضاد النظر في الدليل الموصل
له وقوله كالعلم به مثال لمضاد النظر الخاص به وهذا بالنسبة للدليل
القائل العالم متغير الخ وقوله والجهل به اي الجهل بالمنظور فيه شأنه اعني
اعتقاد القدم فهو يضاد النظر في الشبهة الموصلة له لانها دليل بحسب
اعتقاد الناظر فيها واعتقاد نتيجتها علم بحسب اعتقاده وان كان في
الواقع جهلا وقول الش وكالجهل به هذا بالنسبة للشبهة القائلة العالم
معلول بعلة قديمة الخ وانما كان ما ذكر من العلم بالحدوث واعتقاد
القدم منافيا للمنظور لان النظر لاجل تحصيل فيقتضي انعدامه عن النظر
والا كان النظر طلبا لتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال وطلبه عبث
والحاصل ان النظر في الدليل الحقيقي يضاد العلم واذا كان العلم يضاده
وينافيه فلا يجامعه بل انما يحصل عقبه والنظر في الدليل بحسب الاعتقاد
بان كان شبهة في الواقع يضاد الجهل المركب في الواقع وان كان علما بحسب
اعتقاد الناظر في تلك الشبهة كل ما يوجب احضار الخ هذا ضابط
للاضداد الخاصة لا تعريف لها لانه للحقائق وكل تنافيها لانها للافراد واعترض
قوله كل ما يوجب الخ بانه يقتضي ان كل واحد من هذه الاضداد مؤثر
في احتضار المنظور فيه بالبال مع ان اهل السنة يقولون لا مؤثر في شيء
من الاشيا غير الله وح فلا يصح التعبير بيوجب واجيب بان المراد
بالايجاب الاستلزام اي كل امر يستلزم احضار المنظور فيه بالبال والمراد
بالمنظور فيه المنظور لاجله وبسببه كما علمت كالعلم مثال لقوله كلما

يوجب

يوجب الخ فعلمي بحدوث العالم يوجب اخطار الحدوث الذي وقع
النظر بسببه بالبال واعترض بان الشخص العالم بالحدوث حال اكله
او تكلمه بشيء عنده علم بالحدوث اي صفة وجودية قائمة به ومع ذلك
لم يخطر بباله الحدوث وح فقول الش يوجب اي يستلزم اخطار
المنظور فيه بالبال اي عدم انفكاك حضوره بالبال لا يسلم بل هو منفك
واجيب بان في الكلام حذف مضاف اي ما يستلزم جواز احضار
الخ وقوله الآتي في العامة ما لا يخطر اي ما لا يجوز ان يخطر معه المنظور
فيه بالبال والمراد بالبال القلب بمعنى النفس اعني المركب
اي واما البسيط فلا ينافي النظر بل يجامعه واعترض بان الجهل متى
اطلق انصرف في عرف المتكلمين للمركب الذي هو ادراك الشيء على خلاف
ما هو عليه وح فاطلاقه على البسيط الذي هو عدم تصور الشيء اصلا مجاز
فالمناسب اسقاط هذه العناية لان اللفظ اذا اطلق انما يحمل على
الحقيقة ولا يحمل على المجاز الا لقرينة ولا قرينة هنا وقد يجاب بانه
اتى بتلك العناية بناء على القول بان لفظ الجهل مشترك بين البسيط والمركب
لكان تحصيل الحاصل ظاهره لكان النظر تحصيل الحاصل وهو
لا يصح اذ تحصيل الحاصل غير النظر وقد يجاب بان في الكلام حذف
مضاف والتقدير لكان ذا تحصيل الحاصل اي انه لو نظر فيهما لكان
النظر فيه طلبا لتحصيل الحاصل اي لكان الشخص طالبا لتحصيل الحاصل
بهذا النظر وتحصيل الحاصل محال وطلبه عبث لا يليق بعاقل وح فقد
ثبت ان العلم بالشيء مضاد للنظر المحصل لذلك العلم اي مناف له
لا يمكن اجتماعه معه في وقت واحد بل لا يحصل العلم بالنتيجة الا بعد النظر
قالوا الخ جواب عما يقال كيف يكون النظر مضادا للعلم مع ان
العالم بالشيء ينظر فيه مع كونه عالما به مثلا هذا يجب البعد عنه لانه نمام

وكل نمام يجب البعد عنه ولانه زان وكل زان يجب البعد عنه ولانه سارق
وكل سارق يجب البعد عنه فنحن نعلم من الدليل الاول انه يجب البعد عنه
فمقتضاه منع النظر في الدليل الثاني والثالث لما فيه من طلب تحصيل
الحاصل مع انه صحيح وان كان العالم بالشئ ينظر فيه مع كونه عالما به
فاين التضاد وحاصل الجواب ما اشار اليه بقوله قالوا الخ فقوله
ونظر العالم اي ولو بجب الاعتقاد ليشمل الجاهل وقوله في دليل آخر اي
كنظر العالم بوجوب البعد عن هذا في الدليل الثاني والثالث.
ونظر العالم في دليل آخر انما هو لاختبار دلالته اي دلالة الدليل
الآخر اي هل يستلزم تلك النتيجة العالم بها اولا لكن اعترض هذا
الجواب بان مقتضاه ان المطلوب من الدليل الثاني انما هو الاختبار
والمطلوب من الدليل لا بد ان يكون مثبوتا في المقدمتين اللتين تركب
منهما الدليل وبالضرورة ان الاختبار الذي هو فعل الفاعل لا يكون
مثبوتا فيهما فالاولى في الجواب ان يقال ان الناظر حين ينظر في الدليل
الثاني يغيب العلم الحاصل عن الدليل الاول عن ذهنه لاشتغال
النفس بغيره وهو الدليل الثاني والمراد بغيبته عنه ذهوله وهذا لا يوجب
اعتقاد نقيضه حتى يلزم ان الناظر في دليل الوحدانية بعد معرفتها
يكون غير موحد حين النظر ولاجل هذا الاعتراض ساق الشارح الجواب
الذي ذكره على وجه التبري كذا اعترض بعض ارباب الحواشي واجاب
بما سمعت لكن قد يقال عليه ان من المعلوم ان المطلوب للجاهل
الاستدلال على حدوث العالم فحيث كان المطلوب لا بد وان يكون
مثبوتا في مقدمتي الدليل يلزم ان يكون الاستدلال الذي هو اقامة
الدليل مثبوتا فيهما وهو باطل فتامل   لا للاستدلال به اي لا لاجل
تحصيل العلم ولو قال لاختبار دلالته لا لتحصيل العلم به لكان اوضح
واداد

وافاد الشارح بقوله لا للاستدلال به ان الحصر اضافي فلا ينافي انه يؤتي النظر
للعالم لغرض آخر غير اختبار دلالته كما اذا ذلك الغرض على الناظر كزيادة الاطمئنان
بتعاضد الادلة او الى التعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول لاجتماع
الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة في
قبول اليقين فربما يحصل اليقين لبعض من دليل ولبعض آخر من دليل آخر
وربما يحصل من الاجتماع   وكالشك فيه عطف على قوله كالعلم به والفاء في
قوله فيه للسببية اي وكالشك في المنظور بسبب ومن اجله وهو حدوث
العالم وقوله والظن اي للمنظور بسبب لحدوث العالم وقوله والوهم اي للمنظور
بسببه كالحدوث المذكور وتوضيح كون هذه مضادة للنظر ان الناظر
اذا نظر في دليل حدوث العالم اي حرك نفسه في تحصيل مقدمتي الدليل
فانما يخطر بباله على طريق التصور الحدوث ولا يصدق به الا بعد تمام النظر
فيكون من لوازم النظر عدم خطور الطرف الثاني المقابل للحدوث ولا يخفى
ان الظان والشاك والواهم كل منهم يخطر بباله الطرفان فيكون خطور
الطرف الآخر من لوازم الشك والظن والوهم فيكون لازم النظر منافيا
للازم كل من الشك والظن والوهم وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات
وهو النظر وكل من الشك والظن والوهم فقوله لانه اي الناظر وهذا بيان
لوجه التضاد بين النظر وبين ما ذكر وقوله اذا نظر في طرف اي بسبب طرف
كالحدوث وقوله لم يخطر بباله اي ببال الناظر وقوله الطرف الآخر اي الذي هو
العدم اي وهذه الثلاثة من لوازمها خطور الطرفين بالبال فهذه الثلاثة
لوازمها منافية للازم النظر وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات
هذا تمام البيان فكان عليه التعرض لبقي شئ آخر وهو ان جعل العلم
والجهل والظن والشك والوهم مضادة للنظر خاصة فيه تنظر اذ كيف يكون
كل واحد منها مضادا للنظر خاصة مع ان العلم كما يضاد النظر يضاد

جميع ما ذكر معه من جهل وشك وظن ووهم وكذلك يضاد الموت ونحوه
من الآفات العامة ومثل ذلك يقال في الظن فانه كما يضاد النظر يضاد
جميع ما ذكر معه وكذا سائر الاضداد الخاصة يرد فيها هذا واجيب بأن
الاضداد العامة كما تضاد النظر تضاد الارادة والادراك فلا يكون قاصدا
لشيء ميتا او نائما او ناسيا له او ذاهلا عنه بخلاف الاضداد الخاصة
فانها لا تضاد الارادة ولا الادراك فلما زادت الآفات العامة عن النظر
بالارادة والادراك سميت عامة وسميت الاخرى خاصة ففي الكلام شبه
القصر الاضافي اي ان مضادتها خاصة بالنظر مقصورة عليه لا تتجاوزه
الى الارادة والادراك وهذا لا ينافي ان كل واحد منها مضاد لما ذكر معه
من الاضداد وهل عدم الخطور اي في بال الناظر وقوله الموجب بالرفع
صفة للعدم وقوله الموجب للتنافي اي بين النظر وبين كل من الشك
والظن والوهم لما سبق من ان عدم خطور الطرف الثاني بالبال ملزوم
للازم الشك والظن والوهم وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات
وقوله او عادي اي هو المعتمد فيمكن أن يتخلف بحيث يخطر ببال الناظر
الطرف ولذا قال الامام ان كون الناظر في أمر ويخطر بباله نقيض مطلوبه
فليس بممتنع عقلا وان جرت العادة ان كل من استغرق فكره في احد امرين
اضرب عن الآخر هذا وقد ذكر بعضهم ان الناظر يخطر بباله الطرفان معا
حين النظر لان الناظر في أمر اثبوتا او نفيا في الاغلب يكون شاكا الى أن
يتم دليله وح فلا يكون شيء من الشك والظن والوهم منافيا للنظر
على ذلك القول والاضداد العامة اي المنافية للنظر وللادراك
سوا كان نظريا او كان من الحواس وللارادة ما لا يخطر معها المنظور
فيه اي المنظور بسببه ومن أجله وما في معناها اي كالذهول والغفلة
وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي خال عن
التفصيل

التفصيل وجملة اضداده اي من الجهل المركب والظن والشك والوهم
فان قلت ان من جملة اضداد العلم الجهل البسيط والنظر يجامعه البتة
واجيب بالتحصيل بقرينة ما تقدم او يقال المراد بالضد في المقام
الاصطلاحي وهو الأمر الوجودي كما يوخذ من تعريف الضدين والجهل
البسيط امر عدمي فليس ضدا للعلم اصطلاحا فان قلت ان من جملة
اضداده النظر فيكون النظر مضادا للنظر وانه مضادة الشيء
لنفسه وهو باطل واجيب بان المراد وجملة اضداده المغايرة للنظر
او يقال ان النظر يغاير نظرا آخر غيره لا نفسه والتخصيص هنا
أقرب منه فيما سبق تأمل تنبيه هو اصطلاحا عنوان بحث لاحق
تفهم من البحث السابق بحيث لو لم يصرح به لفهم من الأول بطريق
الاجمال واما في اللغة فهو الايقاظ والمراد به هنا بالمعنى اللغوي وهو
خبر لمحذوف اي هذه الالفاظ الذهنية تنبيه اي ايقاظ اي موقظة
ولا يصح ان يراد به هنا بالمعنى الاصطلاحي لانه لم يعلم كون القول الأول لجماعة
منهم الاشعري من البحث السابق على انه لم يعلم مما سبق ان في المسئلة خلافا
أول واجب اي أول فرد من افراد الواجب وذهب الاستاذ
هو أبو اسحق الاسفرايني وهو المراد من الاستاذ عند الاطلاق في هذا
الفن ونسبة الشم هذا القول للشيخين المذكورين تبعا للفهري لا يعكر على
نسبة هذا القول لامام الحرمين وابن فورك كما في جمع الجوامع الأصولي
لابن السبكي لان ابن فورك قائل لهذا القول كما قال به الشيخان المذكوران
وامام الحرمين هو الامام عبد الملك بن محمود الجويني العراقي وانما لقب بامام
الحرمين لانه كان مجاورا بهما وسمعت من الاشياخ ان من عرف اسمه
واسم ابيه مات مسلما القصد الى النظر اي ارادة النظر كما اشار
له بقوله اي توجيه الخ لان توجيه القلب هو الارادة قوله

بقطع العلائق البا للملابسة اي توجها ملابسًا لقطع اي ترك الامور
المنافية له ومنها الكبر الخ اي وكذا منها الاشتغال بالامور الدنيوية
وانما كان الكبر وما ذكر معه من الحسد والبغضة مانعا من القصد المذكور
لان النظر في الغالب لايكون الا بعلم وهو العالم والعالم لايخلو عن حاسد
ومبغض له ومتكبر عليه والكبر مانع من الاخذ عن العالم وكذا يقال فيما
بعده ويفهم من قوله بقطع العلائق ان المراد بالقصد الواجب على القول به
القصد النافع واندفع ما يقال ان الواجب على هذا القول القصد للنظر
وهو مطلق ارادة وهي تجامع الشواغل الداعين الخ وصف
كاشف اذ لا يقال عالم الا لمن كان كذلك اما من كان يعرف العلم
ومنهمك على امور الدنيا فلا يقال له عالم وتطهير الخ الواو بمنزلة
لام التعليل وانما قيدنا توجيه القلب بملابسة قطع العلائق المذكورة
المنافية للنظر لان تطهير القلب الخ وقوله اول هداية الله تعالى للعبد
اي اساس لهداية الله للعبد واصل لها واما اقام الصلاة وايتاء الزكاة
فليسا اساس الهداية بل هما مترتبان على التطهير المذكور هذا وقد ذكر
بعضهم ان من وجد فيه امور ثلاثة حصل له الاجتماع بالخضر وهي تطهير
القلب من الاخلاق الذميمة والعمل بالسنة وعدم ادخار شيء من الدنيا
وقال القاضي اي ابو بكر الباقلاني بتخفيف اللام وهو من اكابر
المالكية كالاشعري بخلاف ابي اسحق الاسفرايني وامام الحرمين فقد كانا
شافعيان اول جزء من النظر اعلم ان النظر هو القياس المركب
من المقدمتين فاذا قلت مثلا في الاستدلال على وجود الباري سبحانه
وتعالى العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث فمجموع المقدمتين
هو النظر وح فالمراد بجزئه الاول المقدمة الاولى منه فعلى هذا القول
اول واجب على الشخص تحصيل تلك المقدمة الاولى وقد يقال ان النظر

قد امر به وهو متوقف على مجموع المقدمتين فيكون الواجب جملة النظر
لا اوله فقط اذ الكبرى كالصغرى في توقف النظر على كل وح فلا يظهر ذلك
القول لما يلزم عليه من ان جزء العبادة هو الواجب كصوم يوم من رمضان
فان اول جزء منه كالضحى لا ينفرد بالوجوب وعلى كلامه يلزمه انفراده
بالوجوب وهو باطل المعرفة المراد بها هنا الجزم بعقائد الايمان
المطابق للواقع عن دليل ويعزى للشيخ ايضا اي وينسب هذا القول
للشيخ الاشعري ايض اي كما ينسب له القول الاول اعني ان اول واجب
النظر وقضيته هذا التعبير انه لم يقطع بنسبة القول الاول له وهو منافي
مقتضى ما سبق من القطع بنسبته له وايض قوله ويعزى للشيخ الاشعري
يفيد ان القول بان اول واجب المعرفة قوي حيث نسب للاشعري
وهو منافي مقتضى قوله وقيل ان اول واجب الخ فان التعبير عنه بقيل
يقتضي انه ضعيف اي يشعر بذلك فتامل هذا ومقتضى القول بان
اول واجب المعرفة انها فعل اختياري لانه لا تكليف الا بفعل مع انها
ليست بفعل وح فلا يظهر تعلق الوجوب بها ولا يقال ان المراد انها
واجبة باعتبار الاسباب الموصلة اليها لانا نقول لو اردنا ذلك كان هذا
القول راجعا لما قبله فتدبر وهو اي هذا القول القائل ان اول
واجب على المكلف المعرفة غير مخالف لما قبله من الاقوال في الحقيقة اي واما
بالنظر للظاهر فهو مخالف لها غير مخالف لما قبله اي من جميع الاقوال
وح فالخلف لفظي بين جميع الاقوال وحاصل الجمع بينها ان من قال اول
واجب النظر اراد الوسيلة القريبة ومن قال القصد فقد اراد الوسيلة
البعيدة ومن قال اول واجب اول جزء من النظر فقد اراد الوسيلة
المتوسطة ومن قال اول الواجبات المعرفة اراد المقصد فقول الشارح لانه
اي القائل بان اول واجب المعرفة والضمير راجع لمفهوم من الكلام قوله

نظر الى اول مايجب امتثالا واداء من عطف المرادف وهو نصب على التمييز المحول عن الفاعل اى مايجب امتثاله واداؤه اى فعله ولو وسيلة اى نظر الي اول مايجب فعله ولو وسيلة وهي قريبة وبعيدة ومتوسطة وعلي ذلك جرت الاقوال المتقدمة الاول فمن قال اول واجب النظر اي القياس بمعني تحصيله اراد وسيلة قريبة ومن قال القصد فقد اراد وسيلة بعيدة ومن اراد اول جزء من النظر فقد اراد وسيلة متوسطة ثم ان قول الشـ مايجب امتثالا يقتضي ان الامتثال اعني الفعل يتصف بالوجوب لاذات الاشيا الممتثل فعلها وهو مناف لقوله قبل ذلك اي اول مايجب اي اول الاشيا الواجبة فانه يفيد ان المتصف بالوجوب الاشيا الممتثله اي التي تعلق الفعل بها علي جهة الامتثال والصحيح المعول عليه عندهم ان المكلف به المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري والاداء والامتثال معنى مصدري لاحاصل به وغاية مايقال في دفع هذا وامثاله ان وصف المعنى المصدري بالوجوب تسمح والا فهو الحقيقة المتصف به المعنى الحاصل بالمصدر وهو الاشيا فكلامه اولا المفيد ان المتصف بالوجوب المعنى الحاصل بالمصدر آت على التحقيق وكلامه ثانيا آت علي التسمح اذ كثيرا ما يصفون المعنى المصدري بالوجوب علي جهة التسمح فلا تنافي حـ في كلامه فتامل وانما اخترت الخ جواب عما يقال لما اخترت القول المذكور مع انه قد ظهر من كلامك ان لكل قول وجها وقوله لتكرر الحث الخ اي ولا شك ان تكرر الحث على الشيء يوجب الاعتنا به واختياره علي غيره ثم ان من المعلوم ان النظر الواقع في الكتاب والسنة الحث عليه انما هو حركة النفس لا نفس القياس الذي هو المطلوب فقوله تعـ اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض الخ اي ولم يحركوا انفسهم الخ واذا كان النظر الذي وقع الحث عليه

في القرآن

في القرآن غير المطلوب فلا يتم ما قاله الشـ من تعليل الاختيار اللهم الا ان يقال المطلوب النظر بمعنى القياس بالفعل او بالقوة ومن حرك نفسه في العقليات يوجد عنده قياس بالقوة فتم الدليل هذا وذكر بعضهم ان الحث على النظر وقع في القرآن في ازيد من سبعمائة موضع كذا في العكاري كانه مقتصد قد يقال ان المعرفة مقصد حقيقة فالاولى اختيار ذلك القول القائل انها اول واجب بخلاف ماقبله القبلية راجعة الي ماقبل النظر بحسب تمامه من الوسائل الصادق ذلك باول جزء من النظر وبالتوجه اليه وقوله فانما اخذ من قاعدة الخ اي وانما اخذ وجوبهما من قاعدة الخ واما المقصد وهو المعرفة فقد اخذ وجوبها بالنص من قاعدة ان الامر اضافة قاعدة لما بعده للبيان وقوله ان الامر بكسر الهمزة ان جعلت الـ من جملة القاعدة وبفتحها ان لم تجعل منها وجعلت القاعدة الامر بالشيء الخ ان الامر بالشيء المراد بالشيء المقاصد كالصلاة وقوله امر بما يتوقف عليه اي امر بالوسائل التي يتوقف المقصد عليها وذلك كالوضوء بالنسبة للصلاة والاولى ان يقول بما يتوقف هو لان الصلة او الصفة جرت علي غير من هي له وقوله من فعل المكلف خرج نحو الزوال من كل مايتوقف عليه المامور به ولكن ليس مقدورا للمكلف فليس واجبا بوجوب الامر المطلوب قصدا بل ولا بوجوب غيره وفي تلك القاعدة نزاع حاصله ان مايتوقف عليه الواجب هل هو واجب بوجوب ذلك الواجب اي ان الامر المتعلق بالمقصود متعلق بالوسيلة او انه واجب بوجوب غيره اي ان المقصود تعلق به امر وكذا الوسيلة المقدورة للمكلف تعلق بتحصيلها امر آخر قولان في المسئلة والتي الشارح بقوله وفي القاعدة نزاع دفعا لما يتوهم من ان تلك القاعدة

ستفق عليها والا فالوجوب حاصل على كل حال سوا قلنا بهذا القول
او بهذا القول تامل قوله ثم هذا النظر الخ ثم فى كلامه للترتيب
الذكري خلافا للاسماعيلية هي فرقة ضالة قالت النظر لايكفي في المعرفة
الا اذا كان من معلم هذا ظاهر الشارح وليس كذلك بل الذى قالوه ان النظر
لايكفي الا بواسطة التعريف من الامام المعصوم للامن من الخطا
ومادام الزمان موجودا فلا بد من وجود معصوم وح فيفتش عليه
حتى نجده ونطلب منه ان يعلمنا النظر فالشارح لم يتعرض لبيان ما قالوه
لان ظاهره انهم يقولون انه يكفي فى النظر معرفته من مطلق معلم مع
انهم يقولون لا بد من كون المعلم معصوما والمعصوم عندهم اعم من
الانبيا لانهم لايخصون العصمة بالانبيا والملائكة تامل
غاية العسر اى لان المعلم محتاج اليه فى الارشاد للمقدمات وفى بيان
كيفية النظر وقد ذكروا ان نظر البصيرة كنظر البصر فكما ان النظر
البصري يحتاج في تعيين الاشيا الى ضو الشمس او المصباح مثلا كذلك
نظر البصيرة يحتاج الى ضو التعليم فالمعلم كالمصباح ولذا يعسر تعيين
الحقائق بدونه لكن اذا صادف حقا بهداية من الله على غير يد معلم
كفى عند الجمهور الشك اي التردد في كون العالم له صانع او لا وقد
قال بهذا القول من اهل السنة ابن فورك ايضا وملحظه في ذلك ان
الشك موقع في الحيرة الحاملة على النظر الموصل للمعرفة اما على اصلنا
اي بيان فساده على مقتضى اصلنا اى قاعدتنا ان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح
ما قبحه الشرع فكيف يطلب اى فلا يصح طلب حصوله لانه ليس في الله
شك فلا يكون الشك مطلوبا فالاستفهام فى الاية وفى قوله فكيف
يطلب الخ استفهام انكاري بمعنى النفي كما علمت لعل الثانى نحو قوله
افي الله شك اه والثاني علة لما قبله واما على اصلهم اي واما

بيان

بيان فساده على اصلهم من ان العقل يحسن ويقبح وهو قبيح عندهم
لعينه اى لذاته وحيث كان قبيحا لذاته فيكون قبحه عقليا فلا يتعلق به
الامر فضلا عن ان يكون قبحه واجبا فيقول الشارح فلا يكون مامورا به الخ
الاحسن ان يسلك طريق الترقي فيقول فلا يتعلق به الامر فضلا عن ان يكون
واجبا وقد يقال يمكن ان مرادهم بقولهم اول واجب الشك الذي يكون
وسيلة الى المقصود لا ان الشك مقصود لذاته الذي هو الكفر
لان العاقل اذا شك يعجل بالنظر ولا يرضى بالبقا على الشك والحاصل
انه يمكن ان يكون مرادهم ان الشك الذي هو كفر وقبيح ما كان مقصودا
لذاته واما الشك المقصود لان يوصل لزواله وللمعرفة فليس كفرا ولا قبيحا
عندهم لذاته ومذهبهم ان المعرفة لا تحصل الا بعد الشك وقيل اول
واجب الاقرار الخ هذا القول لبعض المحدثين وقوله عقد مطابق اي عن
اعتقاد مطابق هذا اذا كان ذلك الاعتقاد المطابق علما بل وان
لم يكن علما بل كان تقليدا فما بعد المبالغة هو التقليد وسياتي ابطاله
اي ابطال هذا القول باعتبار ما بعد المبالغة لا باعتبار ما قبلها
وذلك لان المص فيما ياتي مشى على ان المقلد كافر على هذا القول السادس
باعتبار ما بعد المبالغة وهي قوله وان لم يكن علما والراجح ان المعرفة واجبة
وجوب الفروع وح فالمقلد عاص لا كافر فلا يكون هذا القول باطلا
وهي اقرب ما قيل فيه اى وهذه الاقوال الستة اقرب الاقوال التي قيلت
في اول واجب على المكلف وحاصل ما قيل فيه اثنا عشر قولا الستة
التي علمتها والسابع ان اول واجب الايمان اى الاذعان والتصديق بمعنى
قول النفس امنت وصدقت فهو مغاير للقول بان اول واجب المعرفة
لان المعرفة هي الجزم المطابق ولا يلزم ان يوجد معها اذعان الثامن
ان اول واجب الاسلام اي الانقياد للاعمال التاسع ان اول واجب الاعتقاد

وجوب النظر العاشر ان اول واجب التقليد الحادي عشر ماهو من وظيفة
الوقت اي انه اذا كلف عند الزوال مثلا فاول واجب عليه تحصيل ما يفعل
في ذلك الوقت من صلاة وما تتوقف عليه الثاني عشر ان اول واجب التخير
بين التقليد والمعرفة هذا وظاهر الش ان القول بوجوب الثلث اولا اقوى
من القول بان اول واجب الايمان ومن القول بان اول واجب التخير
بين التقليد والمعرفة وفيه انه لا يظهر فتامل ذلك بيانا بيان
لما وقعت عليه ما ظاهره انه مبين بالبراهين القاطعة فقط مع انه
مبين بالبراهين القاطعة وما عطف عليها من الادلة الساطعة فكان
عليه ان يقول قوله من البراهين وما عطف عليه بيان لما الا ان يقال اقتصر
على البراهين اشارة الى ان عطف الادلة على البراهين عطف مرادف
باعتبار المراد تامل جمع برهان ماخوذ من ابره اذا غلب يقال
ابره الناس اذا غلبهم لان المتمسك به يغلب خصمه ويتنوع البرهان الى لمي
والى اني فاللمي ما كان الحد الوسط فيه علة لنسبة الاكبر للاصغر في الذهن
فقط واللمي نسبة للم لانه يسال بها عن علة الشيء والاني نسبة لان نسبة
الحكم وثبوته اخذا من توهم ان الامر كذا لان الحجة علة لتخصيص الحجة
بالعقلية اي وانما خصصت الحجة بالعقلية لان الخ بحسب مادتها
مادة الشيء ما به الشيء بالقوة لا بالفعل وذلك كالخشب بالنسبة
للسرير فانه يقال انه سرير بالقوة لا بالفعل اذ لا يقال له سرير بالفعل الا بعد
حصوله في الخارج كما ان الخشب لا يقال له مادة الا قبل التركيب وكذلك قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث للمادة فقولنا العالم متغير الخ قبل التركيب
لان بها القياس بالقوة لا بالفعل وقوله تنقسم اولا باعتبار المادة اي كما
انها تنقسم ثانيا باعتبار صورتها الى ثلاثة اقسام قياس منطقي واستقرائي
وتمثيلي فالمنطقي هو ما كان مركبا على طريقة شكل من الاشكال الاربعة

المعلومة

المعلومة في المنطق او من شرطية واستثنائية والقياس الاستقرائي
عبارة عن جملة قضايا جزئية ثبت بها حكم كلي كهذا الحيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ وهذا الحيوان كذلك وهكذا ونتيجة هذا
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فهو ليس مركبا من صغرى وكبرى
واما قياس التمثيل فهو القياس الاصولي وهو الحاق فرع باصل لمشاركته
له في العلة نحو النبيذ كالخمر في الاسكار والارز كالقمح في الاقتيات
والادخار ونتيجة الاول النبيذ حرام ونتيجة الثاني الارز ربوي وقوله
والاولى الخ هذا تقسيم له ثانوي ما تركب من مقدمات الخ الجمع هنا ما فوق
الواحد فيصدق باثنين كما هو المراد لان البرهان انما يكون مركبا من
مقدمتين واما ما يوجد مركبا من ثلاث مقدمات او اربع فذلك قياس
واحد بحسب الظاهر واما في الحقيقة فهو قياسان جعلت كبرى الثاني ثالث
المقدمات مع حذف نتيجة الاول التي هي صغرى الثاني وقوله كلها
يقينية اما لو كان بعضها يقينيا وبعضها ظنيا فلا يقال له برهان كالو
قلت هذا يطوف بالسلاح في الليل بالمشاهدة وكل من هو كذلك
فهو سارق فالثانية ظنية والاولى ضرورية لثبوتها بالمشاهدة
واليقينية نسبة الى اليقين الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق
للواقع فقوله ما تركب من مقدمات كلها يقينية اي مفيدة لليقين
اي الاعتقاد الجازم المطابق سواء كان ذلك اليقين ناشئا عن
ضرورة ابتداء او ما لا حتى تشمل العبارة القضايا النظرية
التي تنتهي الى الضرورة فلا تقتصر القضيتان على خصوص الضروريات
ابتداء والا اعترض على التعريف بالقياس المركب من مقدمات نظرية
تنتهي للضرورة فانه يقال له برهان وذلك كقولنا في الاستدلال
على وجود الله سبحانه وتعالى العالم حادث وكل حادث فله صانع

ينتج ان العالم له صانع فانه برهان يقيني وليست واحدة من مقدمتيه
ضرورية ابتدا بل بحسب المآل فقط وقوله واليقينيات ستة اي
وكلها ضرورية والمراد بالضرورية هنا ما لا يتوقف على نظر
واستدلال وان توقف على حدس او تجربة فان قلت ان من تلك
الضروريات المشاهدات وهي قضايا تتوقف على قياس مصحوب
معها كما سيأتي بقول الش وقضايا قياساتها معها وح فهي متوقفة
على النظر الذي هو القياس واجيب بان القياس المذكور معها
ليس استدلالا وانما هو في الحقيقة تنبيه فقط والضروريات قد ينبه
عليها ازالة لما في بعض الاذهان من الخفا المتعلق بها اوليات
بضم الهمزة وسكون الواو جمع اولي وهو صفة لموصوف محذوف
اي مقدمات اوليات وضبطه بعض الاشياخ بفتح الهمزة
وتشديد الواو نسبة للاول ويدل لهذا قول الش لانها تدرك
باول توجه العقل لانها تدرك باول توجه العقل هذا
تعليل لمحذوف اي وانما سميت اوليات لانها الخ والمراد بالادراك
هنا التصديق والمراد بادراكها ادراك نسبتها اي لان العقل
يصدق بنسبتها عند اول توجهه اي انه متى تصورت الموضوع والمحمول
حكم العقل بثبوت المحمول للموضوع ولا يتوقف في الحكم على شيء غير
ذلك لا على تجربة ولا على حدس ولا على ملاحظة قياس مصاحب
لتصور الطرفين بديهيات جمع بديهية وهي التي تهجم
على النفس بان تحصل عند العقل من غير استعمال فكر ولا التفات
اليه وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه اي وهي قضا
يجزم العقل بها اي بنسبتها بمجرد تصور طرفيها اعني المحمول والموضوع
لكن قد يقال ان الجزم بنسبتها لا يكون الا اذا تصورت النسبة
ايضا

٣٧ ٣٦

ايضا فكان الواجب ان يقال وهي ما يجزم العقل بنسبتها عند تصور
طرفيها ونسبتها فلعل في كلامه حذف الواو مع ما عطفت فتأمل
ثم ان اسناد الجزم للعقل في قوله وهي ما يجزم به العقل اي اسناد
مجازي اذ الجازم حقيقة انما هو النفس لكن بواسطة فهو آلة
في الجزم وح فهو من اسناد الشيء الى سببه وذكر الضمير في به نظرا
للفظ ما ولو نظر لمعناها لانث الضمير لانها واقعة على قضايا
كقولنا الواحد الخ هذا امثال للقضايا الاولية فاذا تصور الواحد
وتصور نصف الاثنين اي المضاف والمضاف اليه جزم العقل
بالحكم اعني ثبوت نصفية الاثنين للواحد وقد يقال نظير هذا
في المثال بعده وح فيقال في تركيب البرهان من هذه المقدمة
وغيرها هذا واحد وكل واحد فهو نصف للاثنين ينتج ان هذا
نصف للاثنين والكل اعظم من الجزء والقياس المركب من
هذه المقدمة وغيرها ان يقال فيه هذا كل وكل كل اعظم من جزئه
ينتج هذا اعظم من جزئه فهو مركب من مقدمات اولية ضرورية
واعترض بان هذه ليست يقينية لان الجزء قد يعرض له ما يصيره
اعظم من الكل كما لو حصل لليد انتفاخ حتى صارت اعظم من باقي
البدن ورد هذا بانه غفلة عن تفسير الجزء اذ الجزء ما تركب منه
ومن غيره الكل فلو بلغ ذلك الجزء ما بلغ فالكل اعظم منه
لتركبه منه ومن غيره ولا شك ان الشيء مع غيره اعظم من نفسه
مجردا عن الغير تأمل ومشاهدات اي ومقدمات مشاهدات
لكون جزم العقل بنسبتها يتوقف على مشاهدة وتسمى ايضا
حسيات اي لتوقف جزم العقل بنسبتها على احساس اي ظاهري
اما لو توقف جزم العقل بنسبتها على احساس باطني كتوهم ان لنا

جوعا او حزنا فتسمى مشاهدات ووجدانيات ولا تسمى محسوسات
فعلم ان المشاهدات اعم من المحسوسات لان المحسوسات ما توقف
التصديق بنسبتها على ادراك حاسة من الحواس الظاهرة واما المشاهدات
فهي ما توقف التصديق اي جزم العقل بنسبتها على احساس ظاهري
او باطني وح فنفي اطلاق قوله وتسمى الحسيات شئ واعلم ان
الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير لان الاحساس الباطني يتفاوت
في الناس وهي ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها
بواسطة حس اي حاسة كانت كقولنا الشمس مشرقة فهذا مثال
للمقدمات المشاهدات ومثال المركب منها ان يقال هذه شمس وكل
شمس مشرقة ينتج ان هذه مشرقة وهذه نار وكل نار محرقة ينتج
ان هذه محرقة فالحكم على النار بالاحراق وعلى الشمس بالاشراق يتوقف
بعد تصور الطرفين على ادراك ذلك بحاسة اللمس وحاسة البصر
وقضايا قياساتها معها اي ملحوظة معها والمراد بالقياس القياس
الحقيقي اعني المركب من مقدمات متى سلمت لزمها قول آخر وهي
ما يجزم بها العقل اي قضايا يجزم بها العقل بنسبتها وقوله بواسطة
وسط في العبارة حذف مضاف اي بواسطة ذي وسط اي قياس
ذي وسط وقوله يتصور معها اي ملحوظ معها والاولى ان يقول
يصدق به معها وذلك لان الادراك المتعلق بالقياس الذي
ملحوظ معها تصديقي لا تصوري الا ان يقال انه اراد بالتصور
التصديق لان كثيرا ما يطلق عليه كقولنا الاربعة زوج هذه
قضية والحكم فيها ثبوت الزوجية للاربعة متوقف بعد تصور الطرفين
على قياس حاضر في الذهن ملحوظ معها وهو الاربعة منقسمة
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فانه اي فان حكمه

اي ان الحكم بالزوجية حاضر في الذهن بسبب وسط اي واسطة
حاضرة في الذهن وقوله وهو الانقسام بمتساويين الاولى ان يقول
وهو انها منقسمة بمتساويين ولكل ما هو كذلك فهو زوج وهي
ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها بواسطة تجربة
اي لتلك النسبة اي لمتعلقها والاولى ان يقال ما يجزم العقل بنسبتها
بواسطة ثبوت المحكوم به مرارا كثيرة وقوله مرارا كثيرة اشار بذلك
الى ان التجربة لا تتحقق الا بالثبوت مرارا بحيث يحصل الجزم بان
حصول المحكوم به بسبب المحكوم عليه الا ان حصوله امر اتفاقي
واشار الشارح بقوله بحيث الخ الى انه لا حد للكثرة والمدار فيها على
ما يفيد الجزم المذكور فالجزم بان السقمونيا مسهلة وبان اكل الضان
مزك للفهم انما يحصل عند الحاكم بواسطة ثبوت ذلك مرارا
عنده بان يستعمل اكل الضان مرارا وكذلك السقمونيا وتحصل
التذكية والتسهيل بحيث يجزم ان تذكية فهمه انما حصلت بسبب
اكل الضان وان تسهيل الصفرا انما حصل بسبب استعمال السقمونيا
لا ان ذلك امر اتفاقي فالحكم لا يقال له تجربي الا اذا تكرر ما يدل
عليه مرارا كتسهيل الصفرا اي تزليها اي تزيل الزائد من الصفرا
على باقي الامزجة والحاصل ان الانسان لا بد فيه من اجتماع الامزجة
الاربعة الدم والصفرا والبلغم والسودا فاذا استوت ولم يزد
احدها على الآخر كان المزاج معتدلا وان زادت الصفرا مثلا فقد فسد
المزاج وترتب على ذلك ما يحصل من الامراض الناشية عن الصفرا
فالسقمونيا تزيل ذلك الزائد لانها تزيلها من اصلها والسقمونيا
نبات يستخرج من تجاويفه رطوبات وحدسيات نسبة
الى الحدس وهو سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وتوضيح ذلك

ان مبادى المطلوب اذا كانت مترتبة اى حاصلة مرة بعد اخرى
وعرضت للذهن فانه ينتقل منها الى المطلوب بسرعة بواسطة القرائن
الحاصلة عند الحاكم وهى ما يجزم به العقل الخ اى وهى قضايا يجزم
العقل بنسبتها لوجود ترتيبات اى تكررات لحكمها دون الترتيبات
اى التكررات الكامنة فى التجربيات مع مصاحبة القرائن فقول
الشـ لترتب اى لحكمها اى لجنس ترتب اذ لا بد من ترتيبات عدة
وان كانت اقل من الحاصل فى المجربات كقولنا نور القمر الخ
حاصله ان الحكماء يقولون ان جرم القمر اسود مظلم مصقول
كالمرآة ونوره مستفاد من نور الشمس فاذا قلنا نور القمر مستفاد
من نور الشمس كانت هذه القضية حدسية لان الحكم باستفادة
نور القمر من نور الشمس متوقف بعد تصور الطرفين على ترتب
المبادى والمراد بها فى هذا المثال اختلاف تشكلات القمر النورانية
قوة وضعفا بسبب القرب والبعد من الشمس فانه كلما بعد منها
وقابلها كثر نوره وكلما قاربها قل نوره فهذه المبادى لما ترتبت
اى تكررت فى الدور الاول والثانى والثالث حكمنا بذلك والمراد
بالترتيبات تكرر ذلك فى الدور الاول والثانى اعنى مسافة قطع القمر
الفلك فى المرة الاولى والثانية وليس المراد بالقرائن نفس المبادى
المذكورة اعنى اختلاف التشكلات النورانية المذكورة بل القرائن
شئ يجده الشخص فى نفسه لا يمكنه ان يعبر عنه لعدم توفية العبارة
بالبيان وانما يدركها من اطلع على ذلك فالصيرفى يعرف الزائف
من غيره فاذا سأل عن قرينة ذلك قال خالط السماط تعرف
وهى ما يجزم به العقل اى وهى قضايا يجزم العقل بنسبتها
بواسطة حس السمع مثلا وبواسطة واسطة حاضرة فى الذهن

وذلك

وذلك اى التواتر ان يخبر عن محسوس اى بحاسة السمع مثلا او البصر
خرج بذلك ما لو كان الاخبار عن معقول فان ذلك الاخبار لا يفيد
الجزم وان حصل الجزم لمدعيه بحسب التواتر كخبر الفلاسفة بان العالم
قديم فان هذا وان اخبر به جمع عن جمع وهم اشياخهم وهكذا
الآن الاخبار ليس بمحسوس بل بمعقول وهو القدم يمكن وقوعه
لعله وصف لازم اذ متى اخبر الجمع الكثير عن محسوس فلا يكون الا
وقوعيا بامتناع تواطئهم على الكذب اى عادة واما العقل
فيجوز ذلك كقولنا محمد رسول الله ادعى النبوة الخ فان المخبر
به هنا محسوس بحاسة البصر بالنسبة لحصول المعجزات وبحاسة
السمع بالنسبة لدعواه النبوة وقد اخبرنا بذلك جماعة عن جماعة
الخ وكل جماعة يستحيل تواطؤهم عادة على الكذب فالحكم بدعواه
النبوة واظهار المعجزات على يديه انما يجزم به العقل بواسطة
حس السمع من المخبرين وبواسطة القياس ذى الوسط الحاضر فى
الذهن وهو ان ذلك الخبر خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب وكل ما
كان كذلك فهو مقطوع به مركب من القسم الثانى وهو الحسيات
اعنى ما كان الجزم فيه بواسطة الاحساس بالحاسة وقوله والثالث
اى وهو ما كان الجزم بواسطة قياس ذى وسط حاضر فى الذهن
ملاحظ مع المقدمات وهو القضايا التى قياساتها معها والعلم ان
تركب المتواترات من الحسيات باعتبار المبدا اى الطائفة
الاولى التى ادركت اولا لانها تخبر عن الحس مطلقا سواء كان مشاهدة
او ذوقا او سمعا او لمسا او غير ذلك فقول الشـ بواسطة حس
السمع اى بالنسبة لمن يجزم بحكم القضية وهو من عدا المخبرين اولا
حصول العلم اليقينى نسبة الى اليقين وهو العلم فغيه نسبة

الشيء الى نفسه وهو باطل ضرورة تغاير المنسوب والمنسوب اليه
الا ان يقال ان محل منع نسبة الشيء لنفسه اذا لم تقصد المبالغة
والاجازة او يقال المراد اليقيني متعلقه فيكون اليقيني صفة
جرت على غير من هي له وذلك لان اليقين في الحقيقة وصف للمعلوم
ووصف العلم به من باب وصف الشيء بوصف متعلقه فثبوت
القدرة له يوصف باليقين حقيقة والعلم بذلك الثبوت
يوصف به مجازا من باب وصف الشيء بوصف متعلقه وهذا اعني
قوله مما يتركب الخ بيان للعلة الغائية من النظر واما الجدل
فهو ما تألف الخ عبر باداة الانفصال لتغاير المعطوف للمعطوف
عليه وذلك لان البرهان نظر في مقدماته لافادة اليقين واما الجدل
فقد لوحظ في مقدماته الشهرة وان كانت في الواقع يقينية او التسليم
وان لم تكن مشهورة فقول الشارح فهو ما اي قياس منطقي تألف
وقوله من مقدمات المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله مشهورة اي
كلها او بعضها بان كانت الكبرى مشهورة فقط وقوله مشهورة
اي منظور فيها للشهرة وان كانت في الواقع يقينية وكان عليه ان يزيد
او مسلمة والا لورد عليه ان التعريف غير جامع لخروج ما كانت
مقدماته كلها او بعضها مسلمة كقولنا استصحاب الحكم الاصلي
حجة ما اعترف بها الجمهور اي من الناس لا من العلماء فقط
اي اعترف به الجمهور وان كان غير الجمهور لا يعترف به ثم ان قضية
كلامه يقتضي حصر السبب في اعتراف الجمهور بها في الامور
الثلاثة المذكورة وليس كذلك بل قد يكون اعترافهم بها بسبب
استنادهم للشرع او للعادة وللادب او لسبب رقة الاضافة
للبيان والمراد بالرقة الشفقة والمراد بالحمية التعصب

كقولنا

كقولنا هذا الظلم الخ هذا وما بعده المشهور من مقدماته الكبرى فقط
وشهرتها بسبب المصلحة العامة وذلك لان قوله وكل ظلم قبيح البيت
في شهرة هذه المصلحة العامة التي هي الخصب للناس وارتفاع البلا
عنهم اذا ارتفع الظلم منتج الظلم قضية مشهورة الاعتراف بها
يؤدي لعدمه وهو مصلحة ولذلك الكبرى في الثاني وهي وكل كاشف للعورة
فهو مذموم شهرتها بسبب المصلحة العامة وهي حفظ الاشخاص
وذلك لان كشف العورة يؤدي الى الشهوة وهو يؤدي الى الزنا وهو يؤدي
الى اختلاط الانساب وهو يؤدي الى عدم تعاهد الاباء للاولاد بالانفاق
عليهم وهو يؤدي الى هلاك الاولاد دون الاعتراف بالقبيح فانه
يؤدي الى حفظ الاولاد وهذا فقير الخ هذا القياس مقدمته
الكبرى مشهورة بسبب الشفقة لان قوله وكل فقير محمد مواساته الحامل
على الاعتراف بذلك الرقة والشفقة وما بعده كبراه مشهورة بسبب
الحمية وذلك لان هذه القضية اعني كل من قتل اخوه ظلما حسن
ان يقتل قاتله الحامل على الاعتراف بها الحمية على الاخذ بالثار
حسن ان يقتل قاتله حسن فعل ماض او صفة مشبهة خبر عن كل وقوله
ان يقتل قاتله بالبنا للفاعل فاعله ضمير عائد على المبتدا وقاتله
مفعوله وضمير قاتله عائد على الاخ المقتول ولا يصح قراءته بالبنا
للمفعول لخلو الجملة الواقعة خبرا من رابط يربطها بالمبتدا لان اسم
الاشارة عائد على الاخ الحي والضمير في قاتله للاخ المقتول فتامل
قاصر عن البرهان اي عن ادراكه لو ذكر له اي انه اذا كان لا يدرك البرهان
اذا ذكر له لبلادته او لعلة ذكائه فيتركب له هذه الطريقة مثلا
لو قال لنا قاصر ما الدليل على ان الله واحد فيقال له لو كان الاله
اثنين لتطبقت السموات على الارض كالمركب اذا كان فيها ريسين

فانها تعرق لكن لم تنطبق فليس هناك البرهان فهذا القياس المركب
من مقدمات مشهورة يقنع به ذلك القاصر ولا يقال له لو كان الاله
اثنين فلا يخلو اما ان يتفقا او يختلفا فلو اتفقا فاما ان يكون الاثر
الواحد لمؤثرين وهو باطل او يكون احدهما فاعلاً دون الثاني فيلزم عجزه
ويلزم من عجزه عجز الاخر لان ما لزم احد المثلين يلزم الاخر ولو
اختلفا فاما ان ينفذ مرادهما او مراد احدهما فلو نفذ مرادهما
لزم ان الشئ الواحد يتصف بالضدين وهو باطل واذا نفذ
مراد احدهما دون الاخر لزم عجز من لم ينفذ مراده وما لزم احد
المثلين يلزم الاخر لانه لو قيل له هذا لم يدركه فتامل اما
اقناع قاصر عن البرهان من اضافة المصدر الى مفعوله بعد حذف
الفاعل اي التي تقنع مقيم القياس الجدلي من هو قاصر عن ادراك
البرهان او الزام الخصم كالواضحي المالكي طهارة فضلة بهيمة
الانعام فقال الشافعي لا اسلم ذلك بل هي نجسة فيقول له المالكي
اذا كان ذلك الشافعي قاصرا عن ادراك الدليل لو كانت نجسة
للزم الحرج في الدين لكثرة ملابسة الناس لها لكن التالي باطل لقوله
تعـ وما جعل عليكم في الدين من حرج فبطل المقدم فهذا الزام من المالكي
للشافعي واسكات له وان كان يمكن المناقشة فيه فالقصد انما
هو افحام الخصم تامل فهي ما تالف اي قياس تالف وقوله
من مقدمات المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله مقبولة اي كلها
او بعضها من شخص يعتقد فيه الصدق بيان لجهة قبولها
وقوله لاعتقاد صدق قائلها اى انما اعتقد صدقه لسر الخ
اي كبعض العوام الذين يلبسهم الله ثوب القبول بين الناس بحيث
يقع صدق كلامهم في قلوب الناس لزيادة علم اي كقول الشيخ

لتلامذته

لتلامذته يحثهم على المشاركة في المطالعة مع الاخوان تورث نفعا
وكل ما هو كذلك فينبغي ان لا يترك ينتج المطالعة مع الاخوان ينبغي
ان لا تترك او زهد اي كقول الزاهد القناعة عما في ايدي الناس
تورث صحبة الناس وكل ما يورث محبة الناس ينبغي ان لا يترك فالقناعة
عن ما في ايدي الناس ينبغي ان لا تترك ونحوه اي بان كانت
القضايا صادرة من شخص شانه النصح للمسلمين ترغيب
السامعين اي كما في قولك هذا يعاونك في المطالعة وكل من كان
كذلك ينبغي مواساته فالقصد الترغيب في الشئ وهذا يدور في الليل
بالسلاح الخ فالقصد منه الترغيب عن الدوارة في الليل بالسلاح وانما
سمي هذا النوع بالخطابة لان ترغيب السامعين في الاشيا او عنها
من شان الخطباء فهو ما تالف اى قياس تالف وقوله
من مقدمات اى اثنان وقوله متخيلة اي لا ثبوت لها في الواقع
بل هي مرتسمة في الخيال فقط فالاول كقولنا اي مشيرين لخمر
هذه خمرة الخ المتخيل في هذا القياس انما هو الكبرى فقط لا ثبات لها
في الواقع ولا شك ان الواجب في الترغيب انما هو تلك المقدمة
فقط لان الياقوت من الامور النفيسة التي ترغب فيها النفوس
ولما جعلت الخمرة من افراد الياقوت فقد رغب فيها والثاني
كقولنا اي مشيرين لعسل نحل مرة بكسر الميم وفتح الراء مشددة
والمرة ما في المرارة من الماء اي انه يشابه ما في المرارة وقوله مهوعة بكسر
الواو بالبنا للفاعل اي مقيئة اى مثيرة للقئ ويصح قراءته
مهوعة بفتح الواو اسم مفعول اى ان النحل تقاياها من فيه
وشان الشئ اذا تقاياه الحيوان ان تنفر النفس عنه وفي بعض النسخ
متهوعة بالتا قبل الهاء ويصح ايضا جعله اسم فاعل او اسم مفعول

المطالعة

وللمعنى مثل الاول الفتح مثل الفتح على النسخة الاولى والكسر مثل الكسر
انفعال النفس اي تاثرها بالترغيب او التنفير والتاثير شان الشعر
او الادبا فلهذا سمي هذا النوع شعرا واعلم ان الخطابة مرجعها
للترغيب والترهيب في صلاح الحال وهذا شان الخطبا بخلاف
الشعر فان مرجع الترغيب والترهيب لهوى النفس وهذا شان
الشعرا فهي ما تالف اي قياس تالف من مقدمات شبيهة
بالحق اي شبيهة بالمقدمات الحق وليست تلك المقدمات بحق ثم
ان هذا الذي ذكره ليس تعريفا لحقيقة المغالطة لان هذا بيان لنوع
من انواعها لان لها انواعا ثلاثة ما تركب من مقدمات شبيهة
بالحق وليست حقا وهذا النوع كما يسمى مغالطة يسمى سفسطة وما
تركب من مقدمات شبيهة بالمشهورة وليست مشهورة وهذا النوع
كما يسمى مغالطة يسمى مشاغبة وما تركب من مقدمات وهمية والحاصل
ان المغالطة هي ما تركب من مقدمات كاذبة وتحته انواع ثلاثة والشارح
اجرى التعريف عليها بحسب انواعها لا بحسب حقيقتها ويسمى اي هذا
النوع من المغالطة بالسفسطة اي بالقياس المزين الظاهر الفاسد
الباطن وذلك لان سفسطة كلمة يونانية معناها بلغتهم العلم
والحكمة المموهة وهي ماخوذة من سوف واسطى كما ان فلسفة ماخوذة
من فيل وسوف ومعناه العلم المحبوب ففيل معناه محبوب وسوف
معناه العلم ثم وقع النحت في اللفظين هذا فرس الخ اعلم ان المغالطة
في هذا القياس جاءت من صغراه وذلك لان الفرس حقيقة الحيوان
الصاهل والصورة التي على الحائط ليست كذلك فان كان المراد هذه
الصورة فرس حقيقة فهي كاذبة بالنظر للواقع وان كان المراد هذه صورة
فرس فالصغرى كاذبة بحسب المتبادر لان المتبادر من قوله هذه فرس
انها

انها فرس حقيقة وان كان المراد صورة فرس نعم هي وان كانت كاذبة
في الواقع او بحسب المتبادر منها الا انها شبيهة بمقدمة حقة وهي هذه
فرس مشيرا الى فرس حقيقة واما الكبرى وهي قوله وكل فرس صهال
ان اريد منها وكل فرس حقيقة صهال كانت الكبرى صادقة الا انه لم
يتكرر الحد الوسط لان الفرس الواقع محمولا في الصغرى غير الواقع موضوعا
في الكبرى ان اريد من الاول الفرس بحسب الصورة ولم يرد من الفرس الثاني
الفرس الحقيقية وان اريد من الكبرى وكل فرس مطلقا حقيقة ام لا
صهال كان الحد الوسط متكررا الا ان الكبرى تكون كاذبة كما انه يكون متكررا
والكبرى صادقة والصغرى كاذبة ان اريد بالفرس اولا وثانيا الفرس الحقيقي
او شبيهة بالمقدمات المشهورة اي من حيث كثرة الاستعمال
في كل وان كان كثرة استعمالها اقل من استعمال المقدمات المشهورة
ويسمى مشاغبة اي ويسمى ذلك القياس المركب من تلك المقدمات
المذكورة مشاغبة ماخوذ من الشغب وهو الجدال والشر ولما كان هذا
القياس شان الاتيان به يعين على الجدل واثارة الشر سمي مشاغبة
يخبط في البحث اي يتكلم بكلام ليس جاريا على النهج المستقيم بان لا
يكون فاهما للموضوع ويأتي بكلام خارج عنه والبحث هو اثبات
المحمول للموضوع والخبط فيه ايراده لا على الوجه المستقيم هذا يكلم العلما
بالفاظ العلم بان كان يقول هذا المدعي نمنعه منعا تفصيليا او نناقضه
نقضا اجماليا او نعارضه فهذا متكلم بالفاظ العلم ولكن ليس
جاريا على النهج المستقيم لان الدعوى لا تمنع منعا تفصيليا
ولا اجماليا ولا تعارض بل الذي يتعلق به ذلك انما هو الدليل
والمغالطة في هذا القياس جاءت من الكبرى لكذبها وهي شبيهة
بالمشهورة التي يعترف بها جمهور الناس والقصد من ذلك النوع

اثارة الشر وتهيجه لان المقدمة الكبرى كاذبة وح فالتمسك به انما
هو لذلك القصد فقط اذا كان المتكلم بذلك القياس قصده اثبات
انه عالم وانه يستحق المحل العلائي ليدرس فيه والغير يخاصمه فيحصل
بذلك القياس لتهييج الشر . وهمية اى حكم بها الوهم
لا العقل كاذبة صفة لوهمية اي وهمية كاذبة لا صادقة
وذلك بان كان حكم الوهم متعلقا بغير محسوس لان حكم الوهم في غير
المحسوس باطل او لمقدمات اى مقدمات كاذبة كان تقول هذا
ميت اى هذا الشخص الذي قام به الموت ميت الخ واعلم ان
قول الش كان يقول هذا ميت الخ وكذا القياس الذي بعده وهو
قوله هذا الميت جماد الخ ليسا من قبيل المغالطة في شئ لان
مقدمات كل واحد منهما صحيحة ومستوف لشروط الانتاج
لان قوله هذا ميت ضرورية وقول وكل ميت جماد صادقة لان
مرادهم بالجماد ما لا روح فيه وهما يدل على ان هذين القياسين
ليسا من قبيل المغالطة بل ذكرا توطئة لها قول الش بعد
فان النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح فتامل هذا الدليل
الصحيح الاشارة راجعة لما ذكر من القياسين المذكورين لمقدمات
تتوهمها كاذبة اي المقدمات كاذبة تتوهمها صادقة اى تحكم
بصدقها بواسطة الوهم فتقول هذا انسان الخ الفاء
للسببية اي فبسبب توهمها تقول وهذا هو نفس المغالطة
وما تقدم فهو توطئة وتمهيد لها والمغالطة في هذا القياس
اعني قوله هذا انسان يمكن قيامه جاءت من الصغرى وذلك
لان قوله يمكن قيامه معناه الامكان الوقوعي وهو العادي لا يجب
العقل والا كانت صحيحة واما الكبرى وهي وكل من يمكن قيامه
الخ

الخ فصادقة ان اريد الامكان العادي واما لو اريد الامكان مطلقا
كانت كاذبة فهذا ليس بجماد هذه النتيجة كاذبة لان الميت جماد
بمعنى لا روح فيه ففساد النتيجة جا من فساد الصغرى كما علمت او
من فسادها معا تامل فتعلم انه حبل اي تعلم ذلك بالعقل خفت
منه اى بسبب اتباعك للوهم اي القوة الواهمة وانما اتبعت الوهم
لان الوهم يغلب الخ فقوله لان الوهم الخ علة لمحذوف تامل ما
قاد الشئ مثل الوهم اي ما صيرك منقادا لاكثر الاشيا شئ مثل الوهم
لكثرة الضحك وخوف الفقر وخوف الايذاء من الناس وقوله ما قاد
الخ هذه حكمة وقعت في كلام بعضهم الى الش بذلك دليلا لما تقدم
من غلبة الوهم للعقل وحاصله اننا في اكثر احوالنا متبعين للوهم وقد حكي
عن الجنيد انه قال لو جلس شخص عن يميني يلذذني بالذ الاشيا وبالكلام وشخص
آخر عن يساري على الضد ما زاد هذا على هذا عندي شيأ لعلمي بان الحالتين
من الله تقول النفس الخ الاولى الاتيان بفا التفريع لان هذا مفرع
على قوله خفت منه اى اذا خفت منه فتقول النفس هذا شبيه الخ
تامل هذا يشبه الحية الخ هذا القياس المغالطة فيه جاءت من
الكبرى فقط لصدق صغراه وانما كانت الكبرى كاذبة لحكم الوهم فيها
بالخوف او بالفزع واما العقل فلا يحكم بذلك بل يحكم بالثبات واعلم ان
امر الشارع بالفرار من المجذوم في قوله عليه السلام فر من المجذوم فرارك
من الاسد بالنسبة لمن غلب الوهم على عقله لجري عادة الله بان الذي
غلبه الوهم يحصل له العدوي اذا لم يفتر واما قوله عليه السلام لا عدوي
ولا طيرة فمحمول على من غلب عقله على وهمه فجرت عادة الله انه لا تحصل
له عدوي ولو خالط المجذومين فالحزم اى الامر الذي يهتم به الفرار منه
او فالامر الصواب الفرار منه ويمثل هذا الوهم الخ هذا الكلام

لاتعلق له بالمغالطة الا انه لما افاد تصورها بانها قد تتركب من مقدمات
وهمية وافاد أن الوهم قد يغلب على العقل كثيرا وكان كثير من الناس
مرتكبا للبدع والضلال بسبب الوهم نبه الشـ على ذلك على سبيل الاستطراد
وقوله ويمثل الخ متعلق بقوله وقع اى وقع اكثر الناس فى انواع البدع
بسبب الوهم الحاصل لهم المماثل لهذا الوهم اي توهم ان الحبل
الذي على صورة الحية مفزع ومؤذ وفى قوله اكثر الناس اشارة الى ان
المؤمنين قليلون بالنسبة للكفار وهذا مناسب لقوله تعـ وما اكثر
الناس ولو حرصت بمؤمنين   وقع اكثر الناس الخ حاصله ان بعض
الناس كالطبايعين والفلاسفة لما وجدوا النار ينشأ عنها
الاحراق والما ينشأ عنه الري والاكل ينشأ عنه الشبع والسكين ينشأ
عنها القطع والانسان ينشأ عنه الضرب والايذاء قالوا ان المؤثر
لتلك المسببات هذه الاسباب بذاتها فحكمهم بان المؤثر هذه
الاسباب انما جاءهم من الوهم لا من العقل لان العقل يحكم بانه لا مؤثر
فى شئ من الاشيا الا الله فقول الشارح فى انواع البدع اى كتاثير الما
والنار والاكل الخ فى الاحراق والرى والشبع واضافة انواع لما بعده للبيان
حتى وقفوا مع المعتادات   اى حتى جزموا بالمعتادات اى بالامور
المعتادة اى جزموا بتاثيرها ومن المعتاد ان النار تحرق والما يروى
الخ فقالوا بتاثيرها فى الاحراق وهكذا   واشتغلوا بالاكوان جمع كون
بمعنى الحصول والمراد هنا بالاكوان المكونات مثل الماء والنار اى انهم
اشتغلوا بهذه المكونات واثبتوا للنار تاثيرا فى الاحراق وللما تاثيرا
فى الري وهكذا   فاعتقدوا الخ مفرع على اشتغالهم بالاكوان اى اعتقدوا
ان الاكل نافع فى الشبع مع انها ليست بنافعة وانما النافع هو الله تعـ
واعتقدوا ان النار تضر مع ان الضار هو الله فقط   فاشركوا هذا

مسبب

مسبب عن اعتقادهم ما ذكر اي انه تسبب عن ما ذكر انهم اشركوا مع
الله غيره كالنار وهذا الشرك مؤد الى مؤد الى الكفر ان اعتقد ان النار
مؤثرة بطبعها واما لو اعتقد انها مؤثرة بقوة اودعت فيها فلا يكفر
على المعتمد بل يفسق   واثبتوا الوسائط اي كالنار فهم يقولون
انها مؤثرة وان الله هو الخالق للنار واثبات هذه الوسائط يؤدي
الى عدم الالتفات للمولى   واسندوا التاثير الى من ليس له تاثير
اي كالنار والما فهم يقولون ان هذه الطبائع هي المؤثرة مع ان المؤثر
هو الله والاولى ان يقول الى ما ليس له تاثير لان من انما تقع على العاقل
الا ان يقال انه لما صدر عنها التاثير اشبهت العاقل او يقال ان من
جملة من يسند له التاثير العقلا فيقولون انها تؤثر فى افعالها فغلب
العاقل على غيره فتأمل   وتوكلوا على من ليس الخ اي وتوكلوا على
العبيد الذين ليس لهم حول ولا قوة الا بالله والحاصل ان المعتزلة
يقولون ان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية فيتوكلون ويعتمدون
عليه مع انه لا حول له اي لا تحول له عن المعصية ولا قوة له على الطاعة
ولا تدبير له اي لا نظر له فى عواقب الامور لتقع على الوجه الاكمل الا من الله
ولا تقدير اى تعيين وتحديد للاشيا كقولك فى غد افعل كذا وكذا وبعده
كذا وكذا فتحديد الاشيا بفعل بعضها فى غد وفعل بعضها بعد غد من الله
والعبد عاجز عن ذلك   خيالات اى كالامور المتخيلة التى لا وجود
لها من حيث ان وجودها ليس من نفسها بل من الله فهي ليس بعدها
نفع ولا ضر فهي كالامور التى لا وجود لها فاندفع ما يقال ان قوله كلها
خيالات منه انكار لحقائق الاشيا وجعلها خيالات لا تحقق لها
فى الخارج وليس هذا مذهب أهل السنة   تنادى بلسان الحال اي
بلسان حالها فال عوض عن المضاف اليه   الذى هو افصح من

لسان المقال اي اقوي في الدلالة من لسان المقال لانه دائما صادق بخلاف
لسان المقال فانه قد يكذب مثلا من كان لايدعي انه عالم ولكن بتعبير العلوم
علي جم غفير ومن كان يدعي انه عالم ولكن اذا سئل عن شيئ توقف فيه
فلسان الحال يدل علي ان الاول عالم اكثر من لسان مقال الثاني وكذلك
اذا ذهب انسان لابس ثياب رثة الي شخص ذي ملاءة ولم يساله
شيئا فان لسان حاله يدل علي الاحتياج اكثر من لسان مقال من ذهب
بثياب نفيسة الي الشخص وطلب منه بلسان مقاله لان الثاني
كمن ادعي شيئا من غير دليل وكذلك اذا قال زيد انا كريم فقد
دل علي كرمه بلسان المقال واذا كان عمرو لايقول انا كريم وكان
كل يوم يكرم الناس فقد دل حاله علي كرمه اقوي من دلالة قول زيد
من يقف لمفعول تنادي اي ان هذه الممكنات تخاطب بلسان
حالها من يقف عندها وقوله انظر الخ هذه الجملة مقول قول
محذوف اي وتقول له انظر اي في احوالي لاوصلك الي المقصد
اي لاوصلك الي الذي شانه ان يقصد وهو الله تع والمراد بالوصول
اليه معرفته ومن جملة معرفته معرفة ان المنفرد بالتاثير في الاشيا
المقصد امامك اي لاما انت واقف عليه من الامور المعتادة
ويصح ان يجعل المقصد امامك جملة مقول لقول محذوف والنظر
مقدمة من تاخير اي تنادي من يقف عندها وتقول له المقصد
كائن امامك النظر في احوالي لتصل اليه انما نحن فتنة اي
افتتان وامتحان اي انما نحن ذوات افتتان وامتحان او انما
نحن مفتتن بنا وممتحن بنا وقوله فلا تكفر اي باعتقاد تاثير الامور المعتادة
بذاتها كاعتقاد ان الاكل يؤثر بطبعه وان النار كذلك الخ والحاصل
انه جرت عادة الله امتحان عباده بالامور الممكنة لما ليرقيهم

أو

او يخفضهم فاذا اعطاك نعما ليمتحنك بها هل تشكر فيقبلك
او لا فيطردك وخلق الله الشبع بالاكل لتنظر وتتامل فان اعتقدت
ان الاكل غير مؤثر في الشبع حصلت النجاة وان اعتقدت تاثيره
فيه بذاته حصل الهلاك وهكذا يقال في الاكل من الاسباب فهذه
اقسام الحجة اي هذه الخمسة المذكورة اقسام الحجة العقلية وانما ذكر انها
اقسام الحجة مع انه قد علم ذلك مما تقدم توطئة لما بعد من قوله
وجعلها البيضاوي الخ والمراد انه جعل هذه الثلاثة اقساما للحجة
من حيث المادة واما من حيث الصورة فقد تقدم ان اقسامها
ثلاثة اخري في الطوالع يحتمل ان يكون هذا الظرف الي للاحتراز
فيكون للبيضاوي تقسيم اخر كالذي للجمهور مغاير لما ذكر في الطوالع
ويحتمل ان يكون هذا الوصف لبيان الواقع فليس له تقسيم اخر في غير
الطوالع لان الحجة العقلية الخ هذا تعليل لتقسيم البيضاوي انحصار
الحجة باعتبار ما دتها الي الاقسام الثلاثة ثم ان في كلام شارحنا سقطا
من كلام الطوالع اذ نص كلامها الحجة اما ان تكون عقلية او نقلية والاول
اما ان تكون مقدماتها قطعية وتسمي برهانا ودليلا او ظنية او مشهورة
وتسمي خطابة وامارة او شبيهة باحدها وتسمي مغالطة هذا كلام
الطوالع فانت تري شارحنا قد اسقط من كلامها قوله او مشهورة
وعبر بقوله باحدهما بضمير التثنية والواقع في الطوالع التعبير بضمير
الجماعة اي الشبيهة بالعقلية او الظنية او المشهورة وجعلها
البيضاوي الضمير لاقسام الحجة لا باعتبار ما تقدم ويحتمل ان المعني
وجعلها اي الحجة ثلاثة اقسام اي جعلها اقساما ثلاثة وتسمي
ايضا امارة اي لانها تكون مقدماتها غير قطعية علامة علي النتيجة
قطعية اي ابتدا او انتهاء فدخلت المقدمات الضرورية ابتدا

والنظرية التي تنتهي الى الضرورة والمراد انها لابد ان تكون تلك
المقدمات كلها قطعية اي مقطوعا ومجزوما بها والمراد بالجمع في قوله
مقدمات ما فوق الواحد   او من مقدمات ظنية ليس المراد
انه لابد ان تكون كل مقدمة ظنية اي مظنونا بثبوت نسبتها بل المراد
ان المقدمات ظنية ولو باعتبار البعض وكذا يقال بالشبهة له
باحدهما اذ لا يشترط في المغالطة ان تكون كل المقدمات شبيهة
باحدهما بل متى كانت احدي المقدمات شبيهة باحدهما كفى ذلك
في تسميتها مغالطة   ويسمى الاول برهانا هذا اسم خاص به
وقوله ودليلا اسم عام له ولغيره ولمناسب عدم الالتفات اليه
مغالطة ويدخل فيه الشعر واما الجدل فهو اما داخل في البرهان ان تركب من
مقدمات يقينية واما داخل في الخطابة ان تركب من ظنية فان قلت
ان الجدل على اثبات انه قسم فانما يتركب من مقدمات مشهورة لا قطعية
ولا ظنية فكيف داخلا في البرهان او في الخطابة قلت المقدمات المشهورة
قد تكون يقينية وقد تكون ظنية فلا منافاة ح   وبالجملة اي وقوله
قولا ملتبسا بالجملة اي بالاجمال بقطع النظر عن كون اقسام الحجة خمسة او
ثلاثة وانما اتى بهذا الحاصل الاجمالي مع انه قدم ذكره مفصلا توطئة
لقوله فلهذا قلت الخ   فالمعتمد اي فالعمدة من هذه الاقسام او فالذي
يعتمد ويعول عليه من تلك الاقسام وقوله العقائد الدينية المنسوبة الي
دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من نسبة الجزئي للكلي ومراده بتلك
العقائد الذي يعتمد في تصحيحها على البرهان خصوص ما تتوقف المعجزة
عليه لا التي لم تتوقف المعجزة عليها مثل ثبوت السمع والبصر والكلام فكذلك
السمعيات مثل ثبوت الجنة والنار والحشر والنشر وانما كان المراد
بالعقلي ما ذكر لتعبيره بالبرهان الذي هو الدليل العقلي الذي مقدماته

يقينية



يقينية   اذ العقائد التي لا تتوقف المعجزة عليها لا يتوقف تصحيحها
على البرهان بل على الدليل النقلي والمراد بتصحيح العقائد اثباتها
على وجه الجزم بها ثم ان جعل العمدة في تصحيح العقائد البرهان مبني على
القول بان التقليد لا يكفي وان المقلد كافر وهو قول ضعيف
ووصفها بالقاطعة لكشف معناها وذلك لان القاطعة معناها
المقطوع بها اي المجزوم بها والبرهان هو القياس الذي مقدماته مقطوع
بها فيصدق على القاطعة انها وصف كاشف لان الوصف الكاشف
هو المبين للحقيقة بحيث يصح التعريف به كقولك الانسان هو الجسم
النامي الحساس المتحرك بالارادة المتفكر بالقوة والقاطعة كذلك
لانها بمعنى المقطوع بها فان قلت   ان الدليل هو مجموع المقدمات
والمجموع لا يتصف بالقطع بل كل مقدمة على حدتها وح فقوله
القاطعة ليس وصفا كاشفا لمعنى البراهين لما علمت ان الوصف الكاشف
هو المبين للحقيقة   واجيب بانه كاشف للمعنى الالتزامي اعني المقدمات
لان البرهان معناه مجموع المقدمتين ويلزمه كل مقدمة على حدة فقوله
الش لكشف معناها اي الالتزامي   لتدخل الخ اي فالباعث على
ذكر الادلة التي هي عامة دخول الادلة النقلية فيها ويرد عليه ان الادلة
النقلية كما تتحقق بذكر العام تتحقق بذكرها بعنوانها الخاص بها
بان يقال والادلة النقلية وظاهر الش انه لو لم يات بالعام ما اتي
له ذكر النقلية فتامل   فيما يقبل اي في العقائد التي يقبل الادلة
النقلية فيها فقوله من العقائد بيان لما وقوله يقبل صلة لصفة
جرت على غير من هي له فكان الواجب الابراز   وذلك اي العقائد
التي تقبل الادلة النقلية فيها كلها لا تتوقف المعجزة اي كل عقيدة
لا تتوقف المعجزة عليها   كنفي النقائص فيه ان من جملة النقائص

العجز والجهل ونفي ذلك تتوقف المعجزة عليه لان نفي العجز بالقدرة ونفي
الجهل بالعلم والمعجزة تتوقف عليهما واجيب بان المراد بالنقائص
التي نفيها يكون بالدليل النقلي نقائص مخصوصة وهي الصمم والبكم والعمى وذلك
لان اضدادها التي هي السمع والبصر والكلام انما ثبتت بالدليل النقلي
ولو قال الشارح بدل قوله كنفي النقائص كثبوت السمع والبصر والكلام كان
اظهر وانسب بقوله بعد وثبوت الوحدانية وثبوت الوحدانية
له على راي اي وهو قول من يقول ان الوحدانية ثبتت بالدليل النقلي
ولكن المعتمد انها انما ثبتت بالدليل العقلي من الحشر هذا بيان
لبعض الممكنات والمراد من وقوع الحشر واما جوازوقوعه فدليله العقل
وكذا يقال في النشر اشارة الى اشتراط القطع فيها في قوله اشارة الخ
اي الى ان دلالة الوصف المذكور على القطع بطريق الاستلزام لا بطريق المطابقة
وذلك لان السطوع معناه الارتفاع ويلزمه الظهور والظهور في كل شيء بحسب
ما يناسبه فظهور الدليل مرجعه لكونه قاطعا واعلم ان اشتراط القطع فيها من
حيث السند والمتن فلا يتمسك في شيء من العقائد بخبر الواحد ولا بالظواهر
وسواء تعلقت العقيدة بالذات او بالصفات او بغيرهما كالسمعيات
هذا ظاهر كلامه وهو المعروف وقال بعضهم ما يتعلق بالذات والصفات
لا يحتج فيه بالاحاد واما السمعيات فيصح التمسك فيها بالاحاد والمدار
فيها على كون الحديث صحيحا او حسنا وان كان احادا ان يقال اي
متعلق ان يقال من البراهين العقلية اي بدل القطعية المحوج الى المجاز
لكن قد يقال ان البراهين لا تكون الا عقلية فلا حاجة لذكر قوله العقلية فقد فر
من شيء ووقع في شيء آخر والقواطع السمعية فيه ان القواطع جمع قاطعة
بمعنى مقطوع بها فالتجوز الذي فر منه في قوله البراهين القطعية قد وقع فيه في
قوله والقواطع لان القواطع بمعنى المقطوع بها
ابين واحسن الابينية

أن



٤٧

أن ما في المتن ليس فيه تصريح بالقطع في الدليل النقلي وانما فيه اشارة لذلك
فقط من قوله ساطعة وايضا دلالة الادلة على الدليل النقلي ليس بطريق
النص وانما هي بسبب دلالة العام على بعض افراده بخلاف قوله من البراهين
القطعية والقواطع السمعية فانه ابين ووجه الاحسنية ان في عطف العام
على الخاص شبه تكرار وما سلم من ذلك احسن ويحتمل ان عطف احسن من عطف
العلة على المعلول وتبين الاحسنية بما سبق من الامور الثلاثة وهذا كله وجه
للابينية والاحسنية بالنظر للطرف الثاني وهو القواطع السمعية واما
وجههما بالنظر للطرف الاول وهو البراهين العقلية فهو المقابلة لان العقلية
تقابل السمعية والحاصل ان الابينية والاحسنية من جهة ما ذكر وان كان
التعبير بكل من العبارتين فيه التجوز تقييد لما اطلق اي فمن يعترض عليه
ويجاب من اطلق لا اعتراض عليه لانها اذا كانت حاصلة فلا يطلب تحصيلها
لان تحصيل الحاصل محال وطلبه عبث وتقدم ان الارشاد اسم كتاب الامام
الحرمين ولا يرضى فاعله ضمير يعود على البالغ وهو عطف على قوله ان يعمل
فكره اي يجب عليه ان يعمل فكره ويجب عليه ان لا يرضى الخ والمراد بالوجوب
وجوب الاصول لا وجوب الفروع وكذا كل ما ذكره المصنف في هذا
الكتاب من الامور الواجبة على المكلف والواجب الاصلي ما يرجع لاصول
الدين وبالفرعي غيره واذا كان عدم الرضا بالتقليد واجبا اصليا لزم عدم
الاكتفا بالتقليد وانه كفر ويحتمل ان يكون قوله ولا يرضى جملة مستانفة خبرية
لفظا انشائية معنى بمعنى انه ينهى عن ذلك لعقائده اللام بمعنى
في وهي جمع عقيدة بمعنى معتقدة حرفة التقليد الحرفة هي الصنعة وهي في
هذا المقام استعارة لشيء مستقبح يبين بقوله التقليد وحينئذ
فاضافة الحرفة لما بعده للبيان بعد ملاحظة الاستعارة المذكورة وانما
اطلق على التقليد حرفة لخسة مرتبة صاحبه لان الخسة شأن الحرفة

وقوله في الآخرة فيه اشارة
عرفا فانها الخ هذا علة لقوله ولا يرضى الخ
الى انها مخلصة في الدنيا وهو كذلك عندكثير الخ قـ ان هذا لا ينتج المدعي
المأخوذ من اسلوب الكلام الذي هو عدم خلوص صاحبها من الخلود في النار
لان قوله عند كثير الخ يقتضي انه عند الاكثر مخلص عند الله في الآخرة مع ان المدعي
عدم الخلوص فالاولى ان يقول عند اكثر المحققين او عند كلهم لاجل ان يطابق
اول الكلام آخره فتامل ان الحكم الحادث الخ خرج بالحادث الحكم القديم
وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعلقا تنجيزيا ملتبسا بالطلب
او بالاباحة او بالوضع لهما فليس ناشئا عن واحد من هذه الخمسة بل ليس
ناشئا عن شيء اصلا هذا واعلم ان الحكم الحادث يطلق على ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة ويطلق على النسبة وهي ربط المحمول بالموضوع
ايجابا وسلبا ولا يصح ارادة المعنى الاول هنا لان الادراك نفس العلم والاعتقاد
لا انه ناشئ عنهما فتعين ان يراد المعنى الثاني وهو النسبة وقوله ناشئا
عن امور الاولى يتعلق به امور لان النسبة يتعلق بها تلك الامور لا انها
تنشأ عنها وشك ووهم قضية كلامه ان الشاك والمتوهم كل منهما
حاكم وفي ذلك خلاف فمن يرى ان الشاك حاكم يرى ان الشك اعتقادان
ان تقادم سببهما فيكون حاكما بهذا وبهذا ومن يرى ان الشاك ليس بحاكم
يرى ان الشك التردد في الوقوع وان لا وقوع فلا حكم عنده ومن يرى ان
المتوهم حاكم يرى ان العقل يحكم المرجوح فالوهم عنده منشأ الحكم الوهمي
ومن يرى انه ليس بحاكم يرى انه لا يحكم بالمرجوح فالوهم عنده ملاحظة
المرجوح ثبوتا او نفيا منصوبان على التعظيم اي من جهة ثبوته له او
نفيه اي او انتفائه عنه اما ان يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم اي
الذي هو نسبة المحكوم به للمحكوم عليه اي اما ان يدرك ذلك الحكم ادراكا
جازما او يدركه ادراكا غير جازم وقوله والاول اي وهو ما اذا جزم بالحكم

وقوله اما ان يكون اي الجزم لسبب واعني به ضرورة وذلك كما في
قولك الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء فان الحاكم بثبوت
النصفية وبالاعظمية جازم بتلك النسبة بسبب الضرورة اي البداهة
او برهانا اي كما في العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم
له صانع فالحاكم بثبوت صانع للعالم جازم بتلك النسبة بسبب وهو
البرهان المذكور واعني به ضرورة او برهانا اي ولا نعني به ما يشمل الشبهة
وقوله اولا اي ولا يكون جزمه لسبب بل لا لشيء اصلا او لشبهة ويسمى
الاول اي وهو الجزم بالحكم اي ادراكه ادراكا جازما لضرورة او برهان
علما ومعرفة ويقينا اي فالعلم والمعرفة واليقين الفاظ مترادفة معناها
واحد فهي متحدة مفهوما وماصدقا كما هو شأن المترادفين والثاني اي
وهو الجزم اي الادراك الجازم الذي ليس الجزم به لضرورة ولا لبرهان
بل ناشئ عن شبهة او لا لشيء اصلا وغير الجزم اي وغير الجزم بالحكم
اي والادراك للحكم ادراكا غير جازم وقوله اما ان يكون راجحا اي اما ان
يكون الحكم راجحا ويسمى الاول من اقسام غير الجزم اي وهو ادراك
الحكم الراجح على مقابله ظنا وقوله والثاني اي وهو ادراك الحكم المرجوح على
مقابله وهما وقوله ويسمى الثالثة اي وهو ادراك الحكم المساوي لمقابله
شكا وقضيته ان الشك ادراك بسيط وقد علمت انه اما ادراك
لمجموع شيئين او انه التردد في الوقوع او اللاوقوع فتامل فالايمان
ان حصل الخ اي ان تعلق بشيء من اقسام غير الجزم وفيه شيء وذلك
لان الايمان عند المصـ هو الاذعان المصاحب للمعرفة اي للاعتقاد
الجازم المطابق الناشئ عن دليل وحـ فلا يتأتى ان يتعلق به شك ولا
ظن ولا وهم واجيب بان المراد بالايمان الايمان الصوري بحسب الظاهر
وهو العقائد كثبوت القدرة لله والارادة والعلم الى غير ذلك من

العقائد فالاجماع على بطلانه اى على عدم الاعتداد به في خلوص
صاحبه من الخلود في النار وان حصل عن القسم الاول اى وان تعلق
بالقسم الاول فالاجماع على صحته هذا يقتضي كفاية الجزم بالعقائد
الناشئ عن دليل مع انه لابد مع ذلك من الاذعان وهو قبول النفس قلت
ذلك واجيب بان الش ترك التقييد بالاذعان نظرا الى ان الشان
ان من علم شيئا اذعن به واما الثاني اى واما ان تعلق بالقسم الثاني
وقوله وهو الاعتقاد اي الجزم لغير ضرورة او برهان وقوله فينقسم قسمين
اي ففيه تفصيل لان ذلك الاعتقاد ينقسم قسمين فهو علة لجواب اما
المحذوف مطابق لما في نفس الامر المراد بنفس الامر علم الله او اللوح المحفوظ
والمراد بمطابقة الاعتقاد لما في نفس الامر مطابقة متعلقه للنسبة التي
يعلمها الله ويسمى الاعتقاد الصحيح اي الموافق لما في نفس الامر وهو
النسبة الخارجية اي الموافق متعلقه لما في نفس الامر وان كان صاحبه
كافرا كما جرى عليه الش فيما سياتي فكون صاحب هذا الاعتقاد مؤمنا
انما هو بحسب الظاهر فقط وقوله عامة المؤمنين جعله العامة مؤمنين
بالنظر للظاهر والا فهم كفار عنده وغير مطابق أي غير مطابق
متعلقه لما في نفس الامر والجهل المركب اي ويسمى ايضا بالجهل
المركب فله اسمان كاعتقاد الكافرين اى الموجب للكفر اذ ليس
كل ما يعتقده الكافرون غير مطابق للواقع الا ترى ان اعتقادهم ان الواحد
نصف الاثنين مطابق فالفاسد اي فالاعتقاد الفاسد وقوله
اجمعوا على كفره فيه نظر اذ هو يقتضي ان كل اعتقاد فاسد اجمعوا على
كفر صاحبه وليس كذلك بل منه ما اجمع على كفر صاحبه كاعتقاد النصارى
ان الله ثالث ثلاثة ومنه ما لم يجمع على كفر صاحبه كاعتقاد المعتزلة ان
العبد يخلق افعال نفسه فاطلاق الش فيه نظر وانه آثم هذا

لازم

٤٩

لازم لما قبله صرح به لاجل قوله اجتهد او قلد واتى بذلك التعميم ردا على
من قال وهو العنبري والجاحظ تبعا لشيخه النظام وهم من المعتزلة
ان الكافر اذا اجتهد واداه اجتهاده الى الكفر كان معذورا او لا اثم
عليه ولا يعتد بخلاف من خالف الخ اي كالقائل ان اجتهاد الكافر
ينفعه الذي حصل الخ وصف كاشف وقوله بمحض التقليد
اي بالتقليد المحض والتقليد هو الاخذ بقول الغير اى الاعتقاد تبعا للغير
فان قلت اذا كان التقليد هو الاعتقاد تبعا للغير يصير في كلام الش
ركة لان المعنى ح واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الحاصل ذلك الاعتقاد
تبعا لاعتقاد الغير ولا معنى له واجيب بانا نريد بالتقليد موافقة الغير
ولا نفسره بالاعتقاد تبعا للغير فتامل من اهل السنة متعلق بكل من
الجمهور والمحققين وعطف المحققين على ما قبله من عطف الخاص على
العام واهل السنة اذا اطلق في علم الكلام فالمراد به اهل علم الكلام
لا ما هو اعم حتى يشمل الفقهاء والمحدثين فلا يعترض على الش بان مذهب
جمهور الفقهاء والمحدثين ان المقلد مؤمن وانه من اهل النجاة كما قال
القرافي وح فعلم سقوط اعتراض ابن ذكري عصرى المص وبلديه نسبة
ذلك القول للجمهور والقاضي ابي بكر الباقلاني والمراد بالاستاذ ابو
اسحق الاسفرايني والمراد بامام الحرمين عبد الملك بن محمود الجويني
واعلم ان الشيخ الاشعري امام اهل هذا الفن والمذكورين بعده محققون
لطريقته في هذا الفن فهم اركانه ولكن الحق ان التقليد يكفي في عقائد الايمان
وان ايمان المقلد صحيح وقد نقل عن الاشعري انه رجع عن هذا القول وكذلك
المص ويقال ان كبراه هذه هي اول ما ألف في العقائد وقد رجع في شرح
الصغرى والمقدمات عن هذا القول الى القول بايمانه انه لا يصح الاكتفا
به اي لا يتحقق معه النجاة من الخلود في النار وهو الحق الخ هذا من

عند المص الى به ترشيحا وتقوية لماقبله   وكان الخ هذا جواب عن
اعتراض وارد على من حكى الاجماع وحاصله كيف يحكى ذلك البعض الاجماع
مع شهرة الخلاف فيما ذكر فضمير كانه لمن حكى الاجماع وقوله لم يعتد
بخلاف الحشوية اي القائلين بكفاية التقليد في العقائد والحشوية فرقة
لقبوا بذلك لقول الحسن البصري وكانوا يجلسون في حلقته بين يديه
فتكلموا بكلام ساقط ردوا هؤلاء الى حشو الحلقة اي الى خلفها
اما الظهور فساده اي فمخالفتهم لا تبطل الاجماع   وعدم متانة
أي عدم قوة علم صاحبه اي وعدم قوة علمه توجب عدم الوثوق بقوله
وهذا عطف علة على معلول وهذا الجواب اعني قوله اما الظهور
الخ بنا على ان المخالف للاجماع معاصر للمجمعين واما قوله اولانعقاد
الخ جواب ثان بنا على ان الاجماع منعقد قبل ظهور المخالفين فتامل
اولانعقاد اجماع السلف قبله اي قبل ظهور خلاف الحشوية ثم
فخلافهم خارق للاجماع فلا يعتد به   وحصل ابن عرفة الخ اي جمع و
نقل عن ابن عرفة يعكر على ما نقل عن الجمهور والمحققين من ان المقلد
كافر من حكاية الاجماع على كفره لان عادة الشيخ ابن عرفة يؤخر القول
الضعيف وقد اخر القول بكفره فيدل ذلك على تضعيف القول
بكفره فنقل كلام ابن عرفة لا يناسبه الكلام السابق   الاول انه
مومن غير عاص اي سواء قدر على النظر وتركه ام لا وهذا بنا على ان
النظر مستحب لا واجب وجوب الاصول ولا وجوب الفروع لانه لو
كان واجبا وجوب الاصول لما كان مومنا لان الواجب الاصلي ما يلزم
على تركه الكفر ولو كان واجبا وجوب الفروع لكان عاصيا   الثاني
انه مومن عاص اي وهذا هو المعتمد خلافا للش وهذا القول مبني على
النظر واجب وجوب الفروع بدليل عصيانه وليس واجبا وجوب
الاصول

الأصول بدليل الحكم عليه بالايمان وقوله ان ترك النظر مع القدرة هذا
القيد ليس واقعا في كلام ابن عرفة على ما سياتي وانما اتى به الش من عنده
نظرا الى ان الاطلاق يلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير واقع
فاتى الش به نظرا القاعدة الشرع الموافقة ولعل ابن عرفة ترك التقييد
بقوله مع القدرة نظرا الى ان كل بالغ عاقل له قدرة على النظر او نظرا الى
القاعدة الشرعية وهي ان الشخص لا يخاطب الا بما هو قادر عليه
وحينئذ فلا اعتراض عليه   الثالث انه كافر هذا مبني على القول بان النظر
واجب وجوب الاصول كالايمان   حاذى به طوالع البيضاوي اي
سلك فيه مسلك الطوالع في التراجم والابواب والمسائل   اعتقاد
جازم فيه ان الاعتقاد لا يكون الا جازما كما سبق من ان الاعتقاد حكم
الذهن الجازم فلا حاجة لقوله جازم واجيب بانه ماش على طريقة اخرى
غير ما مر وهي طريقة اللغويين وحاصلها ان الاعتقاد هو حكم الذهن مطلقا
لغير دليل سوا كان جازما او لا مطابقا للواقع أم لا فلذا اخرج الغير الجازم
بقوله الجازم ولا يخفى ان قوله الجازم فيه تجوز اي مجزوم بمتعلقه او ان
اسناد الجزم للاعتقاد مجاز عقلي اذ الجازم انما هو المعتقد فالكلام فيه
اما مجاز في المفرد او في الاسناد ولعل ابن عرفة اخذ المجاز في التعريف
لكونه شاع حتى صار كان الجزم حقيقة عرفية والمجزوم به اي بمتعلقه تامل
لقول معمول للاعتقاد واللام فيه لتقوية ذلك العامل فان قلت
ان المصدر لا يعمل موصوفا قلت محل ذلك اذا كان المعمول غير ظرف
او جار ومجرور والا فلا منع كما هنا وهذا الجواب مسلم ان اريد بالجار ما يشمل
الزائد للتقوية لا خصوص الاصلي فتامل   وقوله اعتقاد جازم بقول
الغير اي من غير ان يكون هناك اطلاع على دليل والا لم يكن الحاصل اعتقادا
بل معرفة كذا قيل وقيل ولو اطلع على دليله اذ ليس كل ما قارنه الدليل

يكون يقينا لاسيما في الفرعيات وقوله لقول الغير شمل القول الفعل
والتقدير فكان على ابن عرفة ان يزيد ذلك وقد يقال مراده بالقول ما صدر
عن الغير وح فيشمل ما ذكر تامل فيخرج الخ هذا من كلام ابن عرفة
اتى به تفريعا على التعريف الذى ذكره وقوله فيخرج اعتقاد قول
الرسول اي يخرج بقوله اعتقاد قول غير معصوم فهذا لا يقال فيه
تقليد بل يقال فيه علم والمراد بقول الرسول الذى حكم على اعتقاده
بالخروج من التعريف قوله من حيث انه رسول اعنى قوله المتعلق
بما لا تتوقف المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام واما قوله
المتعلق بما تتوقف المعجزة عليه كالقدرة والارادة فاعتقاده تقليد
وذلك لانه لا يثبت عند الشخص رسالته الا اذا ثبت عنده القدرة
والارادة ونحوهما والحاصل انك اذا سمعت من الرسول سميع بصير
متكلم واعتقدت ذلك فلا يقال له تقليد لانه يكفي في هذه العقائد
السمع ويحصل به العلم واذا سمعت منه الله حي قادر مريد عالم
واعتقدت ذلك من غير نظر في الدليل العقلي كان هذا الاعتقاد تقليدا
لا علما لانه لم تثبت رسالته الا بالمعجزة والمعجزة متوقفة على هذه
الصفات وح فلا يحصل العلم لهذه العقائد من قوله والاجماع
اي وخرج اعتقاد قول الاجماع اي قول اهل الاجماع لانهم معصومون
فيما اجمعوا عليه لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة ومعرفة
مدلول الخ اى وخرج عن التعريف معرفة مدلول الخ اى خرج عن قوله
اعتقاد الخ لان المعرفة غير الاعتقاد لانها حكم الذهن المطابق عن
دليل واما الاعتقاد فلا دليل معه وقوله مدلول الشهادتين اعترض
بانه ان اريد المدلول الصريحي وهو ثبوت الوحدانية لله والرسالة
لسيدنا محمد فمفاده ان معرفة العقائد المغايرة لهذه العقيدة لا

بالدليل

بالدليل لا يكون خارجا وان اريد المدلول ولو التزاما فالمعاد والفتنة داخلان
فيه لان من اقر بانه رسول الله واذعن لذلك فقد صدقه في كل ما جاء به ومن
جملة ما جاء به المعاد والفتنة وح فلا يحتاج لذكرهما بعد وقد يجاب باختيار
الشق الثاني ولكنه الحق بهما اهتماما باحوال الآخرة والمعاد اى ويخرج
معرفة المعاد اى احوال القيامة من الحشر والنشر والصراط وقوله والفتنة اي
ويخرج معرفة الفتنة اى سؤال الملكين ثم ان العقائد قسمان عقلية وسمعية
فاشار للعقلية بقوله وخرج معرفة مدلول الشهادة الخ وللسمعية بقوله وخرج
معرفة المعاد الخ وقد يقال ان الفتنة والمعاد انما يعلمان من قول الرسول
فيدخلان فيه ويراد بقول الرسول ما جرى على لسانه سوا كان قرانا او سنة
وح فالاولى حذف المعاد والفتنة لخروجهما بقوله لقول غير معصوم الخ
فتامل اما بدليل راجع لقوله معرفة بدليل اجمالي اى كما لو قيل ما الدليل
على وجود الله فقيل العالم ولكن لا يعرف ذلك القائل دلالته على وجود الله
هل من جهة امكانه او من جهة حدوثه وعلى فرض لو عرف انها من جهة الامكان
او من جهة الحدوث لا يعرف يركب الدليل من مقدمتين صغرى وكبرى
ولا يقدر على حل اى دفع الشبه الواردة على هذا الدليل فعلى فرض وتقدير
لو كان يقدر على تركيبه من مقدمتين ووردت شبهة على احدى المقدمتين
لا يقدر على دفعها كما لو قال العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث
فورد على انا لا نسلم الصغرى وما المانع من ان يكون قديما لانه مستند الى القديم
لتاثيره فيه بطريق التعليل وكل ما كان مستندا للقديم فهو قديم فيقول الشخص
معجوز عن تقريره اي عن تركيبه من كبرى وصغرى وقوله وحل اى دفع
شبهه الواردة على الدليل وقوله وحل الخ اى وكذلك العجز عن احدهما
فالواو بمعنى او التى تمنع الخلو فاندفع ما يقال ظاهر كلام ابن عرفة انه اذا عجز
عن احد الامرين فيه لا يقال له دليل اجمالي لانه المعجوز فيه عن الامرين

ولا تفصيلي لعدم القدرة فيه على الأمرين مع انه اجمالي قطعا وقوله معجوز
الخ بيان للاجمالي كما ان قوله مقدور الخ بيان للتفصيلي فني ايمان ذي
التقليد الخ هذا شروع في الكلام على حكم صاحب التقليد اي حكم المصنف
به بعد ان تكلم على حقيقة التقليد وقوله ففي ايمان خبر مقدم والمبتدا
محذوف وفي الكلام حذف الواو مع ما عطفت وفيه ايضا حذف
مضاف والأصل ففي صحة ايمان ذي التقليد وعدم صحته اقوال
ثم ان المحذوف مع الواو هو نفس القول الثالث ولما لم يصرح به اولا صرح به
بعد ذلك بقوله ثالثها وقوله فيهما متعلق بالتقليد اي في العقائد
العقلية والعقائد السمعية المشار لهما فيما مر بقوله مدلول الشهادتين
والمعاد الخ تأمل ان قدر الاولى ولو قدر اي هذا اذا كان غير قادر
بل ولو كان قادرا أو معه اي او يكون مؤمنا مع العصيان اي ان قدر
على النظر وتفسير الايمان بانه حديث النفس التابع للمعرفة تفسير
للايمان الكامل على هذا القول والذي قبله ثالثها هو كافر هذا اضعف
الاقوال لما جرت به عادة ابن عرفة من تأخيره لاضعف الاقوال
لنقل المقترح بفتح الراء وهذا شروع في عزو تلك الاقوال التي نقلها في
حكم المقلد على سبيل اللف والنشر المرتب فقوله لنقل الخ هذا سند
للقول الأول محتجين حال من عز الدين والآمدي لانهما اللذان قصدا
الاحتجاج واما المقترح فهو ناقل فقط ولم يقصد الاحتجاج لذلك القول
ومما يدل على ان قوله محتجين مثنى وليس جمعا تغييره التعبير حيث
عبر بمع في قوله مع عز الدين ولم يعبر بالواو تأمل
بالمسائل الاصولية اي مقلدين فيها لغير النبي او مقلدين للنبي في العقائد لم يكونوا عارفين
التي ادلتها العقل وتقليد المعصوم في العقائد المذكورة ليس بمعرفة
والمراد بالمسائل الاصولية العقائد كثبوت القدرة الخ حكم

صلى

صلى الله عليه وسلم باسلامهم اي فحكمه باسلامهم دليل على ان المقلد
مؤمن وليس عاصيا وقد يقال ان حكمه عليه السلام باسلامهم منظور
فيه للظاهر مقطوع النظر فيه عن الباطن لان الشرع يحكم على كل من كان
في الظاهر عارفا باحكام الفروع وممتثلا لها بالاسلام ولو كان الباطن
خرابا لم يصل فيه لرتبة التقليد وحينئذ فلا يصح الاحتجاج بهذا على
الدعوى وهي ان المقلد مؤمن وان النظر غير واجب وانه ليس عاصيا
الا لو كان النبي عليه الصلاة والسلام حكم بايمانهم والحاصل ان المدعى
كون النظر غير واجب وان المقلد مؤمن غير عاص والدليل ليس جاريا
على ذلك بل هو جار على الحكم باسلامهم وهو موضوع آخر غير المدعى
فلا يدل هذا الدليل حينئذ على ان التقليد منج عند الله لعدم جريانه على
ذلك فتأمل ونقل الآمدي الخ هذا سند للقول الثاني وهو عطف
على قوله لنقل المقترح اي ان الآمدي نقل عن بعض المتكلمين ان المقلد
مؤمن عاص بترك النظر فنقل الآمدي عنهم ذلك يدل على
وجود ذلك القول وانه ليس من عنديات ابن عرفة ولابي هاشم
عطف على نقل الآمدي على حذف مضاف اي ولقول ابي هاشم ان المقلد
كافر مع مقتضى قول الفهري الخ وهذا سند للقول الثالث اي ان القول
الثالث سنده قول ابي هاشم الجبائي من المعتزلة ان المقلد كافر مع
مقتضى قول الفهري والمراد بالفهري شرف الدين بن التلمساني
كان مصري الدار شافعي المذهب من تلامذة المقترح وقوله التفاؤه
الخ هذا معقول الفهري لا فيما ينجي من الخلود في النار اي واما المنجي
من الخلود فلا بد فيه من المعرفة فهذا الكلام مقتضاه ان المقلد الذي
لا معرفة عنده كافر لخلوده في النار ولا يخفى ما في هذا من الاشارة الى
الاعتراض على ما احتج به القول الأول وقول الناس عطف على

مقتضى قول الغزي اي مع مقتضى قول الفهري ومع قول الشامل
كتاب لامام الحرمين   وان مات الخ جواب ان الجملة الاسمية
اعني قوله قولا القاضي الخ وقوله قولا القاضي مبتدا احذف خبره اي وان
مات الخ ففي ذلك قولا القاضي الخ والمراد بالقاضي ابو بكر الباقلاني
لانه المراد عند الاطلاق في هذا الفن   الاصح اي الاظهر كفره
وهذا مقول القاضي وقوله بعد قوله الخ قد يقال ان هذا رجوع منه
عن القول الاول وح فليس له الا قول واحد فكيف ينسب ابن عرفة
له قولان تامل   وفي وجوب المعرفة الخ لما انهى ابن عرفة الكلام
على عزو الاقوال المتقدمة لاربابها اتبع ذلك بالكلام على وجوب المعرفة
وما للائمة في ذلك من الاقوال المناسبة فقوله وفي وجوب الخ من كلام
ابن عرفة وهذا الظرف متعلق بمحذوف خبر مقدم وقوله بعد
نقلا الخ مبتدا مؤخر وحاصل ما قاله ان المعرفة التي هي الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع عن دليل واجبة وجوب الفروع بمعنى انها ليست
شرطا في الايمان ولا جزءا منه ثم اختلف فيها فقيل انها واجبة
على الاعيان اي على كل واحد بعينه بالدليل الاجمالي ولا يجب الدليل
التفصيلي على كل واحد بل هو واجب كفائي فيجب على اهل كل قطر
ان يكون فيهم من يعرف الدليل التفصيلي وهذا القول نقله
الآمدي عن الامام وقيل ان المعرفة واجبة وجوب الفروع على كل احد
بالدليل التفصيلي ولا يكفي الدليل الاجمالي وهذا القول نقله الآمدي
عن غير الامام القول الثالث ان المعرفة واجبة وجوب الفروع منه
وجوبا عينيا بالدليل الاجمالي ولا يجب الدليل التفصيلي لا عينيا ولا
كفائيا بل هو مندوب فقول المص وفي وجوب المعرفة المراد بالوجوب
وجوب الفروع لا وجوب الاصول والفرق بينهما ان الواجب وجوب
الاصول

الاصول يكفر تاركه كالايمان بخلاف الواجب وجوب الفروع وقوله عن
الايمان راجع للقول الاول وقوله وغيره راجع للقول الثاني
وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالي اي ان ادنى المراتب ذلك
فلو اتى بالدليل التفصيلي كان كافيا من باب اولى   قائلا حال من
الغير اي حالة كون ذلك الغير قائلا الخ وقوله من كان اعتقاده دون
دليل اي تفصيلي ودون شبهة فهو مؤمن عاص فمتى فقد الدليل
التفصيلي والشبهة كان مؤمنا عاصيا هكذا قررت عبارة الش
واعترض بان قوله فهو مؤمن عاص بترك النظر يفيد ان الدليل
المنفي مطلق الدليل لا خصوص التفصيلي وح فغير الامام موافق
للامام في ان الواجب علينا المعرفة بمطلق دليل فلا يتم ذكر هذا القول
الثاني ونسبته للغير والحاصل ان مضمون هذه الحال لا تدل على الغير
يقول بوجوب المعرفة على كل احد بالدليل التفصيلي لان حكمه على ذلك
المعتقد من غير دليل بالعصيان يقتضي ان الواجب علينا مطلق دليل
اللهم الا ان يقال المراد بالنظر في قوله بترك النظر النظر الكامل
وهو التفصيلي فتامل   دون دليل ولا شبهة اي واما لو كان الاعتقاد
لدليل او شبهة كان مؤمنا غير عاص واعترض بان الشبهة تجر للجهل
المركب وح فلا يكون من اعتقد اعتقادا جازما لشبهة مؤمنا واجيب
بان المراد بالدليل ما كانت مقدماته يقينية والمراد بالشبهة ما كانت
مقدماته مشهورة منتجا لنتيجة صحيحة   الفهري اي قال
الفهري لا نزاع الخ اي لا خلاف بين المتكلمين في عدم وجوب التفصيلي
عينا بل هو واجب كفاية وهذا من كلام ابن عرفة وانت خبير بان
كلام الفهري المذكور يناقض القول الثاني الذي نقله الآمدي من وجوب
المعرفة بالدليل التفصيلي فغرض ابن عرفة بنقل كلام الفهري معارضة

القول الثاني بكلام الفهري واما قول العكاري ان مراد الآمدي الوجوب
الفرعي كامر وقول الفهري في عدم وجوب المعرفة الخ مراده الوجوب
الاصلي فلا تعارض فهو بعيد لان الوجوب الكفائي انما يقابل العيني في
الفروع اذ الاصلي لا يكون كفائيا   وظاهر قول ابن رشد هذا راجع للقول
الثالث في وجوب المعرفة كما علمت وقوله انما هي خبر قوله ظاهر وهي
واقعة على المعرفة اي ظاهر كلامه ان المعرفة التي بالدليل التفصيلي اي على
كل احد او على اهل كل قطر مندوب لا فرض كفاية وفي بعض النسخ انما
هو وح فالضمير للعلم المعلوم في المقام اي ان كون العلم بالدليل
التفصيلي مندوب   اهـ اي كلام الامام محمد بن عرفة كما شامله
قلت وبالجملة الخ الجار والمجرور متعلق بمحذوف اي قلت واقول قولاً
ملتبسا بالجملة اي بالاجمال اي بقطع النظر عن كلام ابن عرفة وعن كلام غيره
وقوله وبالجملة الخ هذا راجع ومرتبط بالكلام الذي ذكره قبل كلام ابن عرفة
عن جمهور اهل السنة ومحققيهم في هذا دليل على ان المراد بالجمهور
فيما تقدم جمهور المتكلم وهذا الكلام اعني كون الجمهور قالوا ان التقليد لا يكفي
في العقائد وان كان قدم اللانه اعاده توطئة وتمهيدا للقوله ولهذا قال
ابن الحاجب الخ تامل   لا يكفي في العقائد اي وح   فالمقلد كافر وجعل
هذا قول الجمهور اهل السنة ينافيه ما مر عن ابن عرفة من حكاية الخلاف
وجعل هذا اضعفها   ولهذا قال الخ هذا هو المقصود والممهد له وابن
الحاجب اسمه عثمان ولقب بابن الحاجب لان والده كان حاجبا
اي بوابا الامير قوص بلدة من بلاد الصعيد ووالده كردي وولد هو في قوص
ودفن بالاسكندرية   المنسوبة لم انما قال ذلك لعدم الجزم بنسبتها
له قد قيل انها لغيره   وهو حديث النفس اي الكلام النفساني التابع
للمعرفة اي التابع للاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل والحاصل ان
التصديق

التصديق هو قول النفس امنت وصدقت التابع ذلك للاعتقاد الجازم
عن دليل بحيث متى انتفى ذلك الاعتقاد الجازم انتفى تابعه الذي هو حديث
النفس   لا المعرفة اي لا ان التصديق هو المعرفة فقط الذي هي لازم لحديث
النفس ولانها ايضا حديث النفس التابع للاعتقاد والحاصل ان
الايمان اتفقوا على انه التصديق الشرعي ثم انهم اختلفوا في مدلول التصديق
الشرعي ما هو فقيل انه حديث النفس التابع للمعرفة والمراد بحديث النفس
كلام نفساني يرجع لقولها امنت وصدقت فعلى هذا المعرفة غير الايمان
بل لازم له يلزم من عدمه عدم الايمان لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء
الملزوم وقال بعضهم ان التصديق الشرعي الذي هو الايمان نفس المعرفة
اعني الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وقال بعضهم ان التصديق
الذي هو الايمان مركب من المعرفة ومن حديث النفس فهو مركب على هذا
بخلافه على ما قبله فانه بسيط وقال بعضهم ان التصديق الشرعي حديث
النفس التابع للاعتقاد قال الش والاول الاول واعترض بان تعبيره بالاصح
يقتضي ان القول المقابل اعني القول بانه المعرفة صحيح مع ان المعرفة
موجودة في الكفار فيكون القول بانه المعرفة خطأ واجيب بان القائل
بانه المعرفة يقول لابد من حديث النفس كما ان من يقول انه حديث النفس
يقول لابد من المعرفة فقد اتفق كل من اصحاب القولين على انه لابد من اعتبار
الامرين معا والخلاف انما هو في مدلول التصديق هل هو نفس حديث النفس
ولسبقه للمعرفة شرط او المعرفة واما حديث النفس فهو شرط خارج فان
قلت حيث اتفق اصحاب القولين على انه لابد من وجود الامرين فما
وجه كون القول بان مدلول التصديق حديث النفس هو الاصح قلت
اجيب بان التصديق في اللغة نسبة الصدق للخبر او المخبر والنسبة المذكورة
تكون بقولك هذا الخبر صادق وانت صادق في كذا فلما كان التصديق

هو نسبة الصدق للخبر نقل شرعا للخبر الذي هو حديث النفس لتعلقه به بخلاف
المعرفة فانها لا تعلق لها بنسبة الصدق حتى ينقل اليها تأمل فان قلت
تفسير الصدق الذي هو الايمان بانه حديث النفس التابع للمعرفة وجعل هذا
القول هو الصحيح يقتضي ان المقلد ليس بمؤمن لانه وان كان عنده حديث
نفس الا انه ليس تابعا للمعرفة اذ لا معرفة عنده مع ان الحق ان المقلد
مؤمن الا انه عاص واجيب من طرف من يقول ان المقلد مؤمن بان
هذا تفسير للايمان الكامل واصل الايمان هو حديث النفس التابع
للاعتقاد لا للمعرفة وبهذا تعلم ان قول من يقول الايمان هو حديث
النفس التابع للمعرفة ونحو من قال الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد
احدهما لا ينافي الآخر لان الاول تفسير للايمان الكامل والثاني تفسير
لاصل الايمان قال ولا يكفي الخ هذا هو المقصود للمص بالذات
من نقل عبارة ابن الحاجب واعاد الفعل لوقوع الفصل في كلامه بين
هذا الكلام وبين القول بتمامه وكان المناسب في كلام ابن الحاجب ان
يقول فلا يكفي بفاء التفريع ليتفرع هذا الكلام على ما قبله الا ان يقال
لاحظ ان تلك القضية حق في حد ذاتها بدون الالتفات لما قبلها
فتامل قلت ويدل على كلام الجمهور الخ هذا شروع في الاستدلال
على صحة مذهب الجمهور من ان المقلد كافر وجرى في ذلك الاستدلال على ما هو
مناسب من تقديم الكتاب على السنة وهي على الاجماع واعلم ان الاستدلال
بالآيات يرجع لقياس من الشكل الثالث وحاصله ان تقول العلم هو
الحكم الجازم المطابق لموجب من ضرورة او برهان والعلم واجب ينتج
الاعتقاد الجازم لموجب واجب دليل الصغرى ما مر في تعريف العلم ودليل
الكبرى الآيات القرآنية المذكورة فامر بالعلم لا بالاعتقاد هذا
بيان لوجه الاستدلال بالآية وقد يقال ان الآية انما تدل على ان العلم
واجب



واجب ٧٧ وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل له العلم يكون كافرا ٧٧ ولا تدل على انه واجب
فالاستدلال بالآية لم يتم فاعلم انه لا اله الا الله قد يقال ان الامر
في الآية للرسول لا للامة وح فلا تدل الآية على وجوب العلم على الامة
واجيب بان الله امر عباده المؤمنين بما امر عباده المرسلين فخطاب
الرسول خطاب للمرسل اليهم وبعد هذا يقال الآية انما تدل على وجوب العلم
واما كونه واجبا وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل منه علم يكون كافرا
فلا دلالة للآية عليه فقد علمت الفرق بينهما اي بين العلم والتقليد
من الاول الجزم المطابق لدليل والثاني الجزم لغير دليل ليستيقن
اي ليتيقن قل هذه سبيلي ادعوا الى الله الخ اعلم ان كلام الشارح مبني
على ان الوقف في الآية على قوله ادعوا الى الله قال بعض المفسرين والمعنى
قل هذه اي الدعوة الى سبيلي دين الله وقوله على بصيرة خبر مقدم وقوله انا مبتدا
مؤخر ومن اتبعني مبتدا وخبره محذوف اي على بصيرة وهذه الجملة عطف على
الجملة قبلها فالكلام في قوة قضيتين الاولى قائلة انا على بصيرة الثانية من
اتبعني على بصيرة اي علم ومن المعلوم ان من من الفاظ العموم وح فقوله
من اتبعني على بصيرة في تقدير كل متبع لي على بصيرة فاذا اجرينا على عكس
النقيض الموافق الذي هو تبديل كل واحد من طرفي القضية بنقيض الآخر
مع بقاء الصدق والكيف فنقول ح في عكسها كل من ليس على بصيرة ليس
متبعا لي فتضم هذا العكس كبرى الى مقدمة صغرى مسلمة قائلة المقلد ليس
على بصيرة وكل من ليس على بصيرة ليس بمتبع لي ينتج من الشكل الاول المقلد
ليس بمتبع لي فاذا انتفى عن المقلد الاتباع للنبي كان غير مؤمن واذا كان
غير مؤمن كان كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر فالآية تدل على المدعى
بواسطة القياس المنتج لما يستلزم المدعى وقال بعضهم ما قاله المص من
ان المقلد ليس بمؤمن لازم لنتيجة هذا القياس بتركيب قياس آخر بان

في مقدمة من التخيير

حقيقة التقليد

تجعل هذه النتيجة صغرى فنقول المقلد ليس متبعا للنبي وكل من ليس
متبعا للنبي فهو ليس بمؤمن ينتج المقلد ليس بمؤمن ولزم ان يكون كافرا
اذ لا واسطة بين الايمان والكفر ولو جرينا على عكس النقيض المخالف
الذي هو تبديل الطرف الاول بنقيض الثاني والثاني بعين الاول
مع بقاء الصدق دون الكيف قلنا في عكس القضية المذكورة لا شيء
ممن ليس على بصيرة بمتبع فنضم كبرى للصغرى السابقة هكذا المقلد
ليس على بصيرة ولا شيء ممن ليس على بصيرة بمتبع لي ينتج من الشكل
الاول لا شيء من المقلد بمتبع لي فياتي ايضا ما قال المص وهو ان المقلد
ليس بمؤمن اما بتركيب القياس الآخر او بواسطة ان نفي الاتباع عن
المقلد مستلزم عدم ايمانه فيكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان
والكفر فالمقدمة الصغرى في هذا القياس تجعل معدولة المحمول ليصح
جعلها صغرى في الشكل الاول لا سالبة لعدم صحة جعلها صغرى
في الشكل الاول فقد ظهر لك ان الآية تدل على المدعى بواسطة القياس
عملا بمقتضى عكس النقيض الموافق او المخالف وذكر الش عكس النقيض
الموافق وترك المخالف مع انه متفق عليه دون الموافق المختلف فيه
هذا وما ذكر من الاستدلال بالقياس المذكور لا يتم لان قوله في الكبرى
اعني عكس النقيض من لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعا اتباعا
كاملا واضح فلا ينتج الكفر بل عدم الايمان الكامل تأمل فلا يكون مؤمنا
اي بل هو كافر لانه لا واسطة بين الايمان والكفر وهذا لازم للنتيجة لا
نفسها فليس مفرعا على قوله فمن لم يكن الخ الذي هو عكس النقيض الموافق
بل هذا مفرع على نتيجة القياس المطوي والبصيرة معرفة الحق بدليله
اي والبصيرة هنا معرفة الحق الخ والمراد بمعرفة الحق ادراك النسبة
المطابقة ادراكا جازما بالدليل وقد تطلق على عين قائمة بالقلب كالعين
المعاينة

لا يقال على المراد لم يكن متبعا ح



الغائبة بالراس ومعلوم ان التقليد لا يصح في حق المرسلين اي فكذا
في حق المؤمنين هذا توجيه للاستدلال بالحديث ولا يقال ان سياق
الحديث في الحلال والحرام والاعمال الصالحة ونصه كما في مسلم ان الله
طيب ولا يقبل الا طيبا وان الله تعالى امر عباده المؤمنين بما امر به
عباده المرسلين فقال يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا
لانا نقول قد تقرر في الاصول انه اذا ورد الحكم على سبب خاص فلا يقصر
على محل ذلك السبب بل يجري فيه وفي غيره بطريق القياس وهو هنا
أولى نعم يرد ان يقال ان المعرفة واجبة وجوب الفروع والمرسلين
لعصمتهم لم يقم بهم الا العلم فلا يصح التقليد منهم بخلاف غيرهم
فليسوا بمعصومين فيجوز ان تقوم بهم غير العلم فالحديث ح لا يدل
على ان التقليد لا يكفي تأمل وقوله ان الله امر عباده المؤمنين اي المؤمنين
بحسب المال او المراد المؤمنين بحسب الظاهر او يقال ان المراد بالمؤمنين
الذوات بقطع النظر عن الوصف بالايمان ولا يقال ان الذوات
تصدق بذوات المرسلين فلا حاجة لذكر المرسلين بعد ذلك لانا
نقول المراد ذوات خاصة اي المغايرة لذوات المرسلين وانما احتجنا
للتاويل في المؤمنين بما ذكر لانهم عند امرهم بالايمان لم يكونوا مؤمنين
والا لزم تحصيل الحاصل تأمل دخل الجنة اي ومن مات ولم نعلم
بذلك لم يدخلها ولو كان معتقدا اذ لو كان فيكون كافرا وقد يجاب
بان قوله دخل الجنة اي مع السابقين فيكون مفهومه انه اذا مات ولم يعلم
بذلك بل اعتقده فقط لم يدخلها مع السابقين وهذا لا يدل على كفره
دليل على ذلك اي على مذهب الجمهور من عدم كفاية التقليد في العقائد
وكفر المقلد وفيه ان الذم كما يكون على ترك الواجب الاصلي يكون على
ترك الواجب الفرعي وح فالآيات الدالة على الذم لا تدل على كفر المقلد

قل انظروا الخ اي فهذا امر بالنظر والامر بالشيء منهي عن ضده فهذه الاية ذامة
للتقليد وآمرة بالنظر وآمرة بالنظر اسناد الامر الى الايات مجاز
عقلي وقوله وكل آية الخ مبتدا وقوله دليل خبر وهذا من جملة الاستدلال
بالكتاب فالمناسب تقديمه هناك قبل الاستدلال بالسنة ان
في خلق السموات والارض الاية فان هذه الاية لا تقتضي ان من لم يكن
عنده الايات الدالة على الصانع يكون كافرا المتأني بالنظر
اي للمتاخر بالنظر وقوله يخوف متعلق بحذر وقوله بالنظر متعلق بالمتأني
اي ان المتاخر بالنظر خوفه الله بقرب موته فيفوته النظر بسبب تأنيه
وتأخيره فيموت كافرا وقوله عند بعضهم لعل الاولى ان يقول على الصحيح
ويحذف قوله عند بعضهم لانه بصدد تاييد القول بكفر المقلد والمتبادر
من قوله عند بعضهم تضعيف ذلك القول كما هو ذوق العبارة وان
كان يمكن ان يقال عند بعضهم اي الذي هو المعظم فتأمل وان عسى
الخ مقول قال اي قال وان عسى الخ بعد قوله اولم ينظروا هذا بالنظر لعبارة
الش واما بالنظر لنظم الاية فقوله وان عسى عطف على قوله في ملكوت
السموات والارض اولم ينظروا اي يتفكروا في قرب اجلهم المترتب حصوله
بعسى قوله واجماع الصحابة ايض ظاهره كما ان غيرهم اجمع على ذلك
ايض وليس كذلك فالاولى تاخير قوله ايضا بعد قوله دليل على وجوب النظر
فانها اي الصحابة اي جنس الصحابة المتحقق في البعض لان الذم انما
وقع من البعض لا من كلهم بدليل قوله من غير نكير اذ لو كان وقع الذم من كلهم
فلا معنى ح لقوله من غير نكير لان الانكار وعدمه انما يكون اذا وقع من بعضهم
واطلع الباقي على ذلك فانها الخ علة لقوله دليل وقد تبين تلك العلة
المجمع عليه وح فالمقصود بها بيان المجمع عليه اي واجماع الصحابة على ذم التقليد
دليل اخر وبعد هذا البيان يصير المدعى بينا بذاته دليل على وجوب النظر

قد يقال ان الوجوب فرعي وح فلا يكون الاجماع دليلا على الكفر وقوله فانها
لم تزل تذم الخ فيه ان الذم ايضا كما يكون على ترك الواجب الاصلي يكون على ترك
الواجب الفرعي وح فلا يكون ذم التقليد دليلا على كفر المقلد من غير نكير فيه
اشارة الى انه اجماع سكوتي اي بالنظر لمن يذم بل سمع الذم واقره ومن المعلوم
ان الاجماع السكوتي حجة تأمل وقال القاضي التقليد في علم التوحيد الخ
الاولى ان يقول وقال القاضي الامر بالتقليد في علم التوحيد لا يتاتى اخذا من
التعليل بقوله لانه اما ان يؤمر الخ ثم بعد هذا فنقول الاولى اسقاط كلام القاضي
لان كلا منا من اول الامر في شخص وجدنه تقليد هل ذلك التقليد كان منه اولا
وكلام القاضي انما يناسب الرد على من يقول ان التقليد في الاحكام الاصلية مأمور
به والكلام لنا فيه فتأمل والحاصل ان الش اتى بكلام القاضي استدلالا على
دعواه التي هي عدم صحة الاكتفا بالتقليد وقد علمت ان هذا لا ينهض دليلا
وانما ينهض دليلا لمن قال بامتناع الامر بالتقليد وفرق بين الدعوتين لانه
اما ان يؤمر بتقليد من شاء منهم الاولى اسقاط قوله منهم اذ لا حاجة لها ثم ان
كلام القاضي في التعليل قاصر على تقليد واحد فلو امر بتقليد جماعة اقوالهم
متناقضة لزم ح الامر بالجمع بين النقيضين او بتقليد المحق اي القائل
بالحق وهو خلاف الاجماع اي والمخالف للاجماع باطل اي واذا كان اللازم
وهو ان يقلد الكافر مثلا باطلا فليكن الملزوم وهو الامر بالتقليد لمن شاء كذلك
وان لم يعلم هو اي الشخص الذي امر بالتقليد والاول من تكليف المحال
اي وهو باطل والملزوم وهو الامر بالتقليد باطل كذلك والاولى ان يقول له
والاول من التكليف بما لا يطاق لانه ليس في قدرته بالمحق عند الله والتكليف
بما لا يطاق باطل الا بعد النظر القويم اي في اقواله التي يقلده فيها حتى يعلم
حقيتها ولا شك انه اذا نظر فيما ذكر وعرف حقيته كان عارفا والغرض انه
ليس بعارف هذا خلف لانه جمع بين النقيضين هذا والاحسن في طريق

الاستدلال ان يقال لو كان مامورا بالتقليد فاما ان يؤمر بتقليد من شاء
او بتقليد المحق عند الله المحق عند المامور عنده علم او عنده ظن والاول
باطل لما يلزم عليه من امتثال من قلد الكافر والثاني باطل لما يلزم عليه من التكليف
بما لا يطاق والثالث كذلك باطل لما يلزم عليه من التخالف والرابع باطل
لما يلزم عليه ان من قلد المبدع او الكافر يكون ممتثلا فالقول بالامر بالتقليد
يلزمه امور كلها باطلة واذا بطل اللازم بطل الملزوم واعلم ان هذا الدليل انما
يقال في ابطال القول بالامر بالتقليد في الاصول واما التقليد في الاحكام
الفرعية فهو مطلوب لانه منوط بشهرة حقيقة المقلد فتامل لزم ان
يكون كل من قلد الخ اسم يكن هو قوله من قلد وقوله ممتثلا خبرها وقوله مبتدعا
او كافرا مفعول قلد وقوله على رجحان قوله في ظنه اي قول المبدع او الكافر في
ظن المقلد بكلمتي الايمان من اضافة الدال للمدلول والدلالة ظنية والمراد
بهما كلمتا الشهادتين من غير بحث منهم على السرائر اي من غير بحث عن عقائد
الناطق بالشهادتين المستورة اي المخفية في قلبه هل هي عن دليل او لا وقوله لان
التقليد كاف لما اكتفى صلى الله عليه وسلم واصحابه بمجرد النطق بما ذكر ولم يسالوا
عن السرائر اي العقائد هل هي عن دليل ام لا على المظان والظواهر اي على
البواطن فقد سكت عن الباطن ولم يتعرض له فهو محتمل لان يكون ما فيه كفرا والمظان
جمع مظنة اي المحل الذي يظن منه انه عالم في الباطن فقوله والظواهر عطف مرادف
وليس كل ما فيه اي وانما كل ما في ما في القلب المخلص من النار هل يكفي فيه
التقليد او لا بد من المعرفة وقد اجرى الخ علة لقوله انما هو من باب اجرا الاحكام
على الظواهر الخ لان النبي قد اجرى الخ فهو من تتمة مستند قوله فلا دليل عليه
بارد الكفر اي وهو النفاق وقوله ولم يدل ذلك اي اجراء الاحكام وقوله
على انهم كذلك اي مسلمون واذا كان اجرا الاحكام على المنافقين لم يدل على انهم
مسلمون في الآخرة فكذلك لا يدل على ان المقلدين مسلمون في الآخرة فتامل

اي وانما هو من باب اجراء الاحكام على الظواهر

والي

والي هذا المعنى اي الاكتفا بالتقليد نظرا للظاهر اشرت بقولي فانها
غير مخلصة اي واما في الدنيا الخ محط الاشارة قوله واما في الدنيا فمبني
احكامها على الظواهر فان قلت ان هذا المعنى مفهوم لقوله غير مخلصة في
الآخرة واذا كان مفهوما له فكيف يجعل ذلك معنى حاصلا بالاشارة
مع ان الحاصل بالاشارة لا يدل على اللفظ الا بالقرائن البعيدة واجيب بان
مراده بالاشارة ما قابل الصريح وعلى هذا على هذا التعليل اي ولاجل
هذا اي لكون الاحكام الدنيوية مبنية على الظواهر او المعنى ولاجل كون السنة
جارية على اناطة الحكم بالظاهر وعدم البحث عن السرائر والاشارة راجعة
لما يحسب ما يناسب ذلك قال الغزالي بتشديد الزاي وتخفيفها
من حكمه رضي الله عنه من ادعى مذهب امام ولم يجر على سنته فهو بري منه
ويقول لمذهبي العمل لا العلم ومن حكمه ايضا . اذا رايت العلما يتحاسدون
ويتناظرون في الدنيا فاعلم انهم اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة لا تحرك
عقائد العوام اي لا تعلمهم الدليل العقلي وتفهمهم اياه بل تبقي عقائدهم
على ما هي عليه من صحة او فساد في الباطن لبنا الاحكام الدنيوية على الظواهر
هذا مراد الش ولكن يقال للش ان هذا ليس مراد الغزالي بل مراده ان العوام
اعتقادهم صحيح لكون التقليد كاف فلا تحرك عقائدهم لانه لو حركت اي
اختبرت بدليل قطعي لربما تزلزل اعتقادهم وتخلل وانما حمل عليه الش كلام الغزالي
فليس مرادا للغزالي لانه لا يرضى به النبي والمولى ولا احد من الاوليا يعني
لان السنة اي ان الغزالي يعني ويقصد ببقا عقائد العامة على ما هي عليه
لان السنة مضت بعدم البحث عن الضمائر واذا كان كذلك فلا ينبغي ان
تحرك عقائد العوام بل تتركون على ما هم عليه من صحة اعتقاده وكلام الغزالي
ليس دليلا على الاكتفا بالتقليد وليس مراد الغزالي بقوله لا تحرك الخ لكون التقليد
كافيا بحيث يكون كلامه دليلا على الاكتفا بالتقليد هذا مراد محل الش وقد علمت ما فيه

١٧٧ مما ؟

وان الحق ان مراد الغزالي المعنى الثاني لا الاول لان التقليد عنده كاف والنظر
مستحب فقط تبلى اى تختبر السرائر وانما يجب الخ هذا جواب عن
سؤال وارد على ظاهر كلام الغزالي وحاصله ان قوله لا تحرك الخ يقتضي
النهي عن بث العلم مع ان السنة ثبت فيها بث العلم الا من اعرض
اي والعوام لا يخلو حالهم عن هذين الامرين فاما ان لا يسألوا التعلم
او يسألوه ويكون السائل ليس اهلا للعلم وح فلا يجب بث العلم لهم فلا
تحرك عقائدهم وفيه ان من العوام من يسأل ويكون فيه اهلية المنكر
كاعتقاد ان الصحابي نبي بتغيير المنكر وذلك يكون بتعليم العلم
وقد جعل الخ دفع لما يقال ان قوله والتلطف الخ ينافي ما مر من ان العوام ليسوا
اهلا للتعليم وحاصل الجواب انه جعل في الادلة سعة فمنها القطعي ويحمل عليه
ما سبق ومنها اقناعي وعليه يحمل قوله بما تسعه الخ فتخاطب العوام بالاقناعي
والواو تعليلية اي فالطريق الموصلة للعلم لهم واسعة لان الله قد جعل الخ
والادلة عطف مرادف المنكر اي سواء كان بدعة او كفرا والتلطف
اي الرفق وعدم العنف لان تغيير المنكر تارة بالتلطف وتارة بالعنف فعبر
بالتلطف ممن يميل الخ صحة القول بالتقليد هذا صادق بان يكون ذلك
القائل يرى وجوب النظر وجوب الفروع وح فالمقلد وان كان مؤمنا عنده
الا انه عاص وصادق بان يكون ذلك القائل يرى استحباب النظر وح فالمقلد
مؤمن الا انه مرتكب لخلاف الاولى او المكروه لان مخالفة المندوب اما مكروهة
او خلاف الاولى وصادق بان يكون ذلك القائل يرى ان النظر مكروه او
خلاف الاولى وان التقليد هو الارجح لكن المتبادر من كلام الش الاحتمالان
الاولان ولذا اضرب على وجه الانتقال الى الثالث بقوله بل ويرى رجحانه الخ
اي بحيث كان يرى رجحانه فالتقليد مندوب والنظر مكروه او خلاف الاولى
درجة الاجتهاد والاضافة للبيان وقوله والنظر الخ عطف تفسير على الاجتهاد
وليس



وليس المراد بالاجتهاد بذل الوسع في تحصيل الاحكام الفرعية وغيرها بل المراد
النظر في علم التوحيد ماتوا ولم يعرفوا الخ اي ان ابا بكر وعمر اللذين هما افضل
الامة وكذلك الصحابة كان الواحد منهم لو سئل عن حقيقة الجوهر او عن
حقيقة العرض لقال لا ادري بل ماتوا ولم يعرفوا حقيقة هذا ولا حقيقة
هذا وح فالحالة القائمة بهم حالة تقليد فلولا انها اشرف الحالات
لما ارتكبوها فهذا يدل على ان التقليد ارجح من المعرفة ولم يعرفوا الجوهر اي
حقيقته وهي ما قام بنفسه سواء كان مركبا وهو المسمى بالجسم او بسيطا
وهو الجوهر الفرد وقوله والعرض اي ولا حقيقة العرض وهي ما قام بغيره
مع ان الاستدلال على حدوث العالم المتوقف عليه الاستدلال على وجود
الله متوقف على معرفة حقيقتهما ونقل عن الاستاذ يحتمل انه بالبناء
للفاعل عطف على قال اي ونقل ذلك البعض او بالبنا للمفعول وح فهو
من مقول قول ذلك البعض اي قال ونقل الخ ابن فورك بضم الفاء
وفتح الراء من تلامذة الاشعري لبقيت الجنة خالية اي في حكم الخالية
لانه لا يدخلها ح الا العارفون لا المقلدون والعارفون قليل وانما كان اكثر
الامة المشرفة على التقليد فيكون التقليد ارجح حكى الخ بالبنا للمفعول
اي قال حكى الخ او بالبنا للفاعل اي حكى ذلك البعض عليكم بدين العجائز
اي والعجائز شانهن التقليد وح فيكون هو الارجح لانه قد امر به بعض
السلف والمراد ببعض السلف الذى قال ذلك القول سفيان الثوري لما
حكى ان عمرو بن عبيد المعتزلي لما جعل المنزلة بين المنزلتين قالت له عجوز قال
الله هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن ولم يثبت منزلة ثالثة
فبطل قولك فسمعها سفيان الثوري فقال عليكم بدين العجائز اللهم
ايمان العجائز هو الايمان التقليدي اي اللهم الا فتنى ايمانا كايمانهم
فالفخر قطع عمره في النظر والاشتغال بعلم الكلام وقد طلب التقليد عند

النسخة التي بايدينا والحج بعضهم وليس فيها قال ام

القدوم على الدار الآخرة فلولا انه ارجح ما طلبه وقال عمر بن عبد العزيز
الخ كان من العادلين الذي يقبل كلامهم ويحتج به وقوله عن اهل الاهواء
اي اتباع اهل الاهواء اي سائلا عن تبعهم او لا فقال للسائل
لا تتبعهم وعليك بدين الصبي الخ والاهواء جمع هوى والمراد باهل
الاهواء اهل الآراء الذين يتبعون رأيهم في العقائد وعليك
بدين الصبي المراد بدينه التقليد وقوله الذي في الكتاب ذكر بعضهم
ان الكتاب هو المكتب اي محل التعليم وذكر بعض ان المراد به الجماعة
الكاتبون والمعنى ح على الاول عليك بدين الصبي الكائن في المكتب وعلى
الثاني عليك بدين الصبي الكائن في جملة الكاتبين اي من جملتهم
ففي بمعنى من على الاخير وانما خص الصبي بالذي في الكتاب لانه هو الذي
يؤمن عليه من الاعتقادات الفاسدة ودين الاعرابي اي الذي هو
التقليد فلولا ان التقليد افضل ما امر به عمر بن عبد العزيز وح ما سواهما
اي ما سوى دينهما اقوى ايمانا وارسخ اعتقادا عطف الاعتقاد تفسيري
الايمان متغاير لان الايمان مرجعه لكلام نفسي وهو قول النفس آمنت امنا
ان الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة فهو اي الايمان ليس من باب العلوم
والاعتقادات ثم ان هذا الدليل الاخير يرجع الى قياس من الشكل الاول ذكر
الصغراه وحذف كبراه ونتيجته والاصل هكذا بعض المقلدين اقوى ايمانا
وارسخ اعتقادا من ايمان بعض من نظر في علم الكلام وكل من هو كذلك فايمانه
ارجح من ايمان بعض من نظر ينتج بعض المقلدين ايمانه ارجح من ايمان بعض من
نظر واذا كان ايمانه ارجح من ايمان الناظر كان التقليد ارجح وهو المدعى
لكن هذا انما ينتج المدعى بالنظر للبعض والمدعى عموم ارجحية التقليد لكل
احد تأمل على كل موفق اشار به الى ان فساده ضروري او كالضروري فلا يحتاج
لدليل لكن ربما احتاج الى تنبيه واما غير الموفق فربما يعتقد صحته وفيه تلويح بذم
المستدل

المستدل بتلك الادلة حيث جعله غير موفق اما الثالث اي اما بيان ابطال
الدليل الثالث فهو الخ وانما ارتكب في بيان ابطال تلك الادلة طريق اللف
والنشر المشوش بحيث تعرض لابطال الثالث اولا لقلة الكلام عليه او لكونه ليس
في الافصل واحد بخلاف لو ابطل الاول ثم الثاني ثم الثالث لتعدد الفاصل
بين كل واحد وابطاله بفصلين وهو رجحان الخ فيه ان هذا هو الدعوى
لا الدليل لان الدليل الثالث كما مر قوة ايمان بعض المقلدين على بعض الناظرين
فالاولى ان يقول وهو قوة ايمان بعض المقلدين وارسخية اعتقادهم
من المصادرة اعلم ان المصادرة هي اخذ المدعى جزءا من الدليل وهنا جعل
صغرى الدليل نفس الدعوى لان الصغرى قائلة بعض المقلدين ايمانه اقوى
واقوى هو معنى ارجح فتكون نفس الدعوى وهي ايمان المقلد ارجح لان
جمهور الائمة الخ فيه ان هذه العلة في مقام والمصادرة وهو المعلل مقام
آخر فالمناسب في التعليل ان يقول لانه قد اخذ المدعى جزءا من الدليل اللهم
الا ان يقال انه اراد بالمصادرة التبعيد عن المطلوب وهو النظر ولم يرد
بالمصادرة حقيقتها المتقدمة اي ان هذا الدليل الثالث فاسد لانه مبعد
للمطلوب وهو النظر وانما كان النظر مطلوبا لان جمهور الخ وعلى هذا
يكون قوله لان الخ علة لكون النظر مطلوبا او يقال ان في كلام الشيخ حذف
واو والاصل ولان جمهور الخ فهو بيان ثان لفساد الثالث وحاصله
ان العلماء قسمان منهم من جعل التقليد كفرا ومنهم من جعله حراما فكيف يجعله
هذا المستدل راجحا لان جمهور الخ فيه ان هذا يهدم ما اسسه في هذا
الكتاب من المقلد كافر وكذا قوله وبعضهم الخ يهدم ما اسسه حيث حكاه
عن البعض وجوب النظر اي وجوب الفروع بدليل قوله وتحريم الخ
اصلا اي لا كاملا ولا ناقصا اصلا او المراد لا ايمان له متاصل فاولى الكامل
تحت فهم عاقل اي تحت مفهوم فهم عاقل لان ما قاله هذا القائل من جزئيات

المفهوم لا الفهم وحاصله انه لا يدخل تحت فهم عاقل ان التقليد ساو
للنظر فضلا عن ان يكون راجحا عليه فكيف يدعي ذلك القائل انه راجح
عليه جزما المستند الخ قضيته ان الجزم غير التقليد مع انه عينه لان
التقليد الجزم بقول الغير بدون دليل فيختل المعنى لقولنا ان الجزم المستند
للجزم ولا معنى له فلعله اراد بالتقليد قول الغير فتامل ومن لازمه
قبول الاحتمال الخ فيه ان اللازم نفس الاحتمال الا ان يقال اضافة قبول لما
بعده بيانية والاحسن ان يقول ومن لازمه قبول النقيض او احتمال النقيض
بتشكيك مشكك فيقتصر على اللفظين ويحذف الآخر يكون مساويا اي
فضلا عن الرجحان فكيف يدعي الرجحان حيث لا يحتمل الخ قضيته
ان الجزم المستند للبراهين يتعلق به وجوه وذلك الجزم لا يحتمل النقيض
بوجه من تلك الوجوه مع انه لا يتعلق به الا وجه واحد وهو عدم الاحتمال
مثلا الجزم بوحدانية الله الحاصل بالدليل لا يحتمل النقيض لا ذهنا لكونه
جازما ولا خارجا للمطابقة ولا بتشكيك مشكك للدليل والذي يختل
هذه الامور انما هو متعلق الجزم كالوحدانية وح فلا بد من تقدير في قوله
الخ بحيث لا يحتمل الخ بحيث يقال لا يحتمل متعلقه الخ تامل ولعله
اي المستدل اراد ببعض المقلدين الذي ايمانه ارجح ومن ايمان بعض الناظرين
بعض من لم ينظر الخ وفيه ان تلك الارادة بعيدة من التعبير بالتقليد لان
هؤلاء الجماعة الذين خرقت في حقهم العادة لا يقال لهم مقلدون
وح فلا تصح هذه الارادة بل هو كالناظر ظاهره ان الناظر اقوى حالا
منه لان المشبه به اقوى حالا منه لان المشبه به اقوى من المشبه مع ان الامر
ليس كذلك وقد يقال ان القوة في المشبه به بسبب الاعتياد والحس
لان المالوف بحسب العادة والحس انما هو الناظر وان كان ذات المشبه
اقوى تامل وقوله من في ان الحاصل له علم بيان لوجه الشبه ويجوز
الخ

الخ اي لانه يجوز الخ فهو تعليل لقوله انما هو بحسب الخ ويجوز
في قدرة الله الخ نقل ابن عرفة عن الشامل الاتفاق على الجواز ونقل
العضد منع الوقوع بالنسبة للعلم بذات الله وصفاته لانه مكلف به
وكونه مكلفا به تقتضي انه مقدور له للعبد والا لقبح التكليف لخروجه
عن الحكمة ان يجعل العلوم النظرية ضرورية لا يقال ان فيه قلب
الحقائق لان المراد بكونها ضرورية انه لا يفتقر صاحبها الذي خرقت
له العادة الى نظر فقوله بحيث الخ جواب عن ذلك الايراد اي
وليس المراد ان ذاتها تصير ضرورية تامل وتوقف العلم الخ جواب
عما يقال كيف هذا مع ان العلم النظري يتوقف على النظر الا ان
تجويز الخ حاصله انه وان جاز خرق العادة لكن لا ينبغي الالتفات لذلك
بحيث ينام الشخص الذي لم يحصل له تلك المرتبة ويكسل ويقول يجوز
ان الله يخرق عادته ويعطيني العلم من غير تعب فالنظر واجب عليه
والتكسل وعدم تعاطيه للنظر بجواز لخرق العادة حرام عليه والتعب
في الدرس اي في التدريس اي في حالة بان يضع التلميذ للشيخ ويترك
جميع المشغلات له عن كلام الشيخ من نوم وحديث وتفكر بامور الدنيا
في النظر اي في المطالعة والرحلة اي ان كان ليس في بلد المتعلم من
يعلمه والا فلا واعلم انه يجوز للشخص ان يخالف والديه في الرحلة لتحصيل
العلم ولو كان كفائيا ولا يعد بمخالفتهما في ذلك عاقا وقد روي
في الحديث الخ هذا شروع في الاستدلال على ان العلم لا يحصل الا بالطرق
المذكورة لا يستطاع العلم اي لا يحصل العلم وقوله براحة الجسم الباء
بمعنى مع اي مع راحته اي بل لا بد من الاجتهاد في النظر والتعب في الدرس
وورد انما العلم بالتعلم اي فلا بد من التعلم والتلقي عن الاشياخ
ولو بالصين اي ولو تطلبوه بالصين اي ولو يكون طلبكم له بالاشتغال

والرحلة الي الصين التي هي بلد بعيدة فلو ليست شرطا في الماضي بل مستعملة
في الاستقبال وفي هذا الحديث دليل على طلب الرحلة الى تلقي العلم
يا يحيى خذ الكتاب بقوة اي باجتهاد فهذا دليل للاجتهاد والتعب
ففيه اشارة الى العلم لا يحصل الا بالتعب والاجتهاد فلولا غرائح دليل
على الرحلة مسيرة شهر المراد مدة طويلة لا مفهوم لشهر واعلم انه ينبغي
للانسان ان يأخذ عن غيره ما ليس عنده كان مساويا له او اعلى او ادنى
في العلوم علم كل شيء اي مما يحتاج له في دينه وح فلا ينافي هذا
سفره للقا الخضر ليأخذ عنه العلم لان سفره لاجل الاجتماع بالخضر
ليأخذ عنه ما عرفه من العلوم التي لا تعلق لها بالدين بل العلوم الباطنية
للقا الخضر بفتح الخا وكسر الضاد المعجمتين واعلم ان المعتمد انه نبي حي وقيل
ولي وعلى كل حال فموسى افضل منه لانه نبي مرسل وقد للاخذ عنه ففي اشارة
الى انه ينبغي للانسان ان يأخذ عن غيره ما ليس عنده ولو كان دونه وذكر
بعضهم ان الخضر يجتمع بمن وجدت فيه هذه الامور الثلاثة ان يعمل بالسنة
وان لا يكون في قلبه غل لاحد وان لا يدخر شيئا من الدنيا وان اراد
الخ اي ان ذلك القائل انا نجد بعض المقلدين اقوى ايمانا من بعض النظار
ان اراد بالايمان ما ينشأ عنه من اعمال البر والاولى ان يقول ان اراد بقوة
الايمان كثرة ما ينشأ عنه من اعمال البر اي الاعمال الصالحة فسلم
وان بعض المقلدين يتحفظ وكانه قال وان اراد بقوة الايمان في قوله بعض
المقلدين اقوى ايمانا كثرة الاعمال الصالحة فسلم لتحفظ بعض المقلدين
من المعاصي اكثر من العلما ما لا يوجد في كثير من العلما المناسب ان يقول
في كثير ممن نظر وان كان الناظرون هم العلما انما هو بيد الله اي بارادة
الله اي بسببها وليس بين العلم والعمل ربط عقلي اي بحيث يلزم من
العلم العمل وهذا علة لقوله والانتفاع بيد الله اي لانه ليس بين العلم
والعمل

والعمل ربط عقلي وظاهره ان بينهما ربطا عاديا وليس كذلك فالاولى
ان يقول وليس بين العلم والعمل ربط عقلي ولا عادي وقضيته انه لو كان
بينهما ربط عقلي لم يكن بيد الله وليس كذلك بل لو وجد لكان بيد الله
ايضا بحيث يقال ان المولى ان شا أوجد العلم والعمل وان شا لم يوجدهما
الا ان يقال مراده بكونه لو كان هناك ربط عقلي لم يكن بيد الله بمعنى ان
يوجد العلم بدون العمل لان هذا مستحيل وهو لا تتعلق به قدرة الله لما فيه
من قطع اللازم عن الملزوم العقليين فان قلت حيث لا ربط اصلا بين
العلم والعمل وان المقلد قد يكون اكثر عملا للطاعات من العالم فلا ثمرة للعلم
اصلا او لا معنى للامر به قلت اجاب الش عن هذا بقوله الا ان هذا اي
عدم الربط او كثرة تحفظ بعض المقلدين الخ لا يقدح الخ ولا في شرفه اي ولا
يقدح في شرف العلم اي ولا يؤثر في شرف التقليد عليه وليس العالم
الواو للتعليل اي لانه ليس العلم الخ فهو تعليل لما قبله وقوله على المخالفة اي للشارع
او لامره على الموافقة اي موافقة الامر او الشارع وهو متعلق بقوله يحمل
ثم هذا العالم المخالف اي للشارع او لامره ولما قدم انه ليس بين العلم
والعمل ربط ومن المعلوم ان ثمرة العلم العمل فيتوهم ان المقلد العامل افضل
من العالم الغير العامل دفع ذلك بقوله ثم ان هذا العالم الخ احسن حالا
من المقلد هذا يقتضي ان المقلد حاله حسن ولكن التعليل الذي ذكره للاحسنية
بقوله لان المقلد قال الجمهور الخ يقتضي عدم حسن حاله فالتعليل لا يناسب
الدعوي بل يناقضها فلا يكون له عمل اي لان العمل شرط صحته النية وهي
لا تصح الا بالايمان ولعل الخ هذا في المعني توجيه لقوله هو حسن
حالا وهذا التعليل يناقض مقتضى التعليل الذي قبله لان هذا اقتضى ان
له عملا وح فحاله حسن وقوله بل لا اثر الخ هذا يخالف ما قبله ويناسب
التعليل الاول المفيد انه لا عمل له وبالجملة فكلام الش فيه تضارب فتامل

ولك ان تقول مراد الشارح ان الجمهور قالوا بعدم ايمان المقلد فلا صحة لعمله
وغيرهم قال بصحة ايمانه وصحة عمله واما العالم فقد اتفق على صحة عمله والعمل
المتفق على صحته احسن من المختلف فيه فقد انتجت العلة المدعى كما ان العلة
الثانية منتجة له وقوله بل الاثر الخ اضراب ابطالي للمدعى بل لا اثر للعمل
الخالي عن العلم وذلك كعمل المقلد فالمراد بعدم العلم في المقام التقليد وقوله
اصلا راجع لقوله بل لا اثر وقد شدد الواو للتعليل وهذه علة لقوله
بل لا اثر للعمل الخ لكن هذا التعليل فيه شيء وذلك انه قد جعل الدليل عين
الدعوى فهو مصادرة فالدعوى اعمال المقلدين لا تنفعهم وقد جعله دليلا
اصلا راجع لقوله لا اثر اي لا اثر اصلا والمراد بالعلم هنا العلم المقوم
للعمل اي المتعلق به ومن في معناهم اي كالمقلدين فهم في معنى الرهبان
اي مماثلين لهم من حيث ان كلا على الغرور وان اختلف معتقد كل فان اعتقاد
المقلد موافق للواقع واعتقاد الرهبان مخالف له وقوله على انفسهم في الدنيا
اي بكثرة العمل لا ينفعهم شيئا في الاخرة اي لكونهم كفارا في الواقع
ثم لو جئنا الخ ثم للترتيب الذكري اي ثم بعد ذكر ما مضى اقول لك لو
جئنا الخ والحاصل ان ما مضى من انه ان اراد ان بعض المقلدين اكثر عملا للطاعة
والبعد عن المعاصي من كثير من العلماء فمسلم لكن هذا انما هو بالنظر لعلماء هذا
الزمان المتشبهين بالعلماء وليسوا علماء حقيقة واما العلماء الحقيقيون فلو
جئنا العد اعمالهم الحسنة التي اتصفوا بها وبعد ما لهم من العلوم لغاب
جميع اعمال العوام في ادنى خصلة حميدة لهم ولم يعادل جميع اعمال العوام
خصلة حميدة من خصالهم فانت يا ايها القائل ان بعض المقلدين
اكثر اعمالا من بعض العلماء لك شبهة وهو انك رايت بعض الناس تشبهوا
بالعلماء وعملهم قليل ورايت بعض العوام عملهم كثير فقلت ما قلت
لكن هؤلاء الذين رايتهم يتشبهون بالعلماء وليسوا علماء حقيقة ولو رايت
العلماء

العلماء حقيقة لم تقل ذلك هذا حاصل كلامه لعد المحاسن اي الاعمال الحسنة
فعطف الاعمال على المحاسن تفسيري ومشايخ الاولياء الاضافة حقيقية
والمراد بمشايخ الاولياء اكابرهم كالائمة المجتهدين وعطف المشايخ على الرؤسا و
وقوله الذين هم اي مشايخ الاوليا وقوله قدوة اي متبع بفتح البا وقوله المتقين
المراد بهم الاولياء فيما مر وما لهم عطف على قوله الى ان وقوله من العلوم
بيان لما لهم وقدم الاعمال على العلوم مع ان العلم سابق على العمل اشارة الى
ان القادم على العلم ينبغي له ان يلاحظ العمل وقوله ثم بثها عطف على قوله
من العلوم واتى بثم التي للترتيب للاشارة الى ان بث العلوم فرع عن
وجودها وتحصيلها والمراد ببثها تعليمها وممارستها وجهاد الكل
مبطل اللام للتقوية والمراد بما ذكر من المبطلين المعتزلة والفلاسفة فكل
ما يقيم واحد منهم شبهة يبطلها العالم فابطالها جهاد من كل جاهل
ومبتدع المحل للضمير والاصل حتى انقطع منه اي من ذلك المبطل الشوق الخ وانما
انحصر اشارة الى ان ذلك المبطل جاهل ومبتدع والمراد بالجاهل هنا الجاهل
جهلا مركبا لانه هو الذي له قدرة على اقامة الشبه الى الاختلاس اي
الاختطاف وقوله من الدين اي من اطراف الدين وهذا كناية عن اخذهم
شيئا من امور الدين وتخفونه للتقوية حججهم مثلا قول الجاهل المبطل
المولى لا يرى لان الرؤية تستلزم الجهة فقد سرق هذا الجاهل قول اهل السنة
الله يرى واخفاها ولم يقل بها بل قال انه لا يرى ولعل الاولى اخذهم شيئا
من امور الدين وتاويلهم لها لاجل احتجاجهم وذلك كقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقد اخذ المعتزلة قوله الى ربها ناظرة
واولوه فان المعنى منتظرة لانعام ربها لغاب جواب لو من قوله
ثم لو جئنا الخ والمكرمة بضم الراء الوصف الحميد من علم او عمل وقوله
جميع اعمال فاعل غاب والمراد بغياب جميع اعمال العامة في ادنى خصلة

من خصالهم ان ثواب الخصلة الواحدة اعظم من فعل جميع العامة فتأمل
والمراد بعامة المسلمين الذين عرفوا العقائد بالادلة الاجمالية والا فالمقلد
لا عمل له لكن مشاهدة الخ اي ان القائل بان عمل المقلد اكثر من عمل العلما
له عذر وهو مشاهدة الناس المتشبهين بالعلما في الهيئة وفي الواقع ليسوا
بعلما فاعتقد انهم علما لكونهم على هيئتهم وهؤلاء الناس تصدر
عنهم المعاصي بكثرة فلذا قال ان عمل المقلد اكثر من عمل العلما وعزة
عطف على مشاهدة هي التي جرت المناسب ان يقول هما اللتان جرتا
اي مشاهدة ما ذكر وعزة وجود من ذكر الا ان يقال افرد الضمير وانثه باعتبار
رجوعه للحالة المشتملة على الامرين والمراد بالجاهل المناظر للمؤلف وهو ابن
ذكري كان من اكابر العلما معاصرا للمؤلف وهو القائل ان عمل المقلد اكثر من
عمل العالم بمناقب الخ متعلق بالجاهل اي انه جاهل بذلك فقط لا انه
غير عالم بل هو من اكابر العلما والمناقب جمع منقبة وهي الخصلة الحميدة
من علم او عمل على ذكر متعلق بجرت مترهبي العامة من اضافة
الصفة للموصوف اي العامة المترهبين اي المتشبهين بالرهبان من جهة
ان علمهم لا ينفعهم في معرض الخ المعرض بكسر الميم وفتح الرا في الاصل
الثوب التي تعرض فيه العروس ليلة الدخول على زوجها استعير هنا للصفة اي
صفة العلما اعني المحافظة على الاوامر واجتناب النواهي والحاصل ان
المحافظة على الاوامر واجتناب النواهي من اوصاف العلما فهذا الجاهل لما شاهد
المتشبهين بالعلما وفي الواقع ليسوا بعلما يعملون المعاصي وشاهد بعض
المقلدين يحافظ على الاوامر تجاسر على ذكر العامة بوصف العلما بحيث قال
انهم يحافظون على الاوامر اكثر من العلما ففي في قوله في معرض بمعنى البا متعلقة
بذكر وقوله ذكر العلما من اضافة الصفة الى الموصوف اي تجاسر على ذكر العامة
بوصف العلما الذين شانهم ان يوصفون به فانزمرتهم اي جماعتهم

وأما

64

واما الثاني الخ اي واما بيان فساد الدليل الثاني وقوله وهو ما حكاه الخ يوهم
ان الثاني هو خصوص ما ذكر وقد تقدم ان الدليل الثاني اطراف ثلاثة والذي
ذكره هنا عن بعض السلف هو بعضها وح فقوله واما الثاني على حذف
مضاف اي واما بعض الثاني اي واما بيان فساد بعض الثاني وقوله لا دليل
اي فنقول فيه انه لا دليل اي لا دلالة فيه ايضا اي كالثالث على صحة
التقليد اي فضلا عن ارجحيته عن النظر وبهذا يندفع ما يقال ان المدعي يقول
بارجحيته على النظر ويستدل على ذلك بما تقدم فكان المناسب ان يقول الخ
فلا دلالة فيه على ارجحية التقليد وحاصل الجواب انه يلزم من نفي دلالته على
صحة التقليد نفي دلالته على ارجحيته على النظر لان ارجحيته فرع عن صحته
فاذا انتفت الدلالة على الصحة انتفت على الارجحية وقوله فلا دليل
فيه على صحة التقليد اي ويلزم من ذلك عدم صحة القول بارجحية التقليد الذي
قام المدعي عليه الدليل لان مراد هذا القائل اي الذي قال عليكم بدين
العجائز وهو بعض السلف وهذا توجيه لقوله فلا دليل فيه الخ بما اجمع اي
بالعقائد التي اجمع الخ والمراد التمسك بها على وجه النظر على وجه التقليد
من الصحابة الخ بيان للسلف الصالح فالسلف الصالح هم الصحابة والتابعون
وتابع التابعين كما يشهد به حديث خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم فقول الش والتابعين فيه حذف الواو مع ما عطفت اي وتابع
التابعين واما مطلق السلف فهو ما قبل الخمسمائة والخلف فهم من بعد
دخول الخمسمائة كما يدل عليه كلامهم حتى وصل علمه الخ الاولى حذف
قوله علمه لان الواصل المعلوم لا العلم وايض قوله حتى وصل علمه ينافي
قوله الى من ليس اهلا للنظر لان قوله حتى وصل علمه يقتضي ان العجائز والصبيان
في الكتاب والاعراب من اهل العلم وقوله الى من ليس اهلا للعلم فالاولى حذف
علمه ويقول حتى وصل الى من ليس اهلا له الخ الا ان يجعل العلم بمعنى المعلوم

ويجعل الاضافة للضمير بيانية فتأمل وقضية قوله الى من ليس اهلا للنظر
كالمجانين الخ ان المكلف تارة يكون من أهل النظر وتارة لا وهي طريقة
ويلزمها ان تكليف من لم يكن اهلا للنظر تكليف بما لا يطاق وهناك طريقة
أخرى وهي ان من بلغ عاقلا وكلف بالاوامر والنواهي لا يكون الا من اهل
النظر ثم بعد هذا كله يقال ان كلام بعض السلف على هذا التأويل الذي قاله
الشارح حجة كيف لا لان الامر بالتمسك بما وصل للمجانين ومن ذكر معهن من
معتقد السلف الصالح والغرض انهن ليسن اهلا للنظر فيكون انما حصل لهن
انما هو على سبيل التقليد وقدام بعض السلف باتباعهن فيقتضي ذلك رجحان
التقليد وهو مطلوب الخصم الذي هو ابن زكري فتأمل   والصبيان الخ هذا
يعارض ما سبق من ان من بلغ عاقلا فعليه ان يعمل فكره الخ اذ هذا يفيد ان
الصبي من اهل النظر وما سبق هو التحقيق لان الدليل مركوز في نفسه وان عجز
عن التعبير به فقد تقرر في ذهنه انه فعل وكل فعل لابد له من فاعل وان لم يقدر
على التصريح بذلك   أهل البدو وصف كاشف   وترك عطف
على التمسك اي والامر بترك الخ   المبتدعة هم خلاف اهل السنة وهم اثنان
وسبعون فرقة كلهم في النار   القدرية اي القائلين ان للعبد قدرة
اختيارية مؤثرة   والمرجئة اي القائلين ان الوعيد الواقع في القرآن والسنة
ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر عن المعصية فارجئوا السخط اي اخروه
والغوه عن الاعتبار   والجبرية اي القائلين انه ليس للعبد قدرة اصلا
وانه مجبور ظاهرا وباطنا   والروافض فرقة من اهل الضلال سموا
بذلك لرفضهم زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن الامام علي بن ابي
طالب حين لم يوافقهم على التبري من ابي بكر وعمر وقال لهم كانا وزيري
جدي   ممن لا وجود لهم اي لمخوضهم لا لكلهم وح فلا ينافي كلامه
وجود البعض في زمن السلف كما يدل عليه ما يأتي عند ذكر مآثر الصحابة

وفضائلهم

وفضائلهم   وهو قوله ولقد ادرك علي رضي الله عنه زمن المبتدعة والخ هم
وقوله ممن لا وجود لهم راجع لجميع ما قبله فهو بيان للمبتدعة لا لما احدثته
المبتدعة وقوله وغيرهم كالحرورية نسبة لحروراء قرية قريبة من الكوفة خرجوا
اهلها على سيدنا علي وخالفوه في احكامه وقالوا بتكفير مرتكب الكبيرة
خاصهم هو المجتهد منهم وعامهم بدل من السلف الصالح وفي نسخة في خاصهم
وعامهم وهو بدل من الظرف قبله اي ما لا يوجد في اعصار السلف الصالح في
عصر عامهم وعصر خاصهم   امثلة ذلك اي المحدث الذي احدثته
البدعية وظاهره ان المحدث امر كلي يتبين بالامثلة وليس كذلك اذ المحدث
الموجود في الخارج جزئيات فالاولى حذف قوله امثلة ويقول وذكر ذلك
على وجه الاستيعاب اي بتمامه يطول واما لا على وجه الاستيعاب فلا يطول
فلنذكر البعض وقوله ليتبين به المراد اي في الجملة والا فالمحدث كثير فذكر بعضه
لا يبين جميع الجزئيات الخارجية   من ذلك اي المحدث   المعتزلة هم
فرقة من القدرية   من تقييد ارادة الخ فيه ان المعتزلة لا تثبت الارادة ثم
تثبت كونه مريدا لانهم لا يقولون بصفات المعاني بل يقولون انه قادر بذاته
ومريد بذاته الخ فان اولت الارادة بكونه مريدا فلا اعتراض   ان هذه اي
المقالة وهي ان الكفر والمعاصي الخ   لا مستند لها يعني في الشرع وانما مستندهم
في ذلك شيء باطل وهو ان الامر هو الارادة اي عين كونه مريدا   ولهج به
الصغير اي نطق به نطقا متكررا متولعا به يقال لهج بالشيء نطق به على وجه
الالحاح واتى به لنظهر ان الاشتهار بلغ الغاية في التناهي   صار كأنه علم
الاولى حذف الكاف لمناسبة قوله لهج به الصغير الخ   عرف معناه اي
تصوره وادركه وان لم يكن عن دليل وقوله ومن لم يعرف اي ومن لم يعرف
اي ومن لم يتصور معناه وذلك كالصغير وقد يقال ان من نطق بذلك
منكرا صغيرا او كبيرا لا يكون الا عارفا لمعناه واجيب بان الصغير غير المميز

يمكن تكرره منه من غير معرفة لمعناه اويقال ان قول الشه من عرف معناه اي
بالدليل ومن لم يعرف معناه اي بالدليل فاستقامت العبارة وقوع
الكائنات خبر عن قوله وانما الذي اشتهر وقوله وان ما يشا الله كان عطف
على وقوع حتى ان جهل العصاة الخ تسميتهم جهلة وان كان اعتذارهم
حقا في نفسه باعتبار انهم اسندوا المعصية لله وهم غير مصيبين في ذلك
نظرا لمقتضى الشرع اذ مقتضى الشرع ان الانسان ينسبها لنفسه ويتوب منها
وهذا بخلاف الطاعة فان الاولى للانسان اسنادها لمولاه ولان اعتذارهم
وارادتهم اثبات الحجة لانفسهم لجهلهم اذ لا حجة للعبد على الله ولله الحجة
البالغة يتصرف في ملكه بما يشا ونحو هذا اي ما احدثته المعتزلة من
القول بعدم ارادة الله للمعاصي وقوله من جواز الخ بيان لما انكره المعتزلة
اي ونحو هذا الضلال المحدث ما انكره المعتزلة الذي هو جواز ولو قال انكار
المعتزلة جواز العفو الخ كان اوضح وانكار الخ بالرفع عطف على ما في قوله
ونحو هذا ما انكره لا بالجر عطفا على جواز لفساد المعنى قوله خلق الجنة
اي الآن فلا ينافي انهم يقولون بوجودها في المستقبل ومثل هذا اي
المحدث المذكور كثير من ذلك قول المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه
ويدل على هذا التاويل اي الذي اولنا به كلام بعض السلف المشار له
بقوله لان مراد هذا القائل الامر بالتمسك بما اجمع عليه السلف
اي على وجه النظر وليس مراده الامر بالتقليد قول عمر بن عبد العزيز
بمثل هذا اي بمثل قول بعض السلف عليكم بدين العجائز مع انه انما قال
عليك بدين الصبي والاعرابي وهذا ليس مماثلا لقوله عليكم بدين العجائز
الا ان يقال المراد المماثلة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ وعمر بن عبد العزيز
كان رضي الله عنه زاهدا عدلا وكان ينهى بناته عن كونهن ينمن على ظهورهن
ويقول ان الشيطان يقعد في المراة اذا نامت على ظهرها يعني شيئا آخر
وهو

وهو ان قول الشه ويدل قطعا الخ فيه نظر لان ما قاله عمر بن عبد العزيز من جملة
ما استدل به القائل بصحة التقليد وارجحيته على النظر فهو محتاج للتاويل
ايضا فكيف يكون كلام عمر يدل قطعا على التاويل في كلام بعض السلف مع ان
كلام عمر محتاج للتاويل ايضا واجيب بانه وان كان محتاجا للتاويل في
حد ذاته لكن اتيان عمر به جوابا للسوال عن اهل الاهوا دل على ما قاله الشه
وان تمسك به المخالف فتامل مما كان عليه السلف اي فهو امر بما
تمسك به على وجه النظر لا على وجه التقليد بل نقول هذه الالفاظ
مراده بها الاطراف الثلاثة التي هي الدليل الثاني لان المقام له وقد يقال
ان ما قبل بل عين ما بعدها وذلك لان التاويل السابق وهو ان المراد
الامر بالتمسك بما عليه السلف لا الامر بالتقليد يستفاد منه ان هذه الالفاظ
حجة عليه لا له مع انه لا يصح ان يكون الواقع قبلها عين ما بعدها والا فلا معنى
للاضراب بها وقد يجاب بان قوله بل نقول اي صراحة بخلاف ما قبل
بل فانه يعلم منه ضمنا انه حجة عليه وحذر من النظر الخ انما كان ذلك
القائل محذرا من النظر لانه يرى ان التقليد راجح والنظر مرجوح والمرجوح
محذر منه هي في الحقيقة هذا مقول القول وقوله حجة عليه اي بعد
التاويل الذي قلناه والا فهي بحسب ظاهرها حجة له لان علما الخ
فيه ان هذا ينتج انه حجة له لا عليه حيث قال وزادوا الخ اذ هذا
يقتضي انه كان قبل ان يحصنوه خاليا من البراهين فيكون تقليدا وح
فمقتضاه ان السلف كانوا يعتقدونه على وجه التقليد وح فهو حجة
للقائل بصحة التقليد لا حجة عليه وقد يجاب بان المراد بدين العجائز
الذي كان عليه السلف الصالح الدين الخالص والمعرفة الصافية من الشبه
اي الاعتقاد الجازم عن دليل اجمالي مركوز في نفوسهم والذي زاده النظار
من اهل السنة عليها انما هو براهين تفصيلية اي تقرير براهين على طريق

المناطقة صونا لها عن شبه الضالين وح فالمأمور به المعرفة لا التقليد
فصار هذا المستدل يستدل على الاكتفا بالتقليد وعدم وجوب المعرفة بالامر
بالمعرفة ولا يخفى ان الامر بالمعرفة حجة عليه لا له تنتهي الضرورة اي الى مقدمات
ذات ضرورة اي يحكم العقل بضرورتها بحيث يخرج الخ اي لانها
للضرورة وهذه الحيثية لازمة لما قبلها ومن تحقق له الخروج المذكور فلا يكلم
معولا لم يلتفت لدعواه ديوان العقلا شبه العقلا بدنانير واثبات
الديوان اي الدفتر الذي تضبط فيه الاشيا تخييل وحاصله ان العقلا كانهم
مكتوبون في دفتر فمن انكر تلك البراهين محي من ذلك الدفتر لكونه صار غير
عاقل العقلية وصف كاشف فيما تقبل فيه اي في العقائد التي
تقبل تلك الادلة فيها فما واقعة على العقائد وضمير تقبل عائد على الادلة وح
فالصلة جرت على غير من هي له فكان عليه الابراز اي تقبل هي والمراد بالعقائد
التي تقبل فيها الادلة النقلية السمع البصر والكلام ومعنوياتها واحوال
الاخرة جعلوا على حرز دين الاسلام اضافة حرز الى دين بيانية
وحرز بمعنى محروز والا فالحرز نفس الاسوار لان حرز الشي ما يحفظ به ذلك
الشي هذا كله على جعل على للتعدية ويصح جعلها تعليلية والحرز بفتح
الحا بمعنى الحفظ والاضافة حقيقية وفيه مجاز الاول لان المحروزية انما
تحصل بالاسوار وقوله اسوارا اي ادلة ففيه استعارة مصرحة والجامع
بين المشبه والمشبه به الصون من الخلل في كل وح فقوله فهم جعلوا الخ راجع
في المعنى لما قبله من البراهين القطعية والادلة النقلية فلو حذف قوله فهم
الخ وقال بعد قوله وبالادلة النقلية فيما تقبل فيه لما اتت الخ لكان احسن
لخلو الكلام من التكرار ويكون قوله لما اتت الخ ظرف لحصنوه دين
الاسلام اي دين اهل الاسلام والمراد بالدين النسب التامة
الاعتقادية والمراد بالاسلام الانقياد الظاهري اي دين اهل الانقياد

الظاهري

الظاهري والباطني وانما قدرنا أهل لان الدين انما ينسب لاهل الانقياد
لا للانقياد لما قدمت الخ اي فحين قدمت وقوله جيوش المبتدعة الاضافة
للبيان والجيوش جمع جيش وهو الجماعة الكثيرة اي فلما قدمت الجماعات
الكثيرة من المبتدعة التي لا تحصى كثرة اي لا تحصى لكثرتها اي لكثرة افرادها
او من جهة كثرتها فهو منصوب على نزع الخافض وعلى التمييز تريد استلاب
اي اختطاف ذلك الدين بجهالات اي باعتقادات اي معتقدات فاسدة
كابدال الدهري بتوهم الدلالري وقوله وابداله بجهالات الخ تفسير لقوله استلاب
الخ وقوله يهلك الخ اراد بالهلاك ما يشمل العذاب وان لم يكن دائما فان معتقد
المعتزلة ليس مكفرا بل فيه عذاب غير مخلد وقوله من اتبعها اي من اعتقدها ثم
لما اتت ثم للترتيب الذكري والمعنوي اي ثم لما اتت اتيانا ثانيا بعد الاتيان
الاول وحاصله انهم اتوا اولا يريدون فساد الدين فردعليهم اهل السنة بالادلة
ثم قدموا ثانيا يريدون خدش الادلة واليه اشار بقوله ثم لما اتت الخ بمعاول
جمع معول بوزن منبر وهو الحديدة التي يقطع بها في الجبل واضافة معاول الشبهات
من اضافة المشبه به للمشبه اي بالشبهات الشبيهة بالمعاول بجامع الخدش بكل
لان المعاول تخدش في الجبل والشبه تخدش في الادلة وذلك كتوهم ان الله سبحانه
وتع لا يرى لانه لو كان يرى لكان في جهة لكن التالي باطل فبطل المقدم فهذه
شبهة خدشوا وهدموا بها دليل اهل السنة الذي اقاموه على توهم ان الله
سبحانه وتع يصح ان يرى في الدنيا والاخرة لانه موجود وكل موجود يصح ان يرى
ويرد عليهم بان الرؤية لا تستلزم الجهة عقلا وانما تستلزمها عادة فيجوز ان
تنخرق تلك العادة ويرى لا في جهة ولا مانع من ذلك تامل اسوار الادلة
من اضافة المشبه به للمشبه اي الادلة الشبيهة بالاسوار وسلالم الاوهام
اي وبالاوهام الشبيهة بالسلالم والمراد بالاوهام ما توهموه من الشبهات
وقوله والتخيلات اي المتخيلات من الشبه اي وبالتخيلات الشبيهة بالسلالم

والحاصل انه اراد بالاوهام الموهومات وبالتخيلات المتخيلات والموهومات
والمتخيلات المراد بها الشبه لتتجاوز بها الى حرز الدين اي ليتوصلوا
بها الى حرز الدين فتفسده واضافة حرز للدين للبيان وحرز بمعنى محروز
وفي كلامه احتباك فقوله لتتجاوز بها الى حرز الدين حذف منه ما اثبته
في الاول والاصل لتتجاوز وتهدم بها حرز الدين وقوله اولا بمعاول
الشبهات لتهدم بها الخ فيحذف ما اثبت في الثاني والاصل لتتجاوز
وتهدم بها اسوار الادلة فقد حذف من كل ما اثبت في الاخر بالنعت
الخ هذا تفريع في المعنى عن قوله نظرت اي لان المبالغة في الاحتياط مرتب
على النظر فقوله ونظرت عطف على بالنعت من عطف السبب على المسبب
فتامل وقوله في الاحتياط اي في الحفظ للدين ونحت الخ عطف مرادف
قاطعة اي للخصم اي فهي اجوبة ملتبسة بادلة عقلية وذلك كالجواب
الذي قلناه في رد انكارهم للرؤية وحاصله ان الملازمة في شرطية دليلهم
ممنوعة لان لزوم الجهة للرؤية عادى لا عقلي فيجوز تخلفه ويحتمل ان قاطعة
بمعنى مقطوع بها فهي اعم من ان تكون عقلية لا يجد العاقل عن الاذعان
اليها سبيلا اي لا يجد العاقل طريقا يخرج به عن الاذعان لتلك الاجوبة فقوله
فقوله عن الاذعان متعلق بمحذوف والمراد بالاذعان القبول والتسليم وقوله
لا يجد صفة كاشفة لان الاجوبة القاطعة من لوازمها الاذعان اليها
فاتفقوا المناسب التعبير بالفاء التفريعية وقوله في جميع ذلك اي
جميع ما ذكر من تقرير العقائد واقامة الادلة ورد الشبهات وقوله الذخائر
اي العلوم والمعارف المدخرة فقد شبهها بشيء نفيس يدخر للعاقبة
واشار الشارح بقوله التي حصلت لهم الى ان الادلة والاجوبة اتت لهم من
الكتاب والسنة ومن الصحابة لا من عند انفسهم وانما زادوا التقريرات
والتعبيرات وكيفية التصرفات وما يتوقف عليه ذلك من قواعد كلية

الذين

الذين هم القدوة صفة للصحابة وانما كان الصحابة قدوة لهذه الامة مع
ان قدوة الامة الائمة الاربعة لان الائمة الاربعة علومهم لا تخرج عن علوم
الصحابة ثم ان المراد ان الصحابة قدوة في مجموع الفروع والاصول وان كانت
الاصول لا بد فيها من الادلة ولا تقليد فيها ان يتجاسر اي من ان يتجاسر
ففي الكلام حذف الجار وابقاء المجرور وهو مطرد مع انَّ وأنْ وقوله يروم اي
يقصد وقوله الاختلاس اي الاخذ والسرقة بمعنى الابطال والابطال يكون
بعقيدة فاسدة وفي تعبيره بالاختلاس اشارة الى انهم يبطلون العقيدة
بحيلة فهم مشابهون للمختلس الذي ياخذ الشيء خفية عند غيبته الخ عبر
بغيبته ولم يقل عند موته اشارة الى انه عليه السلام حي حياة حقيقية الان
وان الاحسن ان يقال فيه انه غاب عنا ولا يقال انه قد مات وان لحقه
الموت ثم ان قضية قوله عند غيبته الخ انه بمجرد موته عليه السلام حصل التجاسر
مع انه لم يكن ذلك في اول عصر الصحابة بل في اخره كمدة خلافة علي وقد يجاب
بان عند بمعنى بعد وبعد حقيقة في الزمن المتسع حتى ورث علماء امته
من المعارف ما يدفعون الخ اعلم ان تلك المعارف ليست من الدين الذي
هو النسب الاصلية والفرعية بل معارف ربانية نشا عنها قوتهم على
تقرير البراهين وعلى التصرف فيها ورد الخصوم كما يفيده كلام الشارح احل
امته في حرز ملته فيه ان الملة هي نفس الدين ومن جملة العقائد والذي ورثه
النبي لعلماء امته العلوم والمعارف التي رفعوا بها الشبه الواردة على العقائد
وهي غير الملة اعني الدين وح فالبيت لا يناسب ما قبله لان معنى البيت
ان النبي احل امته في ملته لان حرز بمعنى محروز كما مر فاضافته لما بعده بيانية
اللهم الا ان يقال ان حرز هنا بمعنى محرز اي احل امته في المحرز والحافظ لملته
وهي المعارف والاضافة ح حقيقية وقوله كالليث اي كالاسد وقوله
مع الاشبال المراد بها اولاد الاسد وقوله في اجم جمع اجمة بمعنى الغابة

اي ان الاسد حامٍ اولاده في الغابة لاجل حفظهم وكذلك النبي احل
امته المعتبرة وهم اهل السنة في محرز ملته لاجل ان يحفظوها فحين
قام الاعدا اي اعداء الدين وهم المبتدعة وهذا مكرر مع ما قبله اذ هذا
قد تقدم تفصيلا واعاده بطريق الاجمال بعد موت الخ هذا يدل على
ان عند فيما سبق بمعنى بعد حصن الدين حصن بمعنى محصون واضافته
لما بعده للبيان اي محصون هو الدين او من اضافة الصفة للموصوف اي هدم
الدين المحصون والهذم بالذال المعجمة معناه القطع وبالمهملة بمعنى الهدم
ويستعمل الهدم في المحسوسات حقيقة وفي المعاني مجازا آلات عقولهم
من اضافة المشبه به للمشبه اي عقولهم الشبيهة بالآلات في وجوه اي
طرق وكيفيات اتفاقها بان ردوا هذه الشبهة بالذخيرة الغالية
لكونها تناسب ردها بها وهذا ارباح تلك الذخائر اي ما ينتج
لهم من المسائل عند تفكرهم فيما ورثوه وقوله من زيادة المعارف
اي من المعارف الزائدة بيان لارباح الذخائر وحاصله ان المعارف
التي ورثوها تأملوا فيها فحصلت لهم زيادات يقال لها ارباح كقول
شراح البخاري مثلا هذا الحديث يؤخذ منه كذا وكذا فهذا المأخوذ منه
بطريق الاستنتاج يقال له ربح فهذا اي ما سبق من تقرير العقائد واقامة
الادلة ورد الشبه ايها المقلد مراده به العلامة بن زكري عصري
المص المناظر له في تلك المسألة القائل ان التقليد كاف بل هو ارجح من
النظر وجعل المصنف له مقلدا من جهة ان الشيخ بن زكري استدل
بكلام بعض السلف ولم يفهم معناه حتى صار ما استدل به حجة عليه
لا له فصار بمثابة المقلد للغير فيما لا يعلم صحته بجامع ان كل واحد اخذ شيئا
ولم يعرفه او انه قلد غيره في القول بان التقليد كاف لانه مسبوق بذلك
القول وقوله فبالله الجار والمجرور متعلق بمحذوف اي فاسألك بالله

وهذا

وهذا القسم استعطافي لاجابته بالاستفهام كقول الشاعر

بربك هل ضممت اليك ليلى * قبيل الصبح او قبلت فاها

الذي يستدل بما لا يحيط به علما اي من جهة العلم اي الذي يستدل بكلام
لا يحيط علمه به اي بمعناه فعلما تمييز محول عن الفاعل اي لم يحط علمه
بمعناه فهو حجة عليه لا له وهو لم يفهم ذلك من كان يقفو اي
اسالك بالله جواب هذا الاستفهام وهو العالم الراسخ وحيث لم يكن
اهل التقليد ارجح من العلماء الراسخين فكيف تقول برجحان التقليد على
النظر اللازم له ان المقلدين ارجح من العلماء وعظيم احتيالهم من اضافة
الصفة الى الموصوف اي واحتيالهم العظيم في شبهاتهم متعلق بخاضوا
وشبه المص شبهاتهم بطين يخاض فيه تشبيها مضمرا في النفس على طريق
الاستعارة بالكناية واثبات الخوض تخييل والجامع بينها وبين الطين القبيح
في كل وهم المنزلة الواو للحال والضمير لاهل البدع والمراد بالمنزلة الجاه
اي والحال ان الجاه في الدنيا انما كان لهؤلاء المبتدعة لان الرؤسا والسلاطين
كانت منهم في ذلك العصر واشتدت شوكتهم وكانوا يجبرون ائمة الدين على
متابعتهم في اهوائهم حتى ان الامام احمد وغيره من الاكابر ضربوا بالسياط على
ان يقولوا بخلق القرآن بحيث يتمكنون بها اي حالة كونهم ملتبسين
بحالة هي تمكنهم بها اي بتلك المنزلة وقوله من سوق الناس الى اغراضهم اي اعتقاداتهم
الفاسدة لكون القرآن مخلوقا لولا ما خضخضهم رجال الله ما مصدرية مؤولة
ما بعدها بمصدر وهو مبتدأ خبره محذوف كما ان جواب لولا كان محذوفا والاصل
لولا خضخض رجال الله شرعتهم ثابتة لتمكنوا بالفعل من سوق الناس الى اغراضهم
الفاسدة فهذه الجملة الشرطية مرتبطة في المعنى بقوله بحيث يتمكنون رجال
الله اي الرجال المنتسبون لله من جهة كونهم على شريعته وهؤلاء الرجال كالاشعري
والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو اسحق الاسفرايني وابو منصور الماتريدي والامام

الحرمين وقوله الراسخين اي الثابتين في العلم وهم القائمون مقام الانبيا
واي دين الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي ولا دين يبقى لمجوز او صبي
او مقلد وقوله لولا بركة الخ بركة مبتدا خبره محذوف وكذا جواب لولا اي لولا بركة
اولئك العلما موجودة لم يبق دين لمجوز او صبي وقول الش او مقلد يفيد ان
المقلد له دين مع انه كافر عنده فهذا يعكر على الش لانه بصدد اثبات كفره
وعكوفهم عطف مرادف وبهذا اندفع ما يقال المناسب ان يقول واي
عكوف يماثل عكوفهم فيذكر العكوف اولا ليناسب ذكره ثانيا كما فعل في
الرباط وحاصل الجواب ان العكوف والرباط بمعنى واحد فلهذا لم يذكر العكوف
في الاول وقوله على استعمال الخ تنازعه رباط وعكوف لكن الاولى تعلقه بعكوف لتناسب
العكوف اذ الرباط يتعدى بفي على استعمال العقول اي عقولهم فال عوض
عن المضاف اليه على الجولان متعلق بتحبيسها والجولان هو الانتقال من محل
الى محل اخر كانتقال العقل من دليل الى دليل اخر وقوله فيما يحفظ الخ اي على الجولان
في الادلة التي تحفظ دين المسلمين قوله قسمهما الخ لهم مختلس اي ظهر وان لم
يكن ظهورا تاما ولذا عبر بلاح دون ظهر يريد شيئا اي يريد اختلاس
شيء او يريد شيئا من الدين لاجل اختلاسه ففي العبارة حذف قابلوه
بشهاب اي بشعلة وهو مستعار للبرهان وهذا تخييل للمكنية في الضمير
البارز المنصوب في قوله قابلوه فان مدلوله شبه بالشيطان والحاصل ان
الضمير في قوله قابلوه راجع للمبتدع الذي يريد الاختلاس لشيء من الدين شبه
ذلك المبتدع بشيطان تشبيها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية
واثبات الشهاب تخييل ثم ان هذا التخييل الذي هو الشهاب مستعار من
ملايم المشبه به الذي هو الشيطان لملايم المشبه اعني المبتدع وملايمه هو
البرهان فالتخييل ليس باقيا على حقيقته من استعماله في معناه الحقيقي
فهو نظير قوله تع واعتصموا بحبل الله جميعا من نيران البراهين من تبعيضية

واضافة

واضافة نيران لما بعده من اضافة المشبه به للمشبه اي من البراهين المشبهة
بالنيران ولا يقال ان البراهين قد ذكرها فلا يكون في قوله بشهاب استعارة والا لزم
عليه الجمع بين الطرفين لانا نقول هذا جمع غير مضر لانه لا ينبني عن التشبيه والمضر
انما هو الجمع المنبي عن التشبيه مردودة مفرع على قوله قابلوه بشهاب
خاسئا اي مطرودا واين هذا الجهاد والرباط من جهاد الخ اي
بل لا قرب بينهما وانما بينهما بون بعيد فقد افاد بهذا انه لا قرب بين الجهادين
ولا بين الرباطين بخلاف قوله سابقا واي جهاد يوازي الخ فانه انما نفى المساواة
ولما كان يتوهم ان بينهما قربا دفعه بقوله واين الخ فلا تكرار بين المحلين او يقال
اعاده لاجل بيان الغاية التي حصل بها التفاوت بينهما الذي غاية
الخ في ان المتقدم امران فكان الواجب ان يقول اللذان غايتهما بتثنية
الموصول وعائده الا ان يقال ان هذا الجهاد والرباط يؤولان الى شيء واحد
وهو القيام بامر الدين فلذا افرد واعترض بانا لا نسلم ان جهاد السيوف والرباط
غايته حفظ نفس او مال بل غايته الحقيقية حفظ الدين واعلا كلمة الله
وحفظ المال والنفس تبع وقد يجاب بان علو كلمة الله في نفس الامر لا يتوقف
على جهاد ولا على رباط فلم يبق الا علوها ظاهرا وعلوها ظاهرا ليس الا
علو من قال بها وحفظ نفسه وماله ابد الابدين اي زمن الابدين وهو
الدهر الطويل الذي لا غاية له ومقتضيه ان الهلاك والتناظر في الدهر
الطويل الذي لا نهاية له وليس كذلك وانما الدهر الطويل ظرف للعذاب
وقد يجاب بان المراد بالهلاك الاستمرار اي لاستمر الناس في عذاب جهنم
الدهر الطويل وهذا باعتبار العقائد وقد روي اي لانه قد روي الخ
فالواو للتعليل وحاصله انه لما ذكر انه لولا نهضة العلما الراسخين حصلت
لانساقت للمبتدعة الناس لاغراضهم فكان قائلا قال لو بين احدا من هؤلاء
العلما الذين حصلت منهم النهضة فقال قد روي الخ وقوله الاسفرايني

نسبة لاسفراين بلدة بالعراق والاسفرايني بكسر الهمزة بعد اللام وفتح الفا
وبالمثناة التحتية بعد الراء وليس فيه همزة بعد الرا جبل لبنان جبل معلوم
بالشام وهو بضم اللام وسكون البا ممنوع من الصرف والمانع من كون الشيخ
اي اسحق سافر من العراق للشام به فسقط اعتراض العكاري وقوله في زمن
هيجان المبتدعة اي انتشارهم فوجدهم اي فوجد الاوليا الذين
كانوا اولا مشتغلين بمعاناة العلم وانما قلنا ذلك لاجل ان تصح قوله
لهم كيف تركتم الخ لان الاوليا الذين علموهم ليست بمعاناة بل بطريق
الفيض لم تجر العادة انهم يردوا على احد وينفعوا احدا بعلمهم يا اكلة
الحشيش اي عشب الجبال وسبب اكله الخوف من الله وحفظ الدين فهو
توبيخ لهم ويحتمل ان يكون ذلك تورية لا تخفى قصد بها الزجر لهم
على هذه الحالة لا قدرة لنا على مخالطة الخلق اي بحيث نرد على
المبتدعة اي لهم لا صبر لهم على الرد وان كان فيهم اهلية لذلك وقوله
على ذلك اي على مخالطة الخلق بحيث نرد شبه المبتدعة وقوله فانت اهل
اي اهل الاختلاط فرجع واشتغل الخ اي فهذا عالم حفظ الله به الدين
فلو كان التقليد ارجح لتبعته الناس ولم يكن هناك احد يرد على المبتدعة
الجامع بين الجلي والخفي اي الذي جمع في الواقع بين المعنى الجلي والخفي ويحتمل
ان قوله الجامع الخ اسم للكتاب اي المسمى بهذا الاسم اعني الجلي فهو الجلي والخفي
وروي ايضا هذا بيان ايضا لبعض العلما الذين قصدوا الرد على المبتدعة
فسمع هاتفا الخ الهاتف هو الذي يسمع صوته ولا يرى شخصه وهل هو
انسي من الاوليا او جني من صلحائهم او ملك لم يتبين ما يدل على شيء
من ذلك الآن ظرف لصرت واذ بدل من الآن تهرب اي مع انه
لا ينبغي لك الهروب بل ربما كان حراما وهرب من باب نصر من حجج
الله اي من الذين يحتج الله بهم على عباده وذلك لان الناس اذا اعتذروا

يوم القيامة وقالوا لم يكن في زمننا نبي قال الله لهم قد كان في زمنكم
خلفا وهم وهم العلما فتامل ومن ذكر معه اي من الفخر القائل اللهم ايمانا
كايمان العجائز ومن بعض السلف القائل عليكم بدين العجائز ما تا ولت
عنهم الخ فيه انه حيث كان ما قاله الشيخ تاويلا فليكن المتبادر من عباراتهم
طلب التقليد وح فلا يظهر ما قاله سابقا من اعتراضه على ابن زكري
من ان ما استدل به حجة عليه لا له وذلك لان التاويل صرف اللفظ عن
ظاهره فلا يكون حجة على الغير نعم يسقط به الاستدلال والحاصل ان كلام الشيخ
هذا يناقض كلامه السابق فتامل ما تاولت بفتح التا اي من ان
المراد طلب الدين الخالص وقوله و ذلك اي صريح المراد وقوله مثلا راجع
لقوله ان يقال والسلف الصالح عطف عام على الخاص الى ان
قال متعلق بعدل اي عدل الى قوله عليكم بدين العجائز وهذا يناسب
الطرف الاول و هو قول بعض السلف وقوله وعليك بدين الصبي يناسب
الطرف الاخير وهو قول عمر بن عبد العزيز واما الطرف الوسط اعني قول
الفخر اللهم ايمانا كايمان العجائز فلم يذكر ما يرجع له لانه لم يقع فيه طلب
من غير الله لانه لم يكن فيه امر ولا سؤال وانما فيه طلب من الله الوفاة على دين
العجائز سبب ذلك اي العدول واتى بقوله والله اعلم تحريا للصدق او
اشارة الى ان هذا الجواب من مبتكراته ان تلك المقالات اي مقالة
بعض السلف ومقالة الفخر ومقالة عمر وقوله صدرت منه اي من عمر اي وممن
ذكر معه ففي الكلام حذف ثم ان الكلام الاتي انما يناسب الطرف الاول
وهو ما نقل عن بعض السلف والطرف الاخير وهو ما نقل عن عمر لا الوسط اعني
ما نقل عن الفخر لانه ليس كلامه مع احد بخلاف كلام عمر وبعض السلف
زمن هيجان البدع اي انتشارها وقوله ويدل على ذلك اي على انها صدرت
في زمن هيجان الفتن وقوله عن الاهوا اي عن اهل الاهوا اهل تبعتهم في

اعتقادهم ام لا   اذ ذاك اي وقت السؤال وقوله لم يخل عن بقية السلف
الصالح ظاهر. انه كان الموجود في زمن سؤال الرجل وهو زمن وجود عمر
اعني زمن التابعين خلق قلائل من السلف ولا نسلم ذلك اذ زمن السلف
الصالح زمن الصحابة والتابعين وتابع التابعين ولا شك ان الموجود في
زمن التابعين من السلف كثيرون فلا يناسب التعبير ببقية فالاولى
اسقاطها تامل   حتى كان الجميع اي جميع من ذكر من الاهل والاولاد
والاما والعبيد   امتثالا علة لاعتنائهم بالدين وبتعليمه للاهل
والولداي وانما اعتنوا به وبتعليمه امتثالا الخ   ما يخصهم اي ما يحتاجون
اليه   اكمل معرفة اي من حيث انها معرفة بالدليل الاجمالي وخالصة من
الشبه   واهليكم اي وقوا اهليكم نارا وفيه الشاهد   وليت
اكابر علما زماننا الخ قصده بهذا التعريض بابن زكري وتعبيره عنه باكابر
العلما بسبب اشتهاره في زمانه بالعلم وليس الكلام على حقيقته بل المراد منه
المبالغة وجعله على حقيقته لا نسلم ومراده باهل زمانه اهل القرن التاسع
في معرفة السنن جمع سنة بمعنى الطريق الواردة عن النبي واصحابه فيشمل
العقائد وغيرها ولو قال في معرفة العقائد كان اولى لان الكلام فيها وقوله
مثل اما علما السلف اي مثل معرفة اما علماء السلف ونسائهم الخ
اي من جهة كونها صافية خالية من الشبه بخلاف معرفة علما زماننا   مثل
اما السلف المناسب لما مر ان يقدر مضاف اي اما بقية السلف
فلما هاجت الفتنة اي في زمن عمر بن عبد العزيز وهذا مرتب على قوله في زمن
هيجان البدع وما بينهما اعتراض   على من هو ضعيف النظر اي الذي لا يقدر
الا على الدليل الاجمالي وقوله ان يخرج الى شيء منها اي من الشبه
عليك بدين العجائز والصبيان فيه انهم حيث علموهم الصحابة يكون ضعيف   قبل له
النظر من التابعين وكيف يكون التابعي ضعيف النظر الذي هو من السلف
الصالح



الصالح واهل البدع اي لان اهل البدع الخ لا يقصدونهم بالمخالطة اي
وانما يقصدون العلما والمناظرة معهم وقوله فاستوا اي العجائز والصبيان
الخ   من التلوث اي التخليط على عقائدهم وهو متعلق باستوا وقوله
باقذار البدع اي بالبدع الشبيهة بالاقذار   من البراهين اراد بها
الادلة الاجمالية والا فالبرهان بالمعنى الحقيقي لم يكن موجودا في زمن
السلف   على حسب ما اخذوه حال من عقائدهم اي حال كونها
آتية على حسب العقائد التي اخذوها اي على قدرها ومثلها في كونها
صافية لا يخالطها شبه   فالعقائد من حيث قيامها بهم غير نفسها
باعتبار اخذها من السلف والصحابة   وفهموه عطف على اخذوه
اي ان العجائز والصبيان فهموا تلك العقائد من الكتاب والسنة فقد
جمعوا بين اخذها من السلف وفهمها من الكتاب والسنة
لسهولة ذلك اي ان عقائدهم اتية على حسب ما اخذوه الخ بسبب سهولة
الاخذ عليهم وقال شيخنا قوله ذلك اي ما ذكر من الاخذ عن السلف والفهم
من الكتاب والسنة وعلى هذا فقوله لسهولة ذلك عليهم علة لقوله
على حسب ما اخذوه وعلى حسب ما فهموه اي انما كانت آتية على حسب
ما اخذوه من السلف لان الاخذ سهل عليهم وانما كانت على حسب
ما فهموه لان فهم العقائد من الكتاب والسنة يسهل عليهم
اذهم عرب علة لقوله لسهولة ذلك   العجمة اي عدم الفصاحة فلانهم
فصيح والفصاحة تعين على الاخذ وعلى الفهم من الكتاب والسنة
ران الجمود   الران هو الصدا والجمود عدم جولان الذهن في المعارف
ووقوفه واضافة ران للجمود من اضافة المشبه به للمشبه اي الجمود الشبيه بالران
ويحتمل ان المراد بالران صدى القلب   وتكون الاضافة من اضافة السبب للمسبب
ظلمة الغباوة هي عدم الفطانة اي الغباوة الشبيهة بالظلمة ويحتمل ان المراد

بالظلمة الران وهو صدا القلب وتكون الاضافة من اضافة السبب للمسبب
فالغباوة على هذا الاحتمال والجمود بمعنى واحد والران والظلمة بمعنى واحد وهو
السواد القائم بالقلب فهؤلاء الجماعة لم يكن على قلوبهم سواد وليس
فهمهم جامدا وح فتكون عقائدهم صافية من الشبه فعقائدهم اي
فح تكون عقائدهم اسلم شئ واحسنه المراد بالشئ العقائد اي احسن العقائد
واسلمها فلهذا اي لكون عقائدهم احسن العقائد واسلمها امر ضعيف
النظر اي وهو الذي لا قدرة له على الدليل التفصيلي بل على الاجمالي فقط
حرز دينهم اي محروز هو دينهم المامون اي من التغير لعدم الخ علة
لقوله المامون اي انما كان مامونا لامرين الاول انهم لا يخالطون اهل البدع
والثاني ان علماء زمانهم كانوا يردون على اهل البدع الذين يتعرضون لدينهم
ولوقوف ائمة اي علماء زمانهم للرد على اهل البدع الخ وظاهره انه كان في زمن
الصحابة علماء واقفون للرد على اهل البدع وهذا لا يظهر الا بالنظر لبعض التابعين
ومن مات من الصحابة وايضا قوله والاذاية في الانفس الخ انما هذا انما كان
بعد موت الامام مالك والامام الشافعي المتسعين في الانظار اي في
حركات النفس في المعقولات لاجل ترتيب الادلة امام معمول لوقوف
وقوله حرز دينهم اي العجائز والصبيان اي امام محروز هو دينهم الذي تلقوه عن
الصحابة والتابعين في ذلك اي بسبب ذلك اي بسبب دفع كل مبتدع
وضال في الانفس اي فمنهم من قطعت راسه ومنهم من قيد عليه بالكبريت
حتى مات وهو ابن الامام عبد الله بن عبد الحكم اخو الامام محمد بن عبد الحكم الذي
اخذ عن الشافعي مذهبه واخذ مذهب مالك عن والده والحاصل ان عبد الحكم
اخذ عن مالك وكذا ولده عبد الله وكان عبد الله رفيق الامام الشافعي في الاخذ
عن مالك وكان له اولاد اربعة الامام محمد الذي اخذ مذهب مالك عن والده
واخذ مذهب الشافعي عنه وقال له الشافعي عند موته انت ترجع لمذهب ابيك

والذي

والذي حرق بالكبريت واحد من اخوة الامام محمد وقوله والمال وذلك كما
وقع لبني عبد الحكم فانه قد نهبت من اجل عدم قولهم بخلق القرآن اجورهم
اي ثوابهم من شاق بيان لما يعظم الله به اجورهم مقدم عليه او انه
بيان لمحذوف اي شيئا من شاق الخ وقوله ما يعظم الله عطف بيان على
ذلك المحذوف بناء على انه لا يجوز تقديم البيان على المبين ان ما ينتحله
اي ما يختاره ويذهب اليه من العقائد الفاسدة وعبر عنه بالانتحال
وهو السرقة اشارة الى ان امورهم سرقة لا اصل لها والصواب عطف
تفسير اي فكان من الحزم اي الصواب ما امر به الخ وفيه انه كما ان للسلف
عجائز وصبيان كذلك لاهل البدع ففي الامر باتباع دين العجائز والصبيان
احالة على مجهول ما امر به السلف الصالح اي ما امروا به السائلين والمراد
بعلماء السلف الصالح عمر بن عبد العزيز ومن تقدم ذكره معه الى الحرز
المامون الحرز بمعنى المحروز وقوله المامون اي من التغير ابطال العلماء جمع بطل
بمعنى الشجاع والمراد به هنا كثير العلم لمناظرة نسخة لمناضلة اعداء
الخ والمناضلة الرمي بالسهام استعير لاقامة الدليل على اهل البدع اعداء الدين
والضعيف اي ضعيف النظر كالذي سال عمر بن عبد العزيز عن اهل الاهواء
ودقق موقف الابطال فيه ان الذي يقف موقفهم هو الذي يقاتل
ويرد على اهل البدع وضعيف النظر الذي لا يقدر على اقامة الادلة التفصيلية
كيف يتاتى وقوفه موقف الابطال فلعل الانسب ان يقول وضعيف النظر
لو سال اهل الاهواء لخيف عليه ان يهلكوه تامل ولهذا اي لما تقدم من
ان عقائد العجائز احسن العقائد لاخذها عن السلف الصالح والتابعين
بما يحتاج اليه من الادلة الاجمالية وسلامتها من الشبه لعدم مخالطة اهل
البدع لهم ولوقوف الائمة امام دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال
ايضا اي كما امر بعض السلف ضعيف النظر بدين العجائز لهذا اي لكون عقائدهم

احسن العقائد في موطن الموت اي في موضع الموت ثم ان الموت عرض
فلا موضع له وح فغي الكلام استعارة بالكناية حيث شبه الموت
بانسان يحل في مكان على طريق المكنية واثبات الموطن تخييل او انه مجاز
في النسبة الضافية في الموطن الذي قام به الموت فيه لحرز الضعفا
متعلق بماد وحرز بمعنى محروز والمراد به الدين اي لدين الضعفا والمراد بالضعفا
هنا العجائز لا السائلين الذين سالوا عمر بن عبد العزيز وح فالاولى ان
يقول لحرز العجائز و ذلك لان المعنون عنه بالضعفا فيما هو المامور
باتباع دين العجائز والفخر انما طلب ايمان العجائز ودعا به اي حيث
قال اللهم ايمانا كايمان العجائز لانه موطن الخ علة لقوله مال وهذه
العلة منافية لكون العلة ما مر من كون عقائد العجائز احسن الا ان يقال
انه علة للمعلل مع علته اي وانما مال لما ذكر لانه الخ لعظيم هوله
اي لهوله العظيم بسبب خروج الروح فيه واتيان الفتانات فهو من
اضافة الصفة للموصوف فيخشى ان اقبلت فيه اي في موطن الموت وصوابه واردات
وقوله واراد ان الشبه اي الشبه الواردة على القلب والمراد بالخشية هنا
الخوف على جهة الظن اي فيظن الانسان انه ان اقبلت اي ان وردت
عليه الشبه في ذلك الموطن يضعف العقل عن دفعها وح فيلجا الى اعتقاد
مدلول ذلك الشبه فيؤدي الى الكفر او المعصية وعبر بان المفيدة للشك
لرجائه في الله ان لا تقبل عليه الواردات فاندفع ما يقال ان مقتضى التعبير
بان ينافي قوله تعظيم هوله لانه يقتضي ان الاقبال غير مشكوك فيه وصوابه لتعظيم
ما فيها الخ اي انه وان لم يضعف العقل عن دفعها لكن اقل ما فيها تكدر
العقل منها وان لم يضعف عن ردها فقوله واقل ما فيها اي اقل حالاتها
مبتدا وقوله تكدر العقل بفتح التا والكاف وضم الدال مشددة خبر عن
اقل وقوله بظلمتها البا للسببية فان قلت ان تكدر العقل يدفعه
الفكر

٧٤

٧٣

الفكر واتباع الزمان قلت قد اجاب الشـ عن ذلك بقوله والزمن الخ
ضاقا عن حمل ذلك فالفكر ضاق عن حمل التكدر لعدم جولانه ح وكذا
الزمان ضاق عن حمله لانه لا يسعه حتى يزيله لانه زمن الموت ولو قال ضاقا
عن دفع ذلك التكدر كان اولى لان الكلام في الدفع لا في الحمل تامل
فدعا بصفا المعرفة فيه انه انما دعا بصفا الايمان الا ان يقال انه
ماش على ان الايمان هو المعرفة او يقال مراده انه دعا بصفا المعرفة
لزوما لان ايمان العجائز حديث النفس التابع للمعرفة الصافية فالدعا
بالايمان صريحا وهو مستلزم للدعا بالمعرفة اللازمة للايمان والحفظ فيه
انه لم يدع بالحفظ وانما دعا بالايمان الصافي من المكدرات اي الثابت له
الصفا تحقيقا كما هو شان عجائز تلك الازمنة اي عجائز اهل تلك
الازمنة اي ازمنة الفخر وقضيته ان عجائز اهل تلك الازمنة وضعفهم
ايمانهم كلهم صاف والظاهر ان هذا غير مسلم لان زمن الفخر متاخر عن
زمن السلف الصالح وضعفتهم الاولى وضعفتها والضمير للازمنة
والمراد بهم الصبيان من ادلتها اي الاجمالية والمراد بالزائد الادلة
التفصيلية ورد الشبه عنها لمناظرة اهل البدع اي باقامة الادلة التفصيلية
ورد الشبه عليهم فصفت عقائدهم اي فصفت معتقداتهم
عن الشبه الفاسدة وقوله حتى ماتوا على ذلك اي الصفا المفهوم من
صفت هذا اي ما ذكر من طلب الايمان الصافي اعني معرفة العقائد
بادلتها الاجمالية لا التقليد كما فهم ابن زكري مراده اي مراد الفخر والتعبير
بمراد يفيد ان ظاهر كلام الفخر طلب التقليد لا الايمان الصافي وح فلا يصح
قول الشـ السابق ان كلام الفخر حجة على ابن زكري لا حجة له لان الكلام المؤول
لا يكون حجة على الخصم لانه يسقط الاستدلال به بسبب التاويل تامل
والله اعلم اي بما ذكر من التاويل هل هو صواب اولا واتى بذلك ترجيا

لصدق ما ابتكره   واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي فهو دعا
بسلب المعرفة الخ حذف جواب اما لدلالة قوله فهو دعا الخ عليه والاصل
فلا يصح لانه دعا الخ والاحسن ان يقول فلا يصح لان القائم بالعجائز
ومن معهم الايمان اعني الاعتقاد التابع للمعرفة كما مر لان القائم بهن
الاعتقاد التقليدي والا فلا يصح الدعا به لانه دعا بسلب الخ تأمل
واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحيث يكون الفخر طلب ايمانا تابعا
للاعتقاد التقليدي لا للمعرفة لان الايمان حديث النفس التابع للمعرفة
او للاعتقاد التقليدي فقوله على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحسب
اللزوم وذلك لان صريح قوله اللهم ايمانا كايمان العجائز طلب الايمان
التابع للاعتقاد التقليدي ويلزمه طلب الاعتقاد التقليدي فتأمل
والعياذ بالله مبتدأ وخبره محذوف اي والتحصين بالله من سلب المعرفة
هو المطلوب او ان ال في العياذ نائبة عن المضاف اليه وقوله بالله
خبر اي وتحصيني من سلب المعرفة كائن بالله   والانتقال عطف على
سلب والواو في قوله وفي ايمان صاحبه حالية   والدعا المثله الاولى
التفريع اي وحيث كان في ايمان صاحبه خلاف فالدعا بمثله لا يرضاه
والمراد بالمثل هنا العين او ان مثل زائدة   لا يرضاه عاقل اي كامل
ولو سلمنا الخ اي ان ما سبق من قوله ولهذا مال الفخر الخ جار على ان
العجائز التي قصدهن الامام عارفات غير مقلدات ثم انه ارخى العنان
فقال ولو سلمنا الخ   على طلب لازم اعتقادهن اي فكانه قال
اللهم ايمانا خالصا من الشبه وقوله لوجب ان دعاءه الخ اي لوجب ان
يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهن   وهو عدم خطور الخ اي
عدم ورود الشبهات على القلب مضمونا الخ فيه انه اذا لم تخطر الشبهات
بالبال كان ذلك نقص كمال المعرفة فمن اين الكمال الذي هو غير ذلك المنضم اليه

واجيب

واجيب بان المراد كمال ناشئ عن الدليل التفصيلي فاصل المعرفة يحصل
بالدليل الاجمالي والكمال يحصل بالتفصيلي تأمل فكانه يقول اللهم ارزقني
ايمانا خالصا ناشئا عن ادلة تفصيلية   لتكون اي عقيدته الخ
وهذا بيان للسبب الحامل على طلب اللازم المذكور   اذ ذاك اي
وقت موته   وقد يحتمل الخ حاصله انا اذا سلمنا ان الفخر اراد العجائز
المقلدات فنقول انه طلب لازم اعتقادهن لكن طلبه ذلك اللازم اما
لان الموت هول عظيم فطلب ذلك لتكون معرفته صافية عن الكدرات
في ذلك الوقت وهو ما سبق واما نظر الحاله الذي كان معلوما للناس
وهو تولعه بنقل كلام الفلاسفة وغيرهم من الضلال والرد عليهم بالردودات
الضعيفة التي لا توازي شبههم التي ينقلها عنهم فلما كانت تلك الحالة
قبيحة طلب ذلك اللازم وهو ما اشار له بقوله ويحتمل الخ فالحاصل انه
على التسليم انما طلب اللازم لكن السبب في طلب ذلك اللازم احتمالان فقول
انه سبب دعائه بهذا اي بلازم اعتقاد العجائز وقوله من حاله بيان لما
علم وقوله من الولوع بيان لحاله والمعنى ان السبب في دعائه بذلك
اللازم الامر المعلوم للناس الذي هو حاله اعني الولوع الخ تأمل   اراء
الفلاسفة اي ما رأته واعتقدته   واصحاب الاهواء عطف على عام على
خاص وقوله وتكثير عطف على بحفظ وكذا قوله وتقوية اي الولوع بحفظ
والولوع بتكثير والولوع بتقوية الخ وقوله على ما يظهر متعلق بقوله الولوع وانما
علم تولعه بها مما ذكره في تأليفه لا من مشاهدة المص لكم لان المص لم ير الفخر
لتأخره عنه   ولقد استرقوه بالتخفيف من السرقة وتوضيح ذلك
ان الفلاسفة يقولون ان الافلاك حادثة بالذات لافتقارها للمؤثر
اثر فيها بطريق العلة قديمة بالزمان بمعنى انه لا اول لوجودها لاستنادها
لعلة قديمة لا اول لها والله تعالى قديم بالذات وبالزمان اي لا يفتقر لمؤثر

ولا ابتدا لوجوده وقال الفخر الرازي ان صفات الله حادثة بالذات
بمعنى ان الذات اثرت فيها بطريق التعليل قديمة بالزمان لا ابتداء
لوجودها فقوله هذا قريب من قولهم من جهة ان كلا من القولين
قائل بالايجاب بالتعليل فالفلاسفة الفخر حيث ارتضوه في قوله
المذكور القريب من قولهم في الافلاك الان قولهم مكفر بخلاف
قول الفخر فقوله الخ استرقوه الضمير للفلاسفة وقوله فخرج الي
قريب وهو قوله السابق وقوله اهوائهم هو قولهم المذكور في
الافلاك وهذا اي لاجل كون الفخر كان كثير الولوع بنقل كلام الفلاسفة
مع ضعف رده لها قال الشيخ الخ هذا دليل لما ذكره من تحذير الشيخ
عن النظر في كتبه كلام ابن الخطيب المراد به الامام الفخر الرازي
لانه يكتفي بذلك اشد منه اي من تعنته في الانفصال عنها اي في
دفعها اي ان الجواب الذي ياتي به من عنده ردا لها يكون ضعيفا لا يهدم
تلك الشبهة ما لا يخفى اي من التحذير من المطالعة في كتبه والاعتراض
عليه من تقوية الشبه وتحريرها مع ضعفه عن ردها ويحتمل ان المعنى
ما لا يخفى من قصوره انشدني اي قال المقري انشدني الخ والابلي
بضم الهمزة وتشديد البا الموحدة وقوله قال اي الابلي وقوله عبدالله
ابن ابراهيم كذا في بعض النسخ وفي بعضها عبدالله بن محمد بن ابراهيم
والزموري بفتح الزا المعجمة وبعدها ميم مشددة مضمومة واخره
را مكسورة تقي الدين بن تيمية اي الحنبلي المشهور ولم يرض حاله
المحققون بل هو زنديق ونقص في الدين واهله لا يخفى وح فلا عبرة
بكلامه في الفخر لنفسه متعلق بانشدني اي انشدني ابياتا منسوبة
لنفسه لا لغيره محصل اسم كتاب للفخر في اصول الدين وقوله حاصله
اي حاصل ذلك الكتاب من بعد تحصيله والتعب في تاليفه

واعلم

واعلم ان في قوله حاصله وتحصيله تورية وذلك لان المحصل كتاب للفخر
والحاصل والتحصيل كتابان لتلامذته كل منهما اختصار للمحصل فهو يوري
بان الحاصل والتحصيل ما فيهما باطل كما ان المحصل كذلك علم بلا
دين اي لان ما فيه باطل في الافك هو اشد ما يكون من الكذب
اي ان المحصل اصل الضلالة وح فيكون كل من التحصيل والحاصل كذلك
لانهما فرعان عنه المبين من ابان بمعنى بان اى ظهر اى ان المحصل
اصل لكل كذب قبيح ظاهر ووحي الشياطين اي موحي الشياطين
اي ان المذكور فيه عقائد زائغة القتها اليه الشياطين لا انها عقائد
صحيحة القتها له الملائكة فاكثره بدل من قوله مما فيه والضمير في قوله
فاكثره راجع لما فيه والمعنى فاكثر ما فيه ويحتمل ان قوله مما فيه مبتدا اول
وقوله فاكثره مبتدا ثان ووحي الشياطين خبر الثاني والجملة خبر الاول
قال وكان الخ اي قال عبدالله الزموري وكان بيد ابن تيمية
قضيب فقال اي ابن تيمية قلت فلعل الخ لم اتبع الاحتمال
الثاني بكلام المقري وحصل الطول به كان من المناسب عند انتهائه
والتوجه الى ما هو من كلامه ان يقول قلت ثم لا يخفى ان قوله فلعل الخ
احتمال ثالث وحاصله ان الفخر طلب عند الموت التقليد حقيقة
فقوله اللهم ايمانا كايمان العجائز معناه اللهم اجعلني مقلدا وانما
طلب التقليد في تلك الحالة لانه حضر له عند الموت شبه عسر انفصاله
عنها فحمله الخوف منها على تمنيه ان يكون مقلدا ثم ان هذا الاحتمال عين
ما نفاه اولا فهو رجوع الى تصحيحه بعد ان نفاه وما سبق من ابطال هذا
الاحتمال محمول على ما اذا لم يكن عذر واما اذا وجد عذر فانه يصح طلبه
كما هنا تامل ثم ان الاولى ان لا يعبر بهذه العبارة بل بعبارة تؤذن
انه احتمال ثالث وكان يقول ويحتمل ان يكون مراده انه طلب ان يكون

مقلدا حقيقة لاجل ما حصل له عند الموت من الشبه   ما حمله فاعل
حضر وقوله من الشبه بيان لما حمله قدم عليه وقوله الانفصال عنها
اي التخلص منها وقوله ان تمنى اى على ان تمنى وهو متعلق بحمله
اي حمله على تمنيه   ان يكون في درجة الاعتقاد التقليدي من اضافة
الصفة الى الموصوف   والانفصال بمعنى المنفصل اى على تمنيه ان يكون
في درجة التقليد المنفصل اي الخالص اي التقليد الحقيقي ثم ان التمني
طلب اظهار محبة الممتنع او الممكن المستبعد حصوله وموت الفخر على التقليد
ليس كالايل ممكنا الانه بعيد فلذا تمنى وطلبه   لان رايه اي الفخر الخ
وهذا جواب عما يقال كيف يكون الفخر طلب التقليد الحقيقي مع ان
التقليد غير كاف وصاحبه كافر وحاصل الجواب انه طلب ذلك
لكونه راي انه يكفي والحاصل ان المصحح لطلبه التقليد هو العذر وما
تقدم من فساد ذلك فهو عند عدمه ثم يقال كيف يكون العذر مسوغا
له طلب التقليد مع انه كفر فاجاب بانه صح ذلك لان رايه انه كاف
ففي الحقيقة العلة كون رايه انه كاف مع حصول العذر ثم ان في هذا
الكلام تسليم ان القائم بالمجاز الذى في زمانه التقليد الحقيقي وهو
مناف لما قدمه من ان القائم بهن المعرفة   وقد روى الخ الى بهذا
دليلا على صحة هذا الاحتمال   اقدام العقول بفتح همزة الاقدام جمع
قدم وهو من اضافة المشبه به للمشبه اى العقول الشبيهة بالاقدام
والعقال الحبل الذى يعقل به البعير وفي الكلام حذف مضاف
اي نهاية العقول الشبيهة بالاقدام وغاية امرها انها ذات عقال
اي حبست ومنع عن ادراك الذات العلية ولو جالت تلك
العقول غاية الجولان او ان عقال بمعنى معقولة ويصح كسر همزة
الاقدام على انه مصدر اقدم والمعنى نهاية توجه العقول وجولانها
ان تكون

ان تكون تلك العقول ذات عقال او معقولة ومحبوسة عن ادراك
الذات العلية وح فينبغي للشخص انه اذا حصلت له المعرفة المطلوبة
عدم معاناة الشبه وتركها والاعراض عنها   واكثر سعي العالمين اي
ومنه الاشتغال بالشبه وقوله ضلال اي غير موافق لما يرضاه الرب
ولم ارواحنا في وحشة الخ اعلم ان الارواح خلقت قبل الاجسام
بالفي عام وكانت مستقرة في غير الاجسام بل في الملأ الاعلى اعني السموات
فقوله في وحشة اي توحش وعدم انتظام لمفارقتها المحلها الاصلي
وهو الملكوت الاعلى وقوله من جسومنا اى من اجل ادخالها في جسومنا
واذا كانت في وحشة فلا يحصل لها انتظام بل يحصل لها خلل وهذا
كالعلة لقوله واكثر سعي العالمين ضلال   وحاصل دنيانا اي
ما اكتسبناه في دنيانا وقوله اذى ووبال اى منكرات يتسبب عنها
ويكون عاقبتها الاذى اي العذاب وتعرية الدرجات وعطف الوبال
على الاذى تفسيري   سوى ان جمعنا فيه قيل وقال اي انا لم نستفد
من بحثنا في المسائل طول عمرنا الا قيل كذا اذا اريد بنا الفعل للمفعول او
قال فلان كذا اذا اريد بناؤه للمعلوم ولم نستفد من بحثنا ما يقربنا
الى المولى من الطاعات   وكم من رجال كم للتكثير اي رجال
كثيرون قد رايناهم فهلكوا وقوله ودولة الدولة هي التصرف بالامر
والنهي اي كم رجال رايناهم ولهم تصرف رايناه حاصلا من خلائق عدة
فبادوا جميعا اي فهلكوا جميعا وزالوا فعطف وزالوا على بادوا
للتفسير   قد شرفاتها جمع شرفة وهي اعلا الجبل وقوله والجبال
جبال اى والجبال باقية على حالها ثم انه يحتمل ان يكون اراد بالجبال
الراسيات وح فالمعنى وكم من رياسات قد تمكن منها رجال ثم
هؤلاء الرجال وبقيت الرياسات على حالها تنتقل من طائفة

لطائفة فعلى هذا الخ لاحاجة لهذا الكلام للعلم به مما سبق
اعني قوله قلت ولعله الخ اوعلى معنى الخ ليس هذا متعلقا بما
قبله بل هو احتمال رابع وحاصله ان الفخر ليس مراده بقوله اللهم ايمانا
كايمان العجائز طلب التقليد الحقيقي وانما مراده الندم على ما حصل
منه من اشتغاله وتعلقه بالشبهات فكانه يقول ياليتني لم اتعلق
بالشبهات وحيث كان هذا احتمالا رابعا فكان الاولى للشارح التعبير
بعبارة تدل على ذلك فكان يقول ويحتمل ان الفخر ليس مراده بقوله
اللهم ايمانا كايمان العجائز طلب التقليد حقيقة بل مراده التلهف
اي الندم على ما حصل منه من الاشتغال بالشبهات فمراده بالعجائز
المقلدات لكن لم يقصد الفخر التقليد حقيقة وانما المراد الندم على
ما علمت اوعلى معنى التلهف اي او كلامه محمول على معنى التلهف
اي او كلامه محمول على معنى التلهف والاضافة بيانية وقوله والندم
عطف تفسير اولازم على ملزوم ويحتمل الخ هذا احتمال خامس
وحاصله انه لم يرد بالعجائز المقلدات بل العارفات بالدليل الاجمالي
ومتندم على اشتغاله بالشبهات فمراده بقوله اللهم ايمانا كايمان
العجائز شيئان على هذا الاحتمال بخلاف ما قبله فانه عليه ليس طالبا
الا شيئا واحدا على القدر الضروري اي وهو المعرفة بالدليل الجملي
وقوله مع هذا اي التلهف على ما فات والحاصل ان الفخر على هذا الاحتمال
طالب للمعرفة بالدليل الجملي مع التلهف على ما فات فهو مغاير للاحتمال
الذي قبله كما علمت وما قيل في ان هذا ينافي ما سبق من ان
علماء زماننا لم يصلوا لدرجة العجائز اذ مقتضاه انهن يعرفن بالدليل
التفصيلي وهو ينافي ما هنا فتامل وبهذا اي وبكون الفخر مع
غزارة علمه طلب التقليد حقيقة او انه تلهف وندم عند الموت
على



على ما حصل منه تعرف الخ فاسم الاشارة ليس راجعا للاحتمال
القريب وقوله ان هذا الحرز المراد به ما يعتقد في شان المولى وان
كان مخالفا لما مر من ان الحرز المراد به نفس الاعتقاد ففيه شبه
استخدام وقوله ليس بمامون اي لجواز ان يكون الاعتقاد غير مطابق
للواقع اذ لا اتقان فيه اي في ذلك الزمان وهذا علة لقوله تعرف
لكن قوله اولا وبهذا تعرف الخ يفيد ان علة المعرفة المذكورة هو
المشار اليه بهذا وهو ما وقع للفخر وقوله اذ لا اتقان الخ يفيد ان علة
المعرفة عدم الاتقان اللهم الا ان يجعل عدم الاتقان علة للمعلل مع
علته والمعنى ح وانما عرف بما ذكر ان الحرز ليس بمامون لانه لا اتقان
الخ والمراد بالاتقان الصحة اي انه لا صحة فيه للعقائد وانما حملنا
الاتقان على الصحة لاجل قوله ولو بالتقليد لان الاتقان لا يكون
الا مع العلم اي المعرفة فاندفع ما يقال ان ظاهره ان الاتقان يمكن ان
يكون مع التقليد مع ان التقليد لا اتقان معه لان الاتقان يكون
بالدليل ولا دليل مع التقليد فلا مدخل له اي لانه لا توجه له لذلك
الزمان اي لاهله وقوله في ذلك الامر اي اتقان العقائد فقوله
ولا مدخل الخ علة لقوله اذ لا اتقان الخ والمعنى لا اتقان في ذلك
الزمان للعقائد لانه لا مدخل لذلك الزمان في الاتقان اي لا مدخل
ولا توجه لاهل هذا الزمان للاتقان فلما انتفى التوجه للاتقان انتفى
الاتقان فهذا نظير قولك فلان لا علم عنده او لا كرم عنده لانه لا دخل
له في العلم او الكرم اي لا توجه له لواحد منهما لعدم الاعتنا اي في
ذلك الزمان بتعليم عقائد الدين وهذا علة لقوله فلا مدخل له في
ذلك لاسيما اي خصوصا النسا والعبيد فانهم اشد بعدم الاعتنا
فلا يقصدون اي بخلاف النسا والصبيان فانهم قد يقصدون وان

كان ليس عندهم اعتنا فلذا فصل ما بعدهم عنهم باداة الانفصال
وهي اما ولهذا اي ولاجل عدم الاعتنا بتعليم العقائد في هذا الزمان
من كثير ممن يتعاطى العلم اي كالعقباني كان معاصر المص وكان
المص يرى فساد عقيدته فكيف بالعامة اي كالسوقة
اما اهل البادية اي الذين شانهم البعد عن اهل العلم ومن
بعد عن سماع مطلق العلم اي من اهل القرى فلا يسال عن حالهم
اي لان حالهم معلوم لكل احد وهو عظم الجهل جامدة اي
واقفة عن الفهم ثم ان هذا يحتمل انها وان كانت واقفة عن الفهم
انقيادها له قريب ويحتمل انه بعيد دفع الاول بقوله صعبة الانقياد
فقوله صعبة الخ اخص مما قبله لما لا يعني اي من الشهوات
وحب الرياسة ونحو ذلك ان نصحت الخ من اثار قوله مائلة
اي فحيث كانت مائلة لما لا يعني ان نصحت بان امرت بطرق الخير
لم تقبل وان علمت طرق الخير لم تتعلم وان فهمت لم تفهم يناسب
الطرفين الاولين اعني قوله جامدة صعبة الانقياد نغلت
بالمغا اي ذهب منها بسرعة وهذا الا يناسب قوله جامدة
وان بقي شيء منه الخ هذا يناسب قوله الاخير مائلة ابدا لما يعني لان
البطر اي الكبر وتعاطي امور الدنيا من الامور التي لا تعني وجعلته
سلما للدنيا اي لتحصيلها عصمه الله اي حفظه الله مما ذكر من البطر
وما معه والمراد العصمة الجائزة وجوده اي وجود من عصمه
الله وقوله اليوم اي زمانه وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة
اي الاجمال اي غير ملتفت فيه لتفصيل ما يقع في هذا الزمان من المنكرات
هول امره اي فزع وعظم امره في القبح بسبب ما يقع فيه من المنكرات
على غزارة علمهم اي مع غزارة اي كثرة علمهم وعبر بعلى اشارة
الي

الي انهم لكثرة علمهم تمكنوا منه واستعلوا عليه دينهم
اي تدينهم وتقواهم واما الاول اي واما بيان فساد
بعض الاول لان الدليل الاول الذي استدل به المخالف مجموع شيئين
الطرف الاول وهو قوله قدمات ابوبكر وعمر وسائر الصحابة ولم
يعرفوا الجوهر والعرض الطرف الثاني ما نقل عن ابن فورك من انه
قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض الا من يعرف
الجوهر والعرض لبقيت الجنة خالية وقوله هنا واما الاول الخ هذا
رد للطرف الاول وسياتي الكلام على رد الطرف الثاني عند قوله
والى هذا المعنى اشار ابوبكر بن فورك الخ ولم يعرفوا الجوهر
اي وهو ما قام بذاته وان شئت قلت ما اخذ قدرا من الفراغ ثم
من ان يكون غير قابل للقسمة وهو الجوهر الفرد او قابلا لها وهو
الجسم وقوله والعرض هو ما قام بغيره من الحوادث فخرج صفات
الله لانها وان قامت بغيرها الا انها غير حادثة فلا تسمى عرضا
وقوله ولم يعرفوا الجوهر والعرض اي لم يعرفوا معناهما المصطلح
عليه عند المتكلمين والا فالجوهر في اللغة معناه الشيء النفيس
والعرض معناه الامر العارض لغيره وهم عارفون باللغة وكذا
سائر الصحابة اي باقيهم غير ابي بكر وعمر لم يعرفوا الجوهر
والعرض فانا العجب جواب اما من له ادنى تمييز فاعل
بذكر والمراد بالتمييز العقل اي ادنى عقل فالمستدل بذلك
خ من البهائم وقوله دليلا على التقليد اي على ارجحية التقليد
بكون هؤلاء مقلدين واي مدخل الخ هذا استفهام انكاري
بمعنى النفي اي انه لا مدخل الخ والتي به سندا لقوله فانا العجب وقوله
للالفاظ المصطلح عليها اي مثل الجوهر والعرض في شيء من ادلة

العقائد اي لافي موضوع ولافي محمول وهذا ظاهر ان اريد بالدليل
الموصل للمطلوب وهو معرفة صفات الرب واما ان اريد الدليل
المركب من صغرى وكبرى فالالفاظ المصطلح عليها لها مدخل كقولنا
العرض متغير من وجود الى عدم وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث
والجوهر ملازم لذلك العرض الحادث وكل ما كان ملازما للحادث
فهو حادث ينتج الجوهر حادث فظهر ان الجوهر والعرض لهما
مدخل في ادلة العقائد المصطلح عليها المركبة من صغرى وكبرى
لكن الصحابة كانوا مستغنين عن تلك الادلة ويعرفون العقائد
بالادلة الموصلة لها غير تلك الادلة المصطلح عليها وهي الادلة الاجمالية
حتى يلزم الخ مفرع على المنفي فهو منفي وما اشبه هذا ما تعجبية
والاشارة راجعة الى قول هذا القائل المناظر وهو ابن زكري اي
والعجب من نسبة هذا القول بقول من يقول الخ اي في القبح لان
هذا القول يقتضي ان الصحابة يقع منهم اللحن ولاشك ان نسبة
ذلك اليهم قبيح وقول ابن زكري يقتضي انهم لامعرفة لهم بادلة
العقائد ولاشك ان نسبة هذا لهم قبيح ايضا كانت تجهل
المقصود الخ اي الذي هو صون اللسان وحفظه من اللحن ولم يعرفوا
حقيقة الفاعل اي بحيث انه اذا سئل احدهم عن حقيقة
الفاعل الاصطلاحي لايعرف ما هي ولايعرف انه الاسم المرفوع
المسند اليه فعل مقدم عليه على جهة وقوعه منه او قيامه به وقوله
ولم يعرفوا الخ جملة حالية وقوله لانهم ما اتوا علة لقوله كانت
تجهل الخ وكانوا يجهلون المقصود من البلاغة اي وهو الاحتراز
والتباعد من التعقيد اللفظي والمعنوي يجهلون الفاظا فيها
اي في البلاغة اي في علم البلاغة مثل قولهم مسند اليه مسند قصر

فصل

فصل وصل ايجاز اطناب وقوله اخترعتها اي تلك الالفاظ وهل
هذه الاقوال الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي وليست هذه الاقوال
تصدر عن عاقل بل عن مجنون والمراد بهذه الاقوال الاقوال الثلاثة المذكورة
وهي القول بانهم كانوا يجهلون حقيقة الجوهر والعرض وكانوا يجهلون
المقصود من فن العربية ومن فن البلاغة وانما يصح له اي لذلك
المؤلف وهو ابن زكري وقوله الاستدلال على صحة التقليد وارجحيته
لو ثبت الخ اي واما استدلاله بما تقدم فقد ظهر فساده وقوله ان ثبت
له ذلك اي لو ثبت عنده ذلك لكنه لم يثبت بل الثابت خلاف
ذلك ولم يعرفوا الواو للحال واراد بالمعرفة الاعتقاد اي والحال
انهم لم يعتقدوا الله الا بالاعتقاد المصور بالتقليد المجرد عن المعرفة
ووصف التقليد بما ذكر وصف كاشف واعرضوا عن النظر اي
المفيد للمعرفة في اي جمع اية اي في ايات من كتابه وقوله لاتحصى كثرة
اي من جهة كثرتها وصحة هذا الخ علة لمحذوف والتقدير لو ثبت
الخ لكنه لم يثبت لان صحة هذا اي ما سبق من انهم لم يعرفوا الله الا بالتقليد
وانهم اعرضوا عن النظر وان الايات الدالة على ثبوت العقائد كانت
تمر عليهم ولايفهمون وجه دلالتها وان ادلة العقائد التي لاتحصى كثرة
في القرآن كانت الخ وذلك كاية ان في خلق السموات والارض ولا
يفهمون وجه دلالتها اي هل هو الامكان او الحدوث او هما معا مما يأباه
كل مؤمن اي كامل وفيه تعريض بالقائل وما احوج ما تعجبية اي
ما احوج هذا القائل لهذا الكلام المعرض بالنقيصة في مراتبهم العلية
رضي الله عنهم للادب العظيم اي ما اشد واعظم احتياجه للادب
العظيم وقوله بمثل هذه النقيصة اي وهي ان الصحابة كانوا مقلدين
وحاصله ان التعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح بفتح الواو

لغيره فقول هذا القائل ان الصحابة ماتوا الخ مستعمل في معناه ملوح
به لغيره وهو انهم كانوا مقلدين وهذه معصية يستحق الادب من
نسبها لهم على مناصبهم من اضافة الصفة الى الموصوف اي مناصبهم
العلية وقوله التي الخ صفة لمناصب وقوله لا تلحق بالبنا للمجهول اي
التي لا يصل اليها احد غيرهم حتى انها توصف بالنقائص ويصح ان
يكون قوله التي لا تلحق صفة للنقيصة وح فيكون مبنيا للفاعل ومفعوله
محذوف اي التي لا تلحقها وقوله لعظيم الادب متعلق باحوج وهو
من اضافة الصفة للموصوف وفيه تعريض بانه يستحق الادب
العظيم لافترائه على الصحابة ولقد نقطع الخ علة لما قبله اعني قوله
وصحة هذا مما يأباه كل مؤمن او علة لقوله وما احوج الخ اي لانا نقطع
بان اعظم عالم منا لم يحصل من الدين ما حصله ادنى احد من اماء
الصحابة فكيف باكابر الصحابة وح فمن يقول بتقليدهم يستحق الادب
العظيم ان اكابر علما زماننا اي الموصوفين بالعلم والديانة
بالدين هو الاحكام الشرعية اعتقادية وفرعية وقوله وسننه اي الدين
وهو من اضافة البعض للكل لان المراد بالسنن الاحكام المتلقات عن
الرسول والعطف من قبيل عطف الخاص على العام لادنى امة
اي فكيف بالصحابة ولا يسلم له ان اكابر علما زمانه لم يحصل ما حصله
ادنى امة من اماء الصحابة او من اماء التابعين او من اماء تابع التابعين
لان علما زمانه كانوا افضلا راسخين في العلم باحسان اي بالعمل
الكامل ولقد ادرك الخ هذا شروع في ذكر مآثر الصحابة بالعلوم فيكون
ضرب ذكر كذلك فيدرك اي يعرف ما عليه الصحابة من العلم ثم ان الش
تعرض لبعض مآثر الخلفا الاربعة وكان المناسب ان يقدم مآثر
ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي لانهم على هذا الترتيب في التفضيل
لكنه

لكنه قدم عليا لكونه ادرك زمن المبتدعة بخلافهم فله مزيد اختصاص
بالمقام وكان الاولى للش ان يقول ولقد ادرك عليا زمن المبتدعة
برفع زمن على الفاعلية ونصب علي على المفعولية لما تقرر من انه اذا دار
الامر بين الاسناد للذات والمعنى فالاولى الاسناد للمعنى لا للذات
وافحمهم حيث ابطل دعواهم بادلة لا يقدرون على ردها
ولا يدفعون شبههم ومن المعلوم ان المفحم لا يكون مقلدا بل عارفا
حق المعرفة وقر سبعين الخ الوقر بكسر الواو الحمل وهذا كناية
عن الكثرة فيصدق بالزائد وحيث كان قادرا على ذلك لا يكون مقلدا
بل عارفا حق المعرفة وما قاله سيدنا علي ليس بمستبعد في حقه لان الكتب
المنزلة مائة واربعة كتب وقد تضمنت الاربعة وهي التوراة والانجيل
والزبور والفرقان جميع المائة وتضمن الفرقان ما في الثلاثة وتضمن المفصل
منه جميعه وقد تضمنت الفاتحة ما في المفصل فاذا تضمنت الفاتحة
المفصل المتضمن للفرقان المتضمن لما عداه من الاربعة المتضمنة للمائة لزم تضمن
الفاتحة لجميع الكتب المنزلة انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد الوصول
الى علم النبي فعليه بعلم يوصله اليه لكونه عنده وحيث كان كذلك فلا يكون مقلدا
ثم ان هذا الحديث موضوع لا اصل له على التحقيق وقد اختلف فيه كما قال العكاري
فبعضهم صححه وبعضهم ضعفه وقال ابن حجر هو حسن والتحقيق ما علمت انه
موضوع العجب اي ما يتعجب منه العجاب اي المبالغ في الاعجاب منه
وادعى الخ اي فقال بعضهم انه اله كما قالت النصارى ان عيسى اله وقوله
افتتنت الخ اي فقال بعضهم ان جبريل ارسله الله الى علي فغلط فنزل على محمد
وقال بعضهم ان كلا من محمد وعلي نبي مرسل الا ان احدهما ناطق بالرسالة
وهو محمد واحدهما صامت اي لم ينطق بانه رسول بل سكت وهو علي وكل هذا
كفر ان معضلات المسائل اي المسائل المعضلات اي المغلقات

× [illegible]

الغير الظاهرة فقوله التي لا يتوصل الخ تغيير لها الا بالانظار الدقيقة
اي بالافكار اي الادلة الدقيقة من غير تامل تغيير لقوله بديهة
ولا تعظيم لشانها هذا لازم لقوله من غير تامل كانها عنده في الكلام
حذف اي كان السؤال عنها عنده سؤال عن الامور الضرورية وقوله
عطف على جوابه اي وتامل جوابه وقوله على البديهة عطف تغيير
في ذلك الموقف الخ اي وهو الوقوف على المنبر وقوله ثم اعرض الخ عطف
على قوله وتامل جوابه في المنبرية وقوله والنظر اين هم اي والنظر اليهم
اي الى عقولهم هي اين عقولهم وقوله من ذلك اي من عقل علي فتجد
بينهما بعد الا انهم ان اجابوا عن تلك المسالة فبعد بعد وتامل طويل
والمراد فانظر جواب اين عقولهم من عقل علي وذلك الجواب بينهما
بعد فتامل وفي بعض النسخ اين هم اي اين عقولهم مما هنالك اي من
العقل الثابت هنالك اي في سيدنا علي رضي الله تعالى عنه صار
ثمنها تسعا يعني انه قال ذلك واسترسل في خطبته وكانت عينية واولها
الحمد لله الذي يحكم في الخلق قطعا ويجزي كل نفس بما تسعى وله الماب والرجعى
فسئل وقيل له يا امير المؤمنين مات شخص وترك بنتين وابوين وزوجة
فقال صار ثمنها تسعا واسترسل في خطبته وضمير ثمنها عائد على الزوجة
ووجه كون ثمن الزوجة صار تسعا ان المسالة اصلها من اربعة وعشرين للبنتين
الثلثان ستة عشر وللابوين السدسان ثمانية وتبقى الزوجة فيعال لها فزاد
ثمنها ثلاثة فتصير السهام سبعة وعشرين فقال ثمن الزوجة تسعا لان
الثلاثة تسع السبعة والعشرين فالمسالة عالت بتسعها فينقص لكل واحد
من الورثة تسع ما بيده وكذا فتواه وتامل فتواه
ورد عليها بغتة هجم عليها اي
وقوله اكلا مفعول مطلق اي استيعاب اكل ثلاثتهم بدل من الواو ذلك اي جميع ذلك
فقال صاحب
الثلاثة



الثلاثة هي بيننا اي تلك الدراهم بيننا وقوله نصفين اي حال كونها
مناصفة صميم الحق اي الحق الصميم اي الجازم بمعنى المجزوم به أي
المجزوم بكونه حقا ان كان بصميم الحق اي اخذته لذلك اي لما
اكله خذ ما اعطاك لعله امره بذلك لكونه فهم سماحة الآخر فتصير
اربعة وعشرين اي ثلثا فذلك تسعة اي تسعة اثلاث وقوله اكلت
منها ثمانية اي برغيف وثلثين وبقى لك واحد اي ثلث واحد للقادم
القادم بقي لسبعة اي سبعة اثلاث اكلها القادم فكل واحد من الثلاثة
اكل ثمانية اثلاث برغيفين وثلثين منكما اي لعطاكما وقوله منعتماه أي
اعطيتماه فمن اخذ منه ثلثا يأخذ درهما ومن اخذ منه سبعة اثلاث يأخذ
سبعة دراهم كذا وكذا اي فالراوي أجمل فيما رواه عن علي وفي رواية
الخ هذه فصل فيها الراوي ما رواه عن علي فلذا ذكرها ثانيا والحاصل ان سيدنا
عليا فصل قطعا ثم ان بعض الرواة الذين رووا عنه أجمل وقال كذا وكذا وبعض
الرواة فصل فذكر المصنف الروايتين الصادرتين من الرواة لم يظلموك
وجه ذلك ان اصل المسألة من اربعة وعشرين وتصح من ستمائة لان الفرض
الزوجة الثمن من ثمانية وللام السدس من ستة وللبنتين الثلثان من ثلاثة والثلاثة
داخلة في الستة فنكتفي بها وهي مع الثمانية متوافقة بالانصاف فاضرب
نصف أحدهما في كامل الآخر يخرج اربعة وعشرون للزوجة ثمنها ثلاثة وللام
سدسها أربعة وللبنتين الثلثان ستة عشر وبقي واحد للعصبة وهما اثنا
عشر اخا واختا للذكر مثل حظ الانثيين وهو منكسر عليهم مباين فتضرب
عدد رؤوسهم وهو خمسة وعشرون في اصل المسألة يخرج الف ستمائة
قدر التركة ومنها تصح فمن له شيء في اصل المسألة اخذه مضروبا فيما
ضربت فيه المسالة فللزوجة ثلاثة في خمسة وعشرين بخمسة وسبعين وللام اربعة
في خمسة وعشرين بمائة وللبنتين ستة عشر في خمسة وعشرين باربعمائة وللعصبة

واحد في خمسة وعشرين بخمسة وعشرين لكل اثنان وللاخت واحد ذلك
حقك الاشارة بذا للدرهم والكاف مكسورة لانها لخطاب المؤنث
والمعنى الدرهم حقك يا امراة مما روى عنه اي حال كونه مرويا عنه
وقوله خارج عن الحصر اي لا يمكن حصره القدسي اي المنزه اي المطهر
صاحبه فاسناد القدس الى الادراك مجاز عقلي وقوله الفائق اي
الفائق صاحبه وهذا كالتفسير لما قبله لانه لا معنى لكون صاحب الادراك
مطهرا الا كونه فائقا تامل عنده اي عند ذلك الادراك وفيه
حذف اي عند صاحبه وهو متعلق بضرورية كيف خبر يكون
مقدما عليها او حال وكان تامة اي يكون ذلك المدرك عظيما وقوله
لما اي للذات العلية التي كثرت الشواهد الدالة عليها والمراد الذات
من حيث اتصافها بالصفات والا فالادلة لم تقم على الذات
من حيث كنهها بادلته اي بالادلة الدالة عليها وقوله اولع
اي تولع الشواهد هي الادلة ربي اي تربي وعليه اي على معرفته
وذلك اي والادراك المذكور ويحتمل عود اسم الاشارة لما كثرت الشواهد
عليه وهو الذات العلية ففي العبارة حذف اي ومتعلق ذلك ثم هو
اي علي مع هذا اي المذكور من الاثار الدالة على كمال معرفته
مات اعرفنا اي فهذا يدل على ان مقام عمر اكبر من مقام علي وعلي لا يصح
ان يقال فيه انه مقلد كما مر فعمر من باب اولى فكيف يصح القول بان هؤلاء
الائمة مقلدون حتى كاد الري اي اللبن الذي حصل به الارتوا وانما
لم يقل حتى كاد اللبن للاشارة الى انه حصل به الارتوا بالعلم اي فهذا
يدل على ان عمر عارف لا مقلد لان رؤيا النبي حق المسيب المشهور
عند المحدثين فتح اليا وان كان قد روى عنه سيب الله من سيبني
رأيت اي ابصرت ويحتمل وهو الظاهر انها علمية لان عمر مات
وسعيد

وسعيد ابن ثمان سنين ولا شك ان ابن سنة كذلك لا دراية له بكون عمر
اعلم من غيره بخلاف المعرفة فانها تمكن من قوله وافعاله ولو بعد مدة
مكاشفا اي الامور المغيبة مكشوفة له فهو بفتح الشين كما سمعناه من
اشياخنا ويصح كسرها اي مطلع على المغيبات لا يقدر اي لا يلاحظ
في مرآة ذهنه من اضافة المشبه به للمشبه اي في ذهنه الصافي
الشبيه بالمرآة والامارة اراد بها ما يدل على سبيل الظن نحو هذا
يطوف في الليل بالسلاح وكل من هو كذلك فهو سارق واراد بالدليل
ما يدل على سبيل القطع فكيف يكون ذهنه بمعرفة الخ اي فكيف
يكون ذهنه بمعرفة المولى الذي انطبقت الكائنات على الدلالة عليه
دلالة واضحة اي فتكون تلك المعرفة مرتسمة في ذهنه بالطريق الاولى وح
فلا يكون مقلدا وسؤال الملكين عطف تفسير لفتنة القبر وصفتهما
اي من كونهما اسودين ازرقين اعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد
القاصف فقال اذن اكفيكهما اي فقال اذا كان معي عقلي
فلا افتقر لمن يعينني عليهما ولا ابالي بهما هذا هو المراد من العبارة وليس
المراد ظاهرها من انهما يسألان النبي وعمر يكفي في رد الجواب عنه وقوله
فانظر قوله اي قول عمر ومقول القول محذوف اي وانظر قوله انا اكفيكهما
لما اخبره الخ ولا يصح ان يكون قوله ايكون معي عقلي اذ لو كان هذا مقول
القول لحذف قوله الواقع قبله لموقن اي لعارف بالله لانه لا يجيبهم
ولا يبالي بهم الا من كان موقنا وعارفا بالله فاذا كان النبي وصفه
بالايقان الذي هو المعرفة كيف يقال انه مقلد ٣ علم اليقين هو
العلم الحاصل بالادلة والمكاشفات والاخبارات بخلاف عين اليقين
فانه العلم الحاصل بالمشاهدة او الحواس واما حق اليقين فهو العلم بالله
الحاصل عند فنا صفات العبد في صفات الرب بان يذهل عن ذاته

وصفاته ويلاحظ ان سمعه هو سمع الرب وبصره بصره وهكذا كما وقع
للحلاج حيث قال ما في الجبة الا الله فحق اليقين مرتبة من مراتب العلم
لكن لا يكون الا للعلم المتعلق بالله واما غيره من العلوم المتعلقة بغير
الله فذلك العلم اما عين اليقين او علم اليقين فقط تامل ولا
فظاعة الغبرا اي شدة بشاعته وقبحه مزجت كناية عن تمكنه من
المعرفة بالله والا فالامتزاج من خواص الاجسام وفي كلامه قلب للمبالغة
تلاشى اي اضمحل وذهب عنده كل ما سواه فلم ير الا الله
لموقن اي متيقن وعالم الصادق اي فيما اخبر به الناس فالصادق
معناه المخبر بالصدق بكسر البا وقوله المصدوق اي المخبر بفتح البا عن الله
بالصدق اي ان ما اخبره به الملك عن الله صدق وقوله اي وهو النبي
عليه السلام مبتدا وقوله وما ينطق عن الهوى خبر ثالث عن المبتدا ٧٧ وهواى م
وهو الضمير والجملة حالية لنستحي اي واستحياؤها انما يكون من صاحب
المعرفة لا من رجل مقلد جاهل وح فهو عالم لا مقلد الى السما اي
لانها عالية حسا فينتقل الذهن الى العالي علوا معنويا وهو الرب
والحاصل ان العلو الحسي لما كان مشعرا بالعلو المعنوي الذي هو وصف للرب
صار النظر للسما كانه نظر للرب فلم يرفع نظره اليها حيا من الرب وليس
المراد انه لا يرفع بصره الى السما حيا لكون المولى فيها تعالى الله عن ذلك
وذلك اي عدم الرفع لاجل الحيا وقوله ثمرة المراقبة اي مشاهدته تعالى
واستحضاره وقوله التي هي اي المراقبة وقوله كمال المعرفة اي المعرفة الكاملة
وقوله ورسوخ اليقين اي اليقين الراسخ القوي وهو عين المعرفة الكاملة
واذا كان كذلك فلا يكون مقلدا حتى كانه اي سيدنا عثمان وقوله معاين
اي معاين لله واما قول بعض الحواشي حتى كانه اي الله تع فغير مناسب
لان سياق الكلام في عثمان لو كشف الغطا اي عن الامور الاخروية
كالجنة

كالجنة والنار وقوله ما ازداد يقينا اي لتناهي معرفته ويقينه بالله كذا
قيل والاحسن ان المراد لو كشف الغطا عن بصره ما ازداد يقينه الحاصل
بمشاهدة بصيرته لان الحاصل بالبصيرة عين اليقين كالحاصل ببصره
بعد كشف الغطا قوله ما فضلكم اي ما زاد عليكم في الفضل وقوله
وقر بالبنا للمفعول اي وضع في قلبه وهو المعرفة وح لا يكون مقلدا قوله
الف سنة بدل من ما اي لو لبثت فيكم الزمن الذي لبثه نوح في قومه
وهو الف سنة الخ قوله وانه اي عمر لحسنة من حسنات ابي بكر ووجه
كونه حسنة من حسنات ابي بكر ان ابا بكر هو الذي ولاه الخلافة قوله
وما عسى اي وما الترجي عد ما اتصفت به الصحابة من المحاسن
والماثر فالترجي منتف لعدم تاتي العد فما نافية ومن زائدة او بيانية
مبنية لمفعول اعد المحذوف وهو ما اتصفت به الصحابة كما قررنا
وعطف الماثر على المحاسن عطف تفسير وذكر بعض الحواشي ان ما استفهام
استبعادي ومن في قوله من محاسن للابتدا وح فالمعنى واستبعد ترجي
العد المتعلق بمحاسن الصحابة وهذا شروع في ذكر ما توهم عموما بعد ان ذكر ماثر
الخلفا خصوصا قوله في رسوخ معارفهم جمع معرفة وهي الاعتقاد الجازم
الناشئ من الدليل وقوله وقوة ايمانهم عطف ملزوم على لازم لان الايمان
يلزمه المعرفة قوله والزمهم كلمة التقوى المراد بها كلمتي الشهادتين والاضافة
من اضافة السبب الى المسبب وذلك لان النطق بلا اله الا الله سبب للتقوى
اي البعد من النار ثم ان المراد بقوله والزمهم الخ جعلهم ملازمين لها
وليس المراد ايجابها عليهم والا فلا خصوصية لهم بذلك تامل قوله
وكانوا احق بها ولا يكون كذلك الا اذا كانوا عارفين بمضمونها لا مقلدين
فيه وقوله واهلها اي وكانوا اهلها وهذا تفسير لقوله وكانوا احق بها
في حقهم اي في الحكم الثابت لهم او ان المراد بحقهم ذاتهم

وعلى هذا ففي بمعنى الباء على الأول وعلى الثاني بمعنى اللام   العالم بخفيات
الضمائر من اضافة الصفة للموصوف اي العالم بالضمائر الخفية
ووصف الضمائر بالخفا وصف كاشف لان الضمير ما يضمره اي يخفيه
الانسان في نفسه   ولا يكون كذلك اي اماما لجميع الخلق وهذه جملة
معترضة بين يكفي وفاعله وهو قوله صلى الله عليه وسلم   الا من بلغ
الرتبة العليا في الاجتهاد فيه ان الكلام في المعرفة لا في الاجتهاد فكان
الانسب ان يقول الا من بلغ الرتبة العليا في المعرفة وقد يقال ان الاجتهاد
من لوازم المعرفة بالله تعالى فتامل   متعرضين اي متصدين لدعا
جميع الخلق اي ولا يكون كذلك الا العارف والمراد جميع الخلق المكلفين
فهو عام مخصوص فتامل وقوله الى الله اي الى معرفة الله   واقامة
الحجة الخ عطف على دعا اي وقد كانوا متعرضين لاقامة حجة الله عليهم
الخ وفيه انهم انما تعرضوا للدعوى التي هي سبب في اقامة الحجة
عليهم تامل وقد يقال ان المعنى انهم كانوا قائمين بدعوى جميع الناس
الى الله وقائمين باقامة الحجة الدالة على وجود الله للناس فبعد ان يدعوهم
يقيموا لهم الحجة فقوله حجة الله اي الحجة الدالة على وجوده وقوله عليهم
على بمعنى اللام   واليهم المرجع الخ المرجع بمعنى الرجوع وتقديم المعمول
يفيد الحصر اي ولقد كان الرجوع اليهم دون غيرهم في المسائل المعضلة اي
المشكلة ومن المعلوم انه لا يرجع اليه في ذلك الا العارف   وجميع
الحوادث الخ عطف المسائل من عطف العام على الخاص لان الحوادث
النازلة تشمل المسائل وغيرها   وقد اسا الخ اي اخل ادبه او ان المعنى
اسا على الادب فالادب نصب بنزع الخافض وح فقد شبه
الادب بانسان   وهي اي الاساءة المفهومة من اسا   خلة نضح
الخا ما يوخذ خفية فالشيطان حسن له تلك الكلمة ثم انحاه له على
النطق



النطق بها فاخذها منه واذاعها فقوله اختلسها الشيطان منه اي
اخذها الشيطان منه واذاعها   عندنا اي معشر اهل السنة من اشاعرة
وماتريدية   من اهل النجاة اي من النار فلا يعذب تعذيب كفر ولا
عصيان   والا اي والا نقل انه من اهل النجاة بان قلنا انه غير ناج
من النار لزم الخ   تكفير الصحابة اي او عصيانهم لكن اللازم باطل لان
النبي شهد فيهم بالخيرية   اذ نعلم الخ بيان للملازمة في الشرطية
وقوله اذ نعلم بالضرورة اي اذ نعلم علما ملتبسا بالضرورة اي علما
ضروريا لا يفتقر لنظر واستدلال   بهذه الادلة ان كان مراده بهذه
الادلة الادلة الاصطلاحية المركبة من صغرى وكبرى فالاولى اسقاط
لفظ الخ اذ لا فرق بين الاكثر وغيرهم لعدم وجود الادلة في ذلك الزمان وان
اراد بها الادلة المعنوية اي الاجمالية فقوله اذ نعلم بالضرورة الخ ممنوع
فانظر هذه المقالة اي القول بانهم مقلدون وقوله ما اشنعها اي
ما اقبحها لما يلزم عليها من كفر الصحابة   وكان مقالة الخ ظاهره حمل
الادلة على الاصطلاحية وهو غير مناسب والمناسب ان لو جرى على طريق
الاستفسار كما قدمنا   مقالة من توهم يصح تنوين مقالة وجعل من
جارة اي مقالة نشات من توهم الخ ويصح اضافة مقالة لمن الاسمية
اي مقالة شخص توهم الخ اي وقع في وهم وفي ذهنه وان كان جازما
بذلك   بالتشدق المراد منه في هذا المقام ملو الفم بالكلام الذي
لا يعتبر   باصطلاحات اي بمصطلحات ككون الدليل الذي
يستدل به اقترانيا او استثنائيا   وصور تركيبات اي وهيئة
قضايا مركبة وقوله للادلة اي راجعة للادلة من رجوع العام للخاص
والمراد ذلك الخاص وقوله وصور عطف على اصطلاحات   على نهج
أصول اي طريق اصول المنطق واضافة نهج لما بعده بيانية كما أن

اضافة أصول للمنطق لذلك والمراد على نهج المنطق لان المقصود
الخ علة لكون المتقدمين لم يعتبروا تلك الاصطلاحات انما هو
معرفة الحق مراده بالحق المولى سبحانه وتعالى بما يستلزمه اي بأمور
تستلزم الحق اي يلزم من وجودها وجوده فكيفما حصل اي
الامر المستلزم للحق اي كيفما حصل عند العقل او بغير لفظ اي
بان حصل ذلك المعنى بالاشارة او الكتابة بتركيب مخصوص اي
كتركيب الدليل على الوجه المعلوم عند المناطقة او بغيره اي كان
يقال الدليل على وجود الله هذا العالم حصل المقصد اي الذي
هو معرفة الله فالاتيان بالقياس المنطقي ليس مضطرا اليه لان غيره يقوم
مقامه فقوله الي زيادة اي كقياس اقتراني او استثنائي والنفوس
الزكية اي كنفوس الصحابة والتابعين وقوله القدسية اي المطهرة
من وساوس الشيطان مرادف لما قبله عن تلك القوانين المصطلح
عليها اي الادلة الاقترانية والاستثنائية بل عقل من استنبطها
الخ المناسب ان يقول بل نفس من استنبطها او يقول الي عقول اصحاب
تلك النفوس وهذا ترق في زيادة معارف الصحابة كنقطة من بحار
الخ اي فهي كالعدم والظاهر ان ذلك لا يسلم في كل التابعين وقد
سمعت جواب عما يقال قولك بل عقل الخ هذه دعوة فما دليلها فاثبتها
بقوله وقد سمعت الخ وانما احدث الخ جواب عما يقال اذا كان
السلف غنيون عنها فلا حاجة لاحداث المتأخرين لها على البديهة
اي الآتية على البديهة في التعلم اي منهم وقوله والتعليم اي للغير فاذا
قيل الدليل على وجود الصانع هذا العالم فيقال دلالته من جهة حدوثه
او امكانه او من جهتهما معا فاذا قيل العالم حادث وكل حادث
له صانع علم ان الدلالة من جهة الحدوث فتخف المؤنة لا لان الخ
اي

اي لا لان الاحداث لكون معرفة الحق الخ والي هذا المعنى اي كون
المقصود معرفة الحق بما يستلزمه باي وجه كان سواء كان بالفاظ مخصوصة
كالجوهر والعرض او بغير معرفة الالفاظ المخصوصة اشار ابو بكر الخ وهذا
هو الطرف الثاني من طرفي الوجه الاول الا من عرف الجوهر مراده
به من كان عارفا بالدليل وانما عبر بذلك لان من عرف الجوهر شأنه
اقامة الادلة غالبا لاتيانها والمعنى لو لم يدخل الجنة الا من كان عارفا بالادلة
المصطلح عليها لبقيت الجنة خالية اي كالخالية اي وبقاؤها كالخالية
باطل وح فلا يشترط في دخولها المعرفة بالادلة المصطلح عليها ولما
كانت المعرفة بالادلة المصطلح عليها غير شرط لربما يتوهم لغاية التقليد
قال ونقول مع ذلك الخ ونحن نقول بموجبه اي بمقتضى هذا الدليل
وهو انه لا يشترط في دخول الجنة المعرفة بالادلة المصطلح عليها ونقول
الخ ونزيد على ذلك الموجب التصريح بقولنا لا يدخل الخ ومحط الزيادة
قوله ولم يقلد ولو اقتصر على النفي والحاصل ان ما قاله ابن فورك يفيد
ان دخول الجنة لا يتوقف على المعرفة بالادلة المصطلح عليها وانما يتوقف
على معرفة الحق باي وجه كان ويلزم من ذلك ان المقلد كافر وكفر المقلد
لازم لما قاله ابن فورك ولم يصرح به فلذا قلنا ونقول مع ذلك اي ونزيد
على ذلك تصريحا قولنا لا يدخل الخ الا من هو عارف بالدراي باي
وجه لا لخصوص الادلة الاصطلاحية ولم يقلد في ذلك الاقيما ذكر المعرفة
وح فالمقلد كافر وقوله عرف الجوهر والعرض اي عرف الدليل المصطلح
عليه ام لا فليس في كلام ابن فورك ما يدل على صحة التقليد هذا بحسب
ما حمله عليه والا فالمتبادر من عبارة ابن فورك صحة التقليد ودخول
المقلد من الجنة نعم للشيخ منع الاستدلال به على صحة التقليد باحتماله
غير مدعى المستدل به لان الدليل اذا طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال

وجهل قدرهم قد يقال هذا ينافي قوله اعظم عليهم الفرية لان تعمد
الكذب عليهم يقتضي عدم جهل قدرهم الا ان يقال ان جهل قدرهم
لما كان بعرض الزوال لو تامل فيهم كان كالعدم وح فالحاصل منهم من
الكذب كان عمدا فتامل وان هذا القول لما صدر من قائل من غير
تامل في حالهم اطلق عليه فرية مجازا لانه كان عن عمد ومن ظن
بالصحابة الخ فيه ان ذلك القول وقع من قائله عن اعتقاد لا عن ظن فالاولى
ان يقول ومن اعتقد ان الصحابة كانوا مقلدين الا ان يقال انه عبر بالظن
اشارة الى ان هذا القول لا ينبغي ان يكون عن اعتقاد بل على تقدير وقوعه
يكون ظنا فتامل وقد كان الخ هذا وما بعده كالادلة لما تقدم من
ان الصحابة كانوا عارفين بالدليل والقول بانهم كانوا مقلدين كذب
يذبون اي يطردون ويدفعون دونه اي دون دينهم اي دون
البطالة فارجعوا اي عن دينهم وامنوا بانبيائهم
وقيام علم الصدق اي علامة الصدق وهي المعجزة اي وح فهم
عارفون لا مقلدون فكيف بالعرب الخ اي فانهم احرى بذلك من
العجم فلا يرجعون عن دينهم الا بعد معرفتهم للحق معرفة كاملة هذا وقد
يقال ان في هذا الدليل شيئا وذلك ان المدعى ان الصحابة عموما الشامل
للعرب وللعجم غير مقلدين والدليل قاصر على العرب اللهم الا ان يقال
مراده بالعجم في قوله وقد كان سائر الكفرة من الاعاجم من تقدم الصحابة
ومراده بالعرب في قوله فكيف بالعرب مطلق الصحابة وح فيندفع الاعتراض
من حواشي الاعراب اي من اطرافهم الذين شانهم البلادة
كالرعاة بالايات الدالة على صدقه اية الرسول هي ما يدل على
صدقه وان لم يتحد بها فان تحدى بها فهي معجزة ايضا فالاية
اعم من المعجزة فاظهر لهم ما قامت الخ اي اظهر لهم اية عظيمة
قامت

قامت بها الحجة عليهم اي فاسلموا وح فهؤلاء الحواشي قد عرفوا
الحق فكيف بالاشراف من العرب الذين لهم الفطانة وقوله قامت
بها الحجة عليهم اي فاذا قالوا اللهم لم ترسل لنا رسولا قال الله لهم
قد ارسلت لكم رسولا واظهر لكم الاية العلانية فهما وافيا
بالمعاني ال عوض عن المضاف اليه اي وافيا بمعانيه او ان المراد
مستوفيا للمعاني الكائنة له حاويا للمقاصد لخطاب المراد
بالخطاب الكلام المخاطب به والمراد بمقاصده الاغراض التي تقصد
منه اي فهما حاويا للاغراض التي تقصد من الكلام المخاطب به فيعرفون
اوجه الايجاز والاطناب والحصر والذكر والحذف والتعريف والتنكير
والتقديم والتاخير فاذا ورد في القران شيء من ذلك عرفوا وجهه
ولم يكونوا ابلدا لا يعرفون ذلك والقران مملوء الخ اي والحال ان
القران كلام عربي مملوء بالحجج فصاروا عارفين بالحجج فلا يصح وصفهم
بانهم مقلدون مملوء بالحجج والبراهين اي الدالة على وجوده وكمال
قدرته ووحدانيته وعطف البراهين على الحجج من عطف الخاص على
العام لان الحجة من جملة اقسامها البراهين والبراهين الواقعة في
القران مثل قوله تع فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل
قال لا احب الافلين فان هذا اشارة الى برهان من الشكل الثاني
تقريره ان تقول هذا الكوكب افل وربي ليس بافل ينتج الكوكب ليس
بربي التي لا تحصى كثرة اي من جهة كثرتها فهو تمييز محول عن الفاعل
فالاصل لا تحصى كثرتها المعلم الاكبر هو نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم وقوله لسياسة الخلق اي لارشادهم الى الحق بلين لان السياسة
هي الارشاد بلين والمعطى جوامع الكلم اي الكلمات الجامعة
لمعان كثيرة ثلاث عشرة سنة مفعول لقوله اقام وقوله من غير

قتال اي واقام بعد ذلك عشر سنين مع القتال ويقيم الحجة
اى الدالة على وجود الله وعلى وحدانيته وكمال قدرته وهذا مرادف
لما قبله وهو قوله يوضح الادلة مع كمال المعرفة اى مع كمال معرفتهم اي
وح فيكونون عارفين لا معقلدين واعلم ان المعاندة تحصل من اصل
المعرفة لكن لما كانت معاندة هؤلاء القوم مع كمال المعرفة قال الش
مع كمال المعرفة فاندفع ما يقال انه لا حاجة لقوله كمال وبالنذر
اليسير وصف النذر بما بعده للتاكيد لان النذر معناه القليل اى وبالزمن
القليل اليسير والبا بمعنى في متعلقة بيحصل بتعليم الالكن من اضافة
المصدر لفاعله والمراد بالالكن الذى لا يحسن العربية لعجمة لسانه سوا
كان عربيا في النسب اولا والمراد بذي العي من يخرج الكلام بمشقة
وقصور العقل الواو بمعنى مع فهو نصب على المعية اى ويحصل في
المدة القليلة تعليم الالكن وذي العي مع قصور العقل للمعلمين للابله
اي المغفل او الاحمق الذى لا يتميز عنده وللبليد وهو جامد القريحة
من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقائده فكيف بالفصيح صاحب
القريحة المتلقي عن افصح الخلق ويصح ان يقرا قوله وقصور بالجر عطف
على العي ويكون من اضافة الصفة للموصوف اي وذي قصور العقل أي
وذي العقل القاصر وقوله للابله متعلق بالمعلمين ولا حاجة لقوله من
المعلمين لعلمه من قوله بتعليم وكذا قوله من المتعلمين واعلم انه لا تلازم
بين الابله والبليد اذ الابله هو المغفل والبليد جامد القريحة فقد
يجتمعان وقد يكون احمق غير بليد والعكس ما يخرج الخ فاعل
يحصل والضمير في يخرج عائد على الابله وما معه وضمير به عائد على ما
الواقعة على الشئ المتعلم فكيف ترى حال الخ الانب ان
يقول فكيف ترى حال الفصيح المتلقي العلم عن افصح الخلق ثم بعد هذا
كله

كله يقال للش ان هذا يقتضي ان جميع الصحابة تلقوا العلم عنه عليه
السلام مباشرة ولا يسلم ذلك له اذ لو كان كذلك ما حصل
بينهم اختلاف ممن عم نوره البسيطة اى الارض ثم انه يحتمل
ان المراد بنوره القرآن الذى اتى به لجميع الخلق وعمومه للارض بشيوعه
وظهوره في جميع الاقطار تلاوة وسماعا ويحتمل ان المراد به شريعته
التى ظهرت للموافق والمخالف ويحتمل ان المراد به الرحمة الحاصلة
بسببه العامة للناس كلهم حتى الكفار في الدنيا والاخرة اذ لولا
بركته لهلك العصاة خصوصا الكفار في الدنيا قبل الاخرة
بل من نوره الخ بل نوره وهو القرآن اصل الانوار اى العلوم الشرعية
فالقرآن مبدأ للعلوم الشرعية كلها ويحتمل ان المراد بنوره هنا اعني
في قوله بل من نوره الخ النور المحمدي الذى هو حقيقة من الحقائق
لا يعلمها الا الله التى هي اصل ومبدأ لجميع الكائنات كما قال رب
المولد لكن على هذا فقوله اصل الانوار اى العلوم اى وغيرها ففي كلامه
اكتفا لما علمت ان النور المحمدي مبدأ لجميع الكائنات كلها
كمن احتذى كمأخوذ من احتذ الخ اي كالحصاة المأخوذة بالنسبة
للرمال كلها على ما روى وهب الخ اي عن الكتب القديمة النازلة
على الانبياء المتقدمين من عند الله والحاصل ان كون جميع العقول
بالنسبة لعقله كحصاة من رمال الدنيا استفيد مما رواه وهب عن
الكتب القديمة فقد ذكر فيها ان عقول الخلق بالنسبة لعقله من اخر
الزمان كحصاة ماخوذة من رمال الدنيا اجلف الاعراب اي
اقسى الاعراب قلبا ماخوذ من جلف الماء اذا يبس طبعه
وبشاهد طلعته الطلعة هي الوجه والمراد هنا الذات وقوله العلية
اي المرتفعة وقوله فيفيض اي فينطق بكثرة ماخوذ من فاض الماء

اذا سال بكثرة الجمة اي الكثيرة وغرائب الحكمة مرادف لما
قبله لان الحكمة هي العلم والغرائب بمعنى الدقائق لان غرابتها لدقتها
الفاخرة اي المرتفعة ويرق طبعه اي يصير لطيفا وتهذب
اخلاقه من نوره في بعض النسخ بالفا اي من حينه اي من ساعة
مشاهدته وفي بعض النسخ بالنون واذا كان هذا حال الجلف فكيف
باشرف الناس من الصحابة ولهذا اي ولاجل ان تهذب اخلاق
الاجلاف وينطقون بالعلوم من حين مشاهدة طلعته والاجتماع
به قال جمهور الخ اي ولم يقولوا الصحابي هو من طالت صحبته مع النبي
مع ان هذا القدر اي الاجتماع به من غير طول الصحبة له لغة
ولا عرفا اي لانه لابد من الاجتماع المدة الطويلة حتى يصدق عليه انه صحابي
في اللغة وفي العرف اي عرف عامة الناس لان الصاحب في اللغة
هو المعاشر وفي العرف لا يقال فلان صاحب فلان الا بعد الصحبة
والمعاشرة كما في صحبة المشايخ وما ذاك اي تحصل الصحبة بالاجتماع
في الزمن اليسير من ان اللحظة من مشاهدته اي من ان اليسير من
مشاهدته او الزمن اليسير من زمن مشاهدته من الانوار اي العلوم
وعطف البركات عليه مرادف وتغيب عطف على يحصل
فهو خبر ثان لان والرابط لهذه الجملة الواقعة خبر الاسم الظاهر اعني
قوله في نور تلك اللحظة وكان الظاهر الاتيان بالضمير فيقول ويغيب
في نورها لان المقام مقام الاضمار لتقدم مرجعه ولعله انما عبر بالاسم
الظاهر ايهاما للاستلذاذ به انوار النبوة اي انوار ذي
النبوة لان النبوة هي كونه نبيا اي كونه مخبرا عن الله باحكام ولا انوار
لها وانما الانوار لصاحبها وهو النبي والمراد بانوار ذي النبوة
العلوم والمعارف تلاشت اي اضمحلت وذهبت وقوله منها
اي

اي مع وجودها وقوله ظلمات الجهل من اضافة المشبه به للمشبه اي الجهل
المشبه بالظلمات والوسواس اي وظلمات الوسواس اي الامور
التي يلقيها الشيطان في قلب الانسان من جهة الرب من انه صفته
كذا وكذا مما لا يليق به سبحانه وتعالى الاتصاف به نيران شياطين
الخ اي الجهالات بمعنى الشبهات التي يلقيها الشخص الشياطين من الانس
ومن الجن وقد اطلق النيران على الشبه نيرانا لكون عاقبة هذه الشبه الاحراق
الحسي وقوله شياطين الانس فيه استعارة مصرحة حيث شبه اهل
الضلال بالشياطين واستعار اسم المشبه به للمشبه وقوله دقائق الشبه
من اضافة الصفة للموصوف وخفيات الامراض اي الامراض
الخفية اعني الشبه القائمة بالقلب فهي كالمرض بجامع القيام بكل لانها
لا تطرق اي لان تلك الشبه لم تطرق اي لم تحل ولم تنزل وقوله
منيع ساحتهم اي ساحتهم المنيعة اي المصونة عن نزول الوساوس
والساحة في الاصل الوسعة التي بين البيوت والمراد بها هنا قلوبهم
فقد استعار الساحة للقلوب بجامع الاتساع في كل وان كان سعة القلوب
التي هي المشبهة معنوية وسعة المشبه به وهي الساحات حسية اي لان
تلك الشبه لم تحل بقلوبهم المصونة من وساوس الشياطين من الانس
والجن ولا حلت اي تلك الشبه رفيع جوارهم اي بالمكان المرتفع
المجاور لهم والمراد بذلك المكان المجاور لهم قلوبهم ففيه استعارة
مصرحة وترشيح لا يخفى تقريرهما ولا لاح اي ولا ظهر وقوله قزعها
اي قزع تلك الشبه والقزع جمع قزعة وهي القطعة من السحاب التي
تغطي الشمس والمراد بها هنا الشبه وح فاضافة القزع للضمير
من اضافة المشبه به للمشبه اي ولا ظهرت لهم تلك الشبه
الشبيهة بالقزع بجامع التغطية في كل اوان القزع مستعار لامر

كلي وهو مطلق سلب وعلي هذا فاضافة قزع للتصمير بيانية
في صفا شمسهم اي في شمسهم الصافية والمراد بشمسهم علومهم
وفي بمعنى علي اي ولاح قزع تلك الشبه علي شمسهم الصافية
وارتفاع نهارهم اراد بنهارهم ازمنتهم اي ولاحت تلك الشبه
في ازمنتهم المرتفعة ارتفاعا معنويا لوجودهم فيها فان قلت
ان اهل الضلال قد وجدوا في زمن علي وح فليست ازمنتهم مرتفعة
وحاصل الجواب ان المراد مجموع ازمنتهم فلا يرد زمن علي فانه قد وقع فيه
الشبه فتامل   في ذلك الزمان اي زمن الصحابة اي في غالبه والا
فاهل الاعتزال كانوا في زمن سيدنا علي رضي الله عنه   مؤمن في نسخة
موقن وهو الذي عنده معرفة بالله تامة ولا يكون الا وليا اي صلحا
وح فالوصف كاشف وقوله وكافر اي ولا يكون الا شقيا فالوصف
ايضا كاشف   واما ازماننا هذه اي وهي ازمنة المص وهي
القرن التاسع وحاصل ان الناس في زماننا بعضهم مؤمن صالح وبعضهم
مؤمن عاص لارتكابه البدع وبعضهم كافر ولا يكون الا شقيا فالكافر
لا يختلف حاله في زمان الصحابة وزماننا واما المؤمن فهو في زمان
الصحابة لا يكون الا وليا وفي زماننا يكون وليا ويكون غير ولي والصحة
المقابلة بين زمن الصحابة وزماننا والي هذا اشار بقوله فالسنة
كالشعرة البيضا فانه يوخذ منه ان المؤمن التقي القائم بالسنة قليل
واما المؤمن الغير التقي وهو المتصف بالبدع فكثير   مات جواب
من في قوله فمن لم يجاهد الخ ان كانت شرطية وخبرها ان كانت موصولة
فمن لم يجاهد اليوم اراد باليوم زمن المص لا خصوص يوم
معين   والخذه تفسير لتعلم العلم وقوله الراسخين اي الثابتين في
العلم ففيه اشارة الي ان العلم انما يوخذ عن الراسخ   وهو لا يشعر
اي

٩٠

اي والحال انه لا يشعر في حال حياته بتلك الحالة التي يموت عليها فلا ينافي
انه يشعر بها بعد الموت وقوله وما ادري الخ اعتراض بينهما
والكفريات عطف خاص علي عام لانه ليس كل بدعة كفرا   ليس
في درجة الاعتقاد التقليدي نسبة الي التقليد الذي هو اعتقاد مطابق
جازم لكن لا عن دليل وح فهو من نسبة الشي الي نفسه للمبالغة واضافة
درجة للاعتقاد بيانية والظرفية مستعارة للملابسة اي ليس ملتبسا
بالاعتقاد التقليدي المطابق بل بالاعتقاد الفاسد   والجهل
المركب عطف تفسير لان الاعتقاد الفاسد هو الجهل المركب   وما
ذاك اي الاعتقاد الفاسد اي وما حصول ذلك الاعتقاد الفاسد
لعامة الناس الا لقرب الخ   هجوم اشراط الساعة المراد باشراطها
علاماتها الدالة علي قرب حصولها والمراد بهجومها اتيانها
بغتة من غير ميعاد وقوله الكبري وصف لاشراط الساعة لا للساعة
العارفين الكاملين اي الجامعين بين العلم والعمل   وانعدام المتعلمين
الاولي ان يقول وعدم المتعلمين وذلك لان انعدام ماخوذ من العدم
علي وزن انفعل وانفعل لا يوخذ الا مما يدل علي العلاج كانكسر وانهضم
والعدم ليس كذلك فهذا لحن   الصادقين اي في التعلم بان يريدوا
بتعليمهم وجه الله تعالي   وكثرة ابنا الدنيا اي الساعين في تحصيلها
بعلمهم   المعجبين بارائهم اي المسرورين بارائهم الفاسدة في نفس
الامر سرورا عظيما بحيث لا يعادله شي عندهم   الضالين اي في انفسهم
بحيث يكونون لا يعرفون العلم ويزعمون انهم يعرفونه   المضلين
اي غيرهم بتعليمهم العقائد الفاسدة والحاصل ان حالهم حال
العلما ولكنهم جهلا ويدعون العلم ويضلون غيرهم بتعليمهم الباطل
الدجاجلة جمع دجال علي غير قياس والدجال ماخوذ من

رجل اذا كذب لانه انتسب للعبادة بالكذب اى وتعرض الكذابين
وقوله ممن انتمي الخ بيان للدجاجلة وقوله الى الرهبانية هي الانقراف
للتعبد في الصوامع ونحوها والانقطاع عن الدنيا والمعنى ح وتعرض
الكذابين الذين هم قوم انقطعوا للعبادة ولم يكن عندهم علم واذا راوا
شخصا يشرع في العلم يمنعونه من تعلمه ويقولون له العبرة بالعمل لانه
ثمرة العلم والعلم بلا عمل كالشجرة بلا ثمر وتعلم العلم يوجب الكبر وسواد
القلب فلا تشغل نفسك بالعلم بل بالعبادة فهذه عبارات مزخرفة
الظاهر فاسدة الباطن يذكرها هؤلاء القوم للطالب ليمنعوه من
طلب العلم فهؤلاء الدجاجلة ينتسبون للقوم وليسوا منهم اذ القوم
لا يشرعون في الانقطاع عن الدين الا بعد معرفتهم العلم على غير اصل
علم اضافة اصل العلم بيانية اى على غير علم لقطع متعلق بتعرض
واضافة طريق للسنة بيانية اى لقطع السنة بحيث يمنعون من يريد
معرفتها وقوله بحبائل متعلق بقطع والحبائل جمع حبالة وهي الشبكة
التي يصاد بها والمراد بها هنا العبارات المزخرفة التي يمنعون بها
الطالب للعلم وقوله نصبوها صفة لحبائل اي يلقوها وقوله مزخرفة اى
مزينة الظاهر فاسدة الباطن وهو حال من الضمير في نصبوها من
حبائل متعلق بمحذوف صفة ثانية لحبائل التي نصبوها اي ان الحبائل
التي نصبها الدجاجلة للطلبة كانت من حبائل مردة الشياطين اى الشياطين
المردة اى المتمردين والمتجبرين والمراد بالشياطين اما شياطين الانس
او شياطين الجن اوهما معا فان لكل حبائل اى عبارات مزخرفة يفسدون
بها على الناس ما فيه مصالحهم واذا عرفت ضعف القول
الخ المناسب لما سبق انه يقول واذا عرفت فساد القول بصحة
التقليد تامل قول من قال النظر في علم الكلام حرام هذا
القول

القول نسبه المص في شرح الوسطى لبعض المبتدعة بل لا شك الخ هذا
اضراب ابطالي لانه اولا اثبت ضعف القول بحرمة النظر ثم اضرب
اضرابا ابطاليا عن هذا الكلام اي القول ببطلان ذلك القول
ان حمل على ظاهره اي بان اريد بالنظر في علم الكلام تعلمه والاشتغال
بتقرير الاقوال الفاسدة وادلتها والرد عليها لانه مصادم اي مخالف
ومعارض للكتاب والسنة واجماع الامة اي وكل ما كان كذلك فهو
فاسد فهذا القول فاسد فقد حذف الش الكبرى والنتيجة من الدليل
الذي اقامه على بطلان القول المذكور تامل بالنظر اي الاوامر المتعلقة
بالنظر والاعتبار مثل قوله تع قل انظروا وعطف الاعتبار
على النظر مرادف ويلزم هذا القائل ان يجعل الاوامر منسوخة
اي لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وهو القول بحرمة النظر في علم الكلام
فقوله الخ والاجماع على بطلان ذلك اي اللازم اشارة للاستثنائية
ولما كانت الشرطية القائلة لو كان النظر في علم الكلام حراما للزم عليه ان
يكون جميع الاوامر التي في الكتاب والسنة المتعلقة بالنظر منسوخة
نظرية اقام الش الدليل عليها بقوله اذ علم الكلام انما هو شرح لها اي واذا
كان شرحا لها وقلنا ان النظر في علم الكلام حرام فليكن الامر بالنظر
منسوخا اشنع من هذا اي بل يلزمه اقبح من هذا الالزام اعني الزام
نسخ الاوامر بالنظر التي في الكتاب والسنة وهو اي الالزام
الاشنع وحاصله ان القرآن مملوء بمعتقدات الكفرة وشبههم والادلة
المبطلة كاقوالهم وشبههم وعلم التوحيد كذلك فيذكر معتقد
الكفرة وشبههم ثم الدليل المبطل لذلك فمن قال بحرمة تعلم علم الكلام
يلزمه حرمة قراءة القرآن لان القرآن على نمط علم الكلام الذي
حرمه والرد على فرق الكفرة اي بالحجج والبراهين اذ هو

حملوا الخ وذلك كما في قوله تعالى اجعل الآلهة الها واحدا الى ان قال
أأنزل عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكري بل لما يذوقوا عذاب
ام عندهم خزائن رحمة ربك العزيز الوهاب ام لهم ملك السموات
والارض وما بينهما فان قوله وعجبوا ان جاءهم منذر الخ ذكر فيه احوالهم
مع انبيائهم وذكر شبهتهم بقوله ما سمعنا الخ وذلك بعد ذلك
الرد عليهم بالبرهان بقوله ام لهم ملك السموات الخ فان هذا في معنى
الله مالك للسموات والارض وكل من هو كذلك فيرسل من يشاء
من خلقه لخلقه   بعد حكاية اقوالهم اي الظاهرة الفساد وقوله
وشبهها اي شبه الكفرة اي كلامهم المزين الظاهر الفاسد الباطن
ولم يزد علماء الكلام من اهل السنة شيئا على نهج القرآن اي طريقه
وقوله من حكاية الخ بيان لنهج القرآن فتحصل ان علم الكلام مثل
القرآن في حكاية الاقوال الفاسدة والشبه ثم الرد عليها واذا جمعه
المثلين حرم الآخر فلما حرم علم الكلام حرم القرآن   وقصارى
الامر اي وغاية الامر انهم اي علماء الكلام   وهذا جواب عما يقال
كيف يقال ان علماء الكلام لم يزيدوا شيئا على نهج القرآن مع انهم
زادوا امورا ليست فيه كالاقيسة والنتائج الخ   تليق بضبط
العلم اي بضبط مسائله وتلك الاصطلاحات التي احدثوها الاتيان
بالادلة على الطريق المعلوم عند المناطقة من كون الدليل من الشكل الاول
او الثاني الخ   في الاوضاع اي العبارات الموضوعة المصطلح عليها
بحسب متعلق بالتصرف وقوله بحسب ما يليق اي فاذا حصلت
نازلة تارة يناسبها قياس من الشكل الاول او الثاني وهكذا وتارة
يناسبها قياس استثنائي   الاقضية اي الحوادث   النازلات
اي الواقعات   نعم الخ استدراك على قوله ان حمل على ظاهره

جامد

جامد القريحة اي الذهن وهو بيان لقوله بليد الطبع   بحيث
يخشى الخ هذه الحيثية موضحة لما تقدم من قوله بليد الطبع لا معتقده
اذ ليس ذلك اي النظر في الشبه وردها   برهان ما اي جمليا او تفصيليا
وانما فرض العين اي الفرض المتعلق بكل ذات اي مكلفة وقوله كل عقد
اي عقيدة بمعنى معتقده كثبوت الوجود الخ   يحرم حيران   وذلك
اي معرفة كل عقد ببرهان ما   ويخشى على صاحبها اي على صاحب حرفة
التقليد وهذه الجملة معطوفة على قوله سائغ غير مخلصة في الدارين الواقعة
خبرا لان فهذا اعني قوله ويخشى خبر ثان وعدد الخبر لكونه اراد بالاول
الاستدلال بالنقل وبالثاني الاستدلال بالعقل وقوله يخشى اي يخاف
لان الخشية هي مبدا اشتقاق الفعل الخوف وقيل انها الخوف بقيد كونه
عظيما فهي اخص من الخوف فكل خشية خوف ولا العكس على هذا
القول الشك اي فيما هو جازم به واراد بالشك ما قابل الجزم اعني
مطلق التردد فيشمل الظن والوهم وذلك لان عروض الشبهة قد ينشأ
عنه الشك وقد ينشأ الظن وقد ينشأ عنه الوهم وذلك بحسب قوة
الشبهة وعدمها وكل منها مضر في العقيدة   عند عروض الشبهات
ظاهره انه لا يخشى على صاحبها الشك عند عروض الشبهة الواحدة مع انه
يخشى عليه الشك قطعا عند عروض الشبهة الواحدة وح فكان الواجب
أن يقول عند عروض الشبهة وحاصل الجواب ان ال في الشبهات للجنس
وال الجنسية تبطل معنى الجمع اي تبطل تعيين ذلك ويصير الجمع محتملا
لان يراد به الواحد او يراد به الجمع بحسب ما يقتضيه المقام ثم ان المراد
بالشبهة هنا ما يوثر خللا في الجزم اي في الاعتقاد وليس المراد بها خصوص
ما هو معلوم اي ما اشتبه على الناظر واعتقده دليلا وليس في الواقع
بدليل فالمراد هنا ما هو اعم وقوله عند عروض الشبهات اي عليه في حال

الحياة ونزول الدواهي اي وعند نزول الخ فهو معطوف علي
عروض الشبهات والدواهي هي جمع داهية وهي الامر العظيم المكرب
وقوله المعضلات اي المتعبات وال في الدواهي للجنس المتحقق في
واحد فاكثر كالقبر ليس مثالا للدواهي بل للمحل الذي يخشي علي المقلد
فيه للشك الذي نزل فيه الداهية وح فهو تمثيل لمحذوف والاصل
ونزول الدواهي المعضلات في بعض المواضع كالقبر فالانسان حالة
في حال حياته كحاله في حالة قبره وفي حال موته فاذا كان مقلدا فكما يخشي
عليه الشك في حال الحياة يخشي عليه الشك في حال الموت وفي القبر
وقول الش كالقبر ونحوه تمثيل جار علي طريق اللف والنشر المشوش له
فالقبر مثال لمحل نزول الدواهي ونحوه مثال لمحل عروض الشبهات وعبر في
جانب الشبهة بالعروض لكون محلها الباطن والعروض مناسب له وفي
جانب الدواهي بالنزول لكون محلها الخارج والنزول مناسب له
ونحوه اي كحالة الموت والقريب منها مما قبلها وقوله مما يفتقر اي
من الامكنة التي يفتقر الخ وهذا بيان للنحو لما فيه من الابهام ثم ان
الاولي الالتفات لحالة الموت لانها الاصل والحاصل ان ما في القبر
تابع لما مات عليه الانسان فحالة الموت هي الاصل فالمناسب الالتفات
لها وتقدمها علي القبر وذلك بان يقول ونزول الدواهي في بعض المواضع
كحالة الموت والقبر مما يفتقر الي قوله الخ فاعل يفتقر ضمير عائد
علي صاحب حرفة التقليد اي من الاماكن الذي يفتقر صاحبها اي الحرفة
فيها الي قوله فيفتقر بالبنا للفاعل وتصح قراءته بالبنا للمفعول اي
من الامكنة التي يفتقر فيها الي قول ثابت بالادلة فيه ان الثابت
بالادلة الاعتقاد والقول تابع له واجيب بان مراده بالقول متبوعه
اي ما كان القول تابعا له علي طريق التجوز والمراد بذلك المتبوع الذي
يتبعه

يتبعه القول الاعتقاد فكانه قال الي اعتقاد ثابت وقوله بالادلة
لبيان الواقع لان الثبوت انما يكون بالدليل فهو كقولك نظرت
بعيني وسمعت باذني فان قلت ان الاعتقاد يثبت بدليل
لا بادلة واجيب بانه عبر بالجمع نظرا لكون الاعتقاد كليا ذا افراد
متعلقة بمعتقدات وتلك الافراد كل واحد منها مستدع الدليل
او ان ال في الادلة للجنس وقوة يقين من اضافة الصفة الي
الموصوف اي ويقين قوي واعترض علي تقييد اليقين بكونه قويا بان
ظاهره ان مجرد الجزم البرهاني لا يكفي في حالة الموت والقبر بل لا بد من
زيادة اليقين ولا يكفي اصله وليس كذلك بل اهل اليقين كاف وقوته
للكمال فقط وعقد راسخ اي واعتقاد راسخ وهذا اعم من قوة
اليقين لان المراد بالعقد الاعتقاد والاعتقاد الراسخ نفس اليقين
والقوة اعتبرت قيدا في المعطوف عليه زيادة علي اليقين
لا يتزلزل علي حذف اي التفسيرية اي لا يتزلزل او انه وصف
كاشف لما قبله لكونه نتج اي نشا فهذا علة لكونه راسخا لا يتزلزل
وقوله عن قواطع البراهين عن البراهين القاطعة فهو من اضافة الصفة
للموصوف واسناد القطع للبراهين علي جهة المجاز العقلي لان القاطع
والجازم انما هو الشخص بها او بواسطتها فهو من الاسناد للسبب
او ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهو مجاز لغوي ثم ان الذي نتج نفس الاعتقاد
واليقين وح فلا حاجة الي تاويل اليقين والاعتقاد بالمتيقن والمعتقد
وانت خبير بان الاعتقاد نشا عن برهان واحد فتجعل ال للجنس
او ان الاعتقاد لما كان له افراد متعلقة بمعتقدات وكل فرد له برهان
عبر بالجمع لاجل ذلك يعود علي حرفة التقليد اي جعلنا حرفة
مستعار الشيء مبهم بين بالتقليد واما ان جعلنا اضافته من اضافة

المشبه به للمشبه كان الضمير عائدا على التقليد وانث الضمير العائد عليه
لاكتساب المضاف اليه التانيث من المضاف وان كان قليلا بالنسبة
لعكسه بعني ان التصميم على العقائد اي على المعتقدات وقوله بغير
البا بمعنى من لايامن صاحبها يعني صاحب العقائد والاولى
ان يقول لايامن صاحبه اي صاحب التصميم لانه المحدث عنه واما ضمير
زواله فهو راجع للتصميم على تقدير صحة القول الخ فيه ان عدم الامن
مطلقا سوا قلنا بصحة ذلك القول ام لا الا ان يقال ان ظهور الثمرة
لما كان انما يتوهم على تقدير صحة ذلك القول التفت له لانه على تقدير عدم
الصحة يكون كافرا بالفعل فلا معنى لعدم الامن ثم بعد ذلك في كلام
الشيخ اخر وهو ان القائل بصحة ايمان المقلد يقول ان التقليد لا يكفي
الا اذا كان جازما بحيث اذا رجع مقلده لم يرجع وح فهو آمن كذا
قيل وفيه انه وان كان كذلك لكنه يخشى عليه من حصول الشك اذا عرضت
له شبهة ولا نسلم انه آمن مطلقا فتامل عند عروض ادنى شبهة
اي موجبة ومقتضية للتزلزل لا ادنى شبهة مطلقا اذ التي لا تقتضي
التزلزل صاحبه آمن عند عروضها ان يقابل ذلك اي الادنى من
الشبه العارض له ولا يخفى ان هذا خروج عن محل النزاع اذ من شانه ان
يقابل الشبه بالتصميم وينظر في حقيقة ايهما خارج عن التقليد وكلامنا
في المقلد والكلام الاتي كله مبني على هذا فهو خارج عن محل النزاع
وعلى تقدير الخ مترتب على محذوف والاصل لا يامن صاحبها على تقدير
صحة القول بالتقليد من زواله فالزوال مترقب فاذا حصل كان كافرا
وليس مترتبا على التصميم السابق الذي لا يؤمن زواله والا لورد عليه ان
التصميم حاصل فكيف يقال ان التصميم اللساني لا ينفع مع ان التصميم
القلبي ما زال باقيا ويكابر الخ المكابرة ان يظهر الشخص خلاف
مافي

مافي ذهنه وعطفه على ما قبله تفسيري وقوله بالتصميم اللساني عبر
بالتصميم نظرا للحالة التي كان عليها اولا والا فالآن لا تصميم عنده
لكنه اطلقه على النطق اللساني تجوزا فانى ينفعه وذلك استفهام
استبعادي اي فلا ينفعه ذلك اي ماذكر من المكابرة والمقابلة
والقلب الخ اي والحال ان القلب الذي هو الايمان وقوله مريض
اي متردد وقوله متحير تفسير له وقوله يقول لا ادري اي يقول قولا قلبيا
لا ادري وان كان لسانه مصمما فيدخل اي بقوله لا ادري في زمرة
المنافقين اي من حيث ان لسانه مصمم وقلبه متردد مثلهم والحاصل انه اذا
قلنا بصحة التقليد فنقول ان المقلد لا يامن من زوال ما عنده من
التصميم القلبي اذا عرضت له شبهة فان زال ذلك التصميم القلبي
الذي عنده حصل الكفر ولو صمم بلسانه وان لم يزل ما عنده من التصميم
القلبي فهو غير كافر على هذا القول في قلوبهم مرض اي شك ونفاق
فزادهم الله مرضا اي شكا ونفاقا ففي الآية اشارة الى ان الشك
والنفاق يتزايد انجلم ينتفعوا اعلم ان المعتزلة يقولون ان الله
لا يخلق الشر فوردت عليهم هذه الآية ففسروها بما ذكره الشارح بقوله اي لم
ينتفعوا الخ فاولوا الآية واخرجوها عن ظاهرها حيث فسروا فزادهم الله
مرضا بقولهم اي لم ينتفعوا بما في السنتهم ولم يغيروه بزيادة ما في
قلوبهم من الشك كما هو الظاهر وقد ذكر الشارح تاويلها على ما قالوا وهو
غفلة منه اذ لا مانع من ابقائها على ظاهرها عند اهل السنة المرتاب
تفسير لما قبله واللسان في ذلك الموطن الخ جملة حالية اومستانفة جواب
عما يقال انه يمكن ان يقول للملكين انا مؤمن مخالفا لما في قلبه فكيف
يقال ان هذا حاله عند موته ان يشيع اي يلائمه اي ينطق ويتكلم
اي والحال ان اللسان لا يترك كما في الدنيا ان يتكلم بما ليس في القلب

بل في ذلك الموطن لا يقدر على التكلم الا في القلب   قال ابن دهاق
الخ اي بدليل ما قبله وهو ان اللسان في ذلك الموطن لا يقدر ان
ينطق بما ليس في القلب بخلافه في دار الدنيا   في القبر اي الكائنة
فيه   وساق الحديث اي المتعلق بذلك وقوله وفي آخره الواو
للحال   او المرتاب او للشك من الراوي والمرتاب هو الذي لا جزم
معه   فقلت اي من غير معرفة   لادريت ماخوذ من الدراية وهي
العلم وقوله ولاتليت ماخوذ من التلو بمعنى التبع اي لا علمت
ولا تبعت من يعلم وهذه الجملة دعا من الملكين على المنافق وقضية
هذا نفع التقليد لا عدم نفعه فتامل وقياس تليت تلوت لانه من
تلى يتلو وانما ابدلت الواو يا لمشاكلة ما قبله اعني قوله دريت فتامل
بالمقمع بكسر الميم بوزن منبر وهو المرزبة من الحديد بضم الميم
وسكون الرا المهملة وبعدها زا معجمة ثم با مخففة موحدة
الا الجن والانس اي فانهما لا يسمعان تلك الصيحة ولو سمعاها لكان
ايمانهما بالمشاهدة   الا الثقلين الجن والانس بدل من الثقلين لثقلهما   ولقبا بالثقلين
بالتكاليف فكان التكاليف حمول فوقهم شغلة لهم   وفي الحديث
خبر مقدم وقوله انهما الخ مبتدا موخر   اسودان ازرقان اي انه
قام بهما سواد مشوب بزرقة او ان المراد اسودان الجسم ازرقان
العينين   ينحتان الارض بكسر الحا قال تع وتنحتون من الجبال
بيوتا اي انهما يحفران في الارض بانيابهما فيدخلان القبر   ويطان
في شعورهما اي يمشيان على شعورهما فهو لطوله نازل على الارض
كالبرق اي في اللمعان وقوله الخاطف اي الذي يخطف الابصار وقوله
القاصف اي الذي يقصف الجسم ويقطعه   وهذه الفتنة اي
المحتوية على لا ادري فتنة القبر وهذا مقول قول ابن دهاق السابق

واعاد



٩٥

واعاد قوله قال رحمه الله تاكيدا لطول الفصل بين القول والمقول وما بينهما
اعتراض   من اخذ في دينه الخ ظاهره ان كل مقلد يتزلزل في
القبر يقول في الجواب لا ادري وهو لا يسلم نعم ان حصل عنده شك
لشبهة عرضت له فانه يتزلزل كامر وقوله بالعقائد ضمن اخذ معنى
تمسك او رضي   وترك النظر في ادلة الرسالة اي الادلة
الدالة على صدق الرسول وتلك الادلة الدالة على الرسالة هي المعجزات
وقوله والتوحيد اي وترك النظر في ادلة التوحيد اي ترك النظر
في الادلة الدالة على ان الله واحد في الذات والصفات والافعال
وتلك الادلة الدالة على ذلك هي المصنوعات   ولذلك اي
لما تقدم من الآية اعني قوله في قلوبهم مرض وما ذكر بعدها وهو قوله
وهذا المريض القلب المرتاب الخ   وهو نفاق الذين كانوا الخ
او هذا هو المشار له بالاية السابقة   من الزنادقة وهم الذين يترددون
بقلوبهم بعد موت النبي فالمخفي للكفر يقال له منافق في زمن
النبي وزنديق في زمننا   وهو ان يولد الرجل وهو ذو ان يولد
الرجل ففي الكلام حذف مضاف لان النفاق الذي لا يعرفه صاحبه
ليس ولادة الرجل الخ والمراد بالرجل الذكر الشامل للبالغ وغيره لا خصوص
الرجل بمعنى البالغ وقوله والمراة اي الانثى الشامل للبنت   فيقول
نحو ما سمع الخ وقضيته انه منافق ولو صمم على ما يقول وليس كذلك
لانه ان اعتقد الحق فمؤمن والا فكافر فتامل   حتى لو تصور
هو بفتح التا والصاد بمعنى امكن والحاصل ان تصور يستعمل لازما
بمعنى امكن ويستعمل متعديا بمعنى ادرك فيقال تصورت الشيء
بمعنى ادركته والمناسب هنا الاول وقوله ان يولد فاعل تصور
بمعنى امكن والضمير في يولد راجع للمولود بين المسلمين ومعنى امكان

ولادته بين النصارى ان يكون ابواه نصرانيين فان قلت ان
مدخول لو منتف فمقتضاه ان الامكان منتف مع انه ثابت
قلت المراد هنا بالامكان الامكان الوقوعي وهو منتف لا الامكان
العقلي الذي هو ثابت والحاصل ان المولود بين المسلمين يمكن
عقلا ان يولد بين النصارى لكنه لم يقع فتامل من غير ان ينظر
في خلقه اي في ذاته المخلوقة وما احتوت عليه ومن اي شيء خلق
اي وهو النطفة وكيف انتقل من طور اي من حال الى حال
ولذلك قال الخ مرتبط بمحذوف اي ولو نظر لكان عارفا
ولذا قال الخ من عرف نفسه اي من كونها حادثة مخلوقة من نطفة
فانه انتقل من طور الى طور وقوله عرف ربه اي من كونه موجدا للعالم
قديما الخ وربما يم ببال اي ببال هذا الذي ولد بين المسلمين
وقوله التفكر في خلق الله اي الذي يصير به عارفا في ذلك المضيق
اي المكان الضيق ويشككه الاولى حذف الواو اي الشيطان
يشككه الخ حين لا فكر اي حين لا يمكنه الفكر لضيق الوقت
فيموت على شك اي فيموت كافرا والعياذ بالله من ضروب الشكوك
اي ونعوذ بالله من ان يعرض لنا ضرب منها واضافة ضروب للشكوك
بيانية ثم ان المراد من الضروب الجنس لان الاستعاذة ليست
من الجمع فقط تامل ولو قال الخ من ضروب الشك كان احسن
لان الضرب والنوع فهو كلي يتنوع لانواع فالشك في كل عقيدة
ضرب من ضروبه وح فتكون الاضافة حقيقية فاذا كان
اي المكلف من حيث هو سوا كان عارفا او مقلدا كما هو المناسب
لما ياتي لا خصوص المقلد وان كان كلامه اولا فيه فهذا اعم مما قبله
وختم على الافواه المراد بالختم انه لا ينطق الا بما عنده وليس
المراد



المراد انه لا ينطق اصلا فقوله ونطق بما عنده عطف تفسير وقوله
ونطق اي المكلف من حيث هو وان كان شاكا غير عالم اي
كالمقلد وكان يطرقه اي وكان حال حياته يطرقه الشك احيانا
اي في بعض الاوقات هذا وظاهره ان المقلد يطرقه الشك
في بعض الاحيان حال حياته وليس كذلك لان المقلد من اخذ
بقول الغير وجزم به جزما قويا بحيث لو رجع مقلده لم يرجع اللهم
الا ان يراد بذلك الحين حين عوض الشبهة له سقام سريرته
السقام بالفتح كسحاب هو المرض والمراد بسريرته ما يسره ويكتمه
واضافة سقام لما بعده بيانية اي ولا يداوي مرضا هو ما يسره
ويخفيه والمراد به الشك فلا يبحث عليه المناسب فلا يبحث
عنه واعتذر الى من لا يسمعه اي وهم الملائكة اي واعتذر
الى من لا يجيبه او ان المعنى الى من لا يسمعه سماعا نافعا يشير
الى معنى قوله تعالى الخ يشير بهذا اللفظ اعني قوله الى قول ثابت الخ فمعناه
الى معنى الاية لان قول المص الى قول ثابت الخ وحده من غير النقات
لمعناه لا يشير لمعنى الاية فتامل لا معنى للتثبيت اي بالقول الثابت
الا معرفة الحق اي الا وجود القول المصاحب لمعرفة الحق
واعترض بان التثبيت صفة للمولى ومعرفة الحق صفة العبد فالمناسب
ان يقول التثبت الا ان يقال في الكلام حذف مضاف اي لا معنى
لمتعلق التثبيت الذي هو التثبت الا معرفة الخ وقوله برهان
هذا غير محتاج اليه لان المعرفة هي الاعتقاد الجازم الناشئ عن
الدليل فقوله برهان للتاكيد كسمعت باذني لا معنى له الا
النطق على نحو اي على مثل ما كان عليه بان يقول الله ربي ومحمد رسوله
فالحاصل ان القول الثابت الذي يثبت الله به المومنين في الدنيا

هو لا اله الا الله محمد رسول الله و تثبيتهم به عبارة عن نطقهم
به نطقا مصاحبا لمعرفة الحق والمراد بالقول الثابت الذي
يثبتهم به في الآخرة اي في القبر القول المماثل لما كانوا يعرفونه في الدنيا
والمراد بتثبيتهم به نطقهم به هذا حاصل كلام ابن دهاق
لان العبد يبعث على ما مات عليه فيه ان العبد اذا كان يبعث
على ما مات عليه من ايمان او كفر فلا معنى للامتنان بالتثبيت
في الآخرة في قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا الآية لانه اذا كان يبعث
كل احد على ما مات عليه ولا عكس تخلفه فلا معنى للامتنان لان
الامتنان لا يتأتى الا لو كان البعث على حالة مغايرة لحالة الموت
متاتيا مع انه لم يقع ذلك اللهم الا ان يقال ان عدم وقوع ذلك
نظرا لجري عادة الله والا فالله يفعل ما يشاء فعلى فرض لو تخلف ذلك
الامر العادي لم يلزم محال فلما كان لا يلزم محال على تخلفه صح الامتنان
فتامل ولا يغتر المقلد الخ من الاغترار وهو الاستناد الى ما لا
يكفي وقوله ويستدل عطف تفسير ثم ان هذا شروع في دفع شبهة يأتي بها
المقلد مستدلا بها على انه على الحق وتقريرها ان يقال انا مصمم بعقائد
ديني لا ارجع عنها وكثير التعبد لله وكل من هو كذلك فهو على الحق
فانا على الحق للنقض عليه اي بابطال الكبرى ويسمى هذا
نقضا تفصيليا لتعلقه باحدى المقدمتين وتقرير النقض ان
يقال لا نسلم الكبرى القائلة وكل من كان مصمما بعقائد دينه
ولا يرجع عنها على الحق الا ترى اليهود والنصارى فان كلا منهما جازم
بعقائد دينه ومصمم عليها ولا يرجع عنها وهو قشر بالمناشير وكثير
التعبد لله ومع ذلك فهو ليس على الحق وعبدة الاوثان
اي غير اليهود والنصارى والا فلا حاجة لذكره بعدهم ومن في
معناهم

معناهم اي ومن في معنى المذكورين من ذوي الجهل المركب من المؤمنين
تقليدا لاحبارهم راجع لليهود والنصارى لانهم هم الذين
لهم احبار وقوله وآباءهم راجع للكل الضالين اي لانفسهم
وقوله المضلين اي لغيرهم وهذا راجع للاحبار والآباء يعني
ان تصميم المقلد الخ هذا اشارة الى قياس محصله انا مصمم على
الحق وكل من هو كذلك فهو على بصيرة من دينه فانا على بصيرة
من ديني وحاصل ابطال هذه الشبهة انا لا نسلم الكبرى اي انا لا نسلم
ان كل من كان مصمما على الحق على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه
وتصميمه على الحق من حيث كون المجزوم به حقا بان كان ثابتا
بالدليل بل من حيث نشأته بين قوم يقولون ذلك ولا شك ان
هذا مخالف للقياس المفاد من النص وظاهر الشارح ان المفاد من
النص هو هذا القياس بعينه وليس كذلك لان الصغرى في قياس
النص انا مصمم بعقائد ديني وفي قياس الشارح انا مصمم على الحق مخالفة
الشارح لما في المتن لا يناسب وايضا المقلد لم يدع على البصيرة وانما ادعى
انه على الحق فكلام الشارح غير مناسب من وجهين وانما كان المقلد لم يدع انه
على بصيرة لانها معرفة الحق بالدليل على ما فسرها به الشارح سابقا
والمقلد ليس عنده معرفة بدليل حتى يدعي ذلك وقول الشارح لا يدل الخ
ابطال للكبرى على انه على بصيرة اي على معرفة للحق
بدليل وتصميمه على الحق المراد بالحق الحكم الموافق للواقع
بدليل ان مثل هذا التصميم اي التصميم على الحق وهذا راجع
لقوله لا يدل على انه على بصيرة اي ان تصميم المقلد على الحق لا يدل
على انه على بصيرة بدليل ان مثل هذا التصميم على الحق يوجد في الجهلة
فلما وجد التصميم في الجهلة صار التصميم على الحق لا يدل على البصيرة

هذا حاصله ويعترض عليه بان الموجود في الجهلة تصميم اعلى الحق والمدعى ان
التصميم على الحق لايدل على البصيرة وان اراد الش بقوله بدليل ان مثل
هذا التصميم لابعيد كونه حقا موجود في الجهلة فنقول هذا الدليل
لايطابق المدعى من ان التصميم على الحق لايدل على البصيرة فتامل
يوجد كثيرا في ذوي الجهل اي وهم ليسوا على بصيرة من الدين وح فلا يصح
الاستدلال بما ذكر على ان المقلد على بصيرة من الدين واذا كان مجرد
الوهم الخ هذا دليل على ان للنشأة تاثيرا مطلقا في المسلمين وغيرهم
ومراده بالاوهام شبه المبتدعة فانها اوهام وخيالات ويجزمون
ويصممون بما اقتضته واذا كان مجرد الوهم الكاذب اي الوهم
الكاذب المجرد عن المخالطة والنشاة كوهم المعتزلة بان الرؤية تستلزم
الجهة فهذا الوهم اثر في التصميم عندهم بان الله لايرى فما بالك
بمافوقه وهو المخالطة والنشأة ولهذا ولهذا اي لكون التصميم
على الحق لايدل على وجود البصيرة من جزم في قلبه بالحق المراد النفسية
الموافقة للواقع ولم يدرك لذلك اي الجزم سببا خاصا وهو الدليل المنتج
له واما المخالطة فهي سبب عام وقوله يرجع اي الشخص في جزمه اليه
اي الى ذلك السبب من جزم في قلبه بالحق هذا يناسب حل
الش السابق من ان التصميم لايدل على البصيرة وقوله فاذن الملازمة
بين الجزم الخ هذا يناسب ما في المتن من ان التصميم لايدل على الحق
ولايناسب حل السابق وجب ان ياتي الى المقلد بما اي
بجزم بينه وبين الحق ملازمة اهو من الحق اي من الجزم الحق او من
الجزم الباطل وليس ذلك اي الجزم الذي بينه وبين الحق ملازمة
الا بالنظر الا بالنظر الصحيح في البراهين اعترض بان البراهين
جمع برهان وهو قياس مركب من مقدمتين يقينيتين ولاشك
ان

ان النظر ليس في القياس المركب لانه بعد التركيب لايحتاج لنظر
وانما النظر في الدليل المفرد وهو الدليل الاصولي كالعالم فكان المناسب
ان يقول الا بالنظر الصحيح في الدليل الاصولي ويمكن الجواب بان يقال ان
البرهان يطلق على المقدمات من حيث هي قبل التركيب وح فمعنى
النظر منها تركيبها وترتيبها وجعلها قياسا فاستقامت عبارة
الش بدا اي ابتداء قبل النظر العقلي وانما قيد بهذا لان الرجوع
لهما ثانيا لابد منه اتفاقا والمخالفة في البدء لكن ظاهره ان معرفة الحق
لها طريقان احدهما للابتدا والاخر للانتهاء مع انه ليس الا طريقة واحدة
وفي بعض النسخ بدا بفتح البا والدال بمعنى ظهر وعلى هذه لا اشكال اي
ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق حال كونها ظاهرة الكتاب الخ
ويحرم ماسواهما اي ويحرم اخذ العقائد مما سواهما اعني علم الكلام
والحاصل ان هذا القائل يرى ان عقائد التوحيد لاتوخذ الا من
الكتاب والسنة واخذها من علم الكلام حرام ان حجيتهما اي كون
كل منهما حجة اي يحتج به ويستدل به لاتعرف الا بالنظر العقلي اي
بان يقال هذا خبر من يستحيل عليه الكذب وكل ما كان كذلك فهو
صدق او يقال هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزة وكل ما كان كذلك
استحال كذبه وحيث كان حجيتهما لاتعرف الا بالنظر العقلي صار
الامر موقوفا على النظر العقلي وح فلا يكون الكتاب والسنة طريقا
لمعرفة العقائد بل الطريق لمعرفتها هو النظر العقلي وهو لايعلم الا
من علم الكلام لكن قوله فالرد عليه الخ يقتضي ان الالتفات للكتاب
والسنة من حيث الحجية عند ذلك الزاعم مع انه ليس كذلك بل الالتفات
لهما عنده لا من حيث الحجية وعدمها بل من حيث انهما طريق لمعرفة
الحق فالاولى ان يقول فالرد عليه انا لانسلم انهما طريقان لمعرفة الحق

بل الطريق انما هو النظر العقلي فقد وقعت فيها ظواهر اي آيات
والة بحسب الظاهر على عقائد فاسدة من اعتقدها اي من اعتقد
ظاهرها كآية الرحمن على العرش استوى فانها تدل بحسب الظاهر
على ثبوت الجسمية له وكذلك يخافون ربهم من فوقهم ويد الله
فوق ايديهم فكل هذه الآيات تؤدي بحسب ظاهرها الى اعتقاد
ان الله جسم كالاجسام عند جماعة الاولى حذفه لانه يكفر باتفاق
وقوله وابتدع الواو بمعنى او وهذا بالنظر لعقائد اخر كاعتقاد ان الله
جسم لا كالاجسام ولو قال الشارح فقد كفر او ابتدع كان احسن اي فقد
كفر ان اعتقد انه جسم كالاجسام او ابتدع ان اعتقد انه جسم لا كالاجسام
ولا يحسن تأويلها اي صرفها عن ظاهرها الفاسد الا الراسخ في
في علوم النظر اي في العلوم المؤلفة في المناظرة الواقعة بين اهل السنة
وغيرهم المذكور فيها عقائد اهل السنة وغيرهم وادلة كل المرتاض
في علمي اللسان والبلاغة اي المتمرن في علم اللسان وهو علم اللغة والنحو
وفي علم البلاغة وهو علم اللسان ح واما من زعم الخ حاصله ان بعضهم
زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن من الحسد والكبر
والريا والعجب فمتى تريض الانسان وصفى باطنه حصلت له المعرفة
بعقائد التوحيد والمجاهدة من عطف الجزء على الكل لان الرياضة
تشملها لانها ملازمة العزلة للعبادة مع مجاهدة النفس بالعبادة من
ذكر وصلاة وصوم عبارة اي معبر بها عن العزلة وقوله والخلوة
عطف مرادف وتناول الحلال والجوع معطوفان على العزلة
اي وملازمة تناول الحلال وملازمة الجوع على سبيل الزهد فيها
اي لا لمانع لان التقليل من الدنيا اما ان يكون لزهد فيها واما ان يكون
لمانع كمرض ومداومة الخ عطف على ملازمة وعبر اولا بالملازمة
وثانيا

ح كذا في الاصل فانظره ولعله المعاني والبيان



وثانيا بالمداومة تفننا وانما تفنن في التعبير فرارا من الثقل الحاصل
بتكرار اللفظ وكيف يمكن هذا استفهام انكاري بمعنى النفي
اي ولا يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده لان التعبد فرع المعرفة وح
فلا يمكن التوصل بالتعبد اليها وفيه انا لا نسلم ان التعبد يتوقف
على معرفة المعبود بل على الجزم بوجوده وان كان ذلك الجزم من غير
دليل وح فلا يصح ما ذكر من الرد الا ان يقال قصد ان التعبد طريق
المعرفة بمعنى المعرفة الكاملة فتأمل والتقوى لمن لا يعرف
الخ التقوى هي امتثال الاوامر واجتناب النواهي اي يحصل ما عدا
التعبد والذكر مما قاله كلزوم العزلة والخلوة وح فكلامه هذا اشارة
الى الاطراف المتقدمة بعبارة جامعة شاملة واما قوله فكيف
يمكن الخ راجع للعبادة والذكر وقوله وقوله والتقوى راجع للاطراف
ما عدا الحلال وقوله او طلب مباح راجع لتناول الحلال اي وكيف يمكن
طلب مباح بمعنى تناوله نعم لا ننكر ان الاستعانة بذلك اي
بذلك المذكور من العزلة والمجاهدة والتصفية وكان المناسب ان
يقول نعم لا ننكر ان تلك الاشيا المتفرعة على اصل المعرفة يستعان بها
على رسوخ المعرفة فالرياضة ناشئة عن اصل المعرفة ولكنها سبب
لكمال المعرفة ورسوخها واحكام ما يتقرب به اليه بفتح الهمزة
عطف على لفظ الجلالة اي وبعد معرفة ما يتقرب الخ اي العبادات
التي يتقرب بها الى الله من صلاة وصوم وحج وغير ذلك ويصح قراءته
بكسرها عطفا على المعرفة اي وبعد احكام اي اتقان ما يتقرب الخ
والاتفاق يرجع للمعرفة والزيادة اي وسبب في الزيادة في المعارف
اي غير المعرفة الاصلية وتعرض عطف على سبب للكثير من
المواهب المراد بالمواهب المعارف فكثرة المواهب ترجع لكثرة المعارف

والترقي اي وتعرض للترقي والانتقال من مقام الايمان الى مقام
الاحسان بحيث يصير مشاهدا للرب جل جلاله والمراد بمشاهدته ملاحظته
واستحضاره عند كل شيء وفي كل حال   فالبحث عن ذلك اي
فالالتفات لذلك اي لما ذكر من الرياضة فرع تحصيل اصل الايمان
لافرع لتحصيل الايمان الكامل والحاصل انا لا نلتفت لرياضة ولا
لمجاهدة ولا لعزلة الا بعد تحصيل اصل الايمان اعني الاذعان القلبي
المقترن بالمعرفة الكائنة بالنظر الصحيح   فقول الشارح بالنظر
الصحيح متعلق بمحذوف اي فرع تحصيل اصل الايمان المصاحب
للمعرفة الكائنة بالنظر الصحيح   وتحصيل علوم اي وفرع لتحصيل
علوم اي مسائل علمية مفيدة للاحكام الشرعية ولتخليص الباطن
اي انها فرع لتحصيل مسائل علمية يطول تتبعها وهي مسائل علم الفقه
وعلم التصوف   والتقدم لمعالي الامور مبتدا وقوله عجلة
خبره وهذا تقوية في الرد والمعلاة جمع معلاة وهي الامر المكتسب
للشرف واضافة معالي للامور من اضافة الصفة للموصوف
اي ان التقدم لعلي تلك الامور اي لتلك الامور العالية من العزلة والذكر
والخلوة الموجبة للشرف قبل اتقان اصولها من النظر الصحيح والعلوم
المذكورة وقبل ضبط اي معرفة طرق تلك الاصول عجلة وشهوة نفسانية
ولذا قال بعض الاكابر اذا اراد الله ان يهيئ انسانا للامامة شغله
بالعلوم الشرعية والآتها   عجلة اي استعجال على تحصيل الشيء
قبل اوانه   وضبط طرقها اي طرق هي تلك الاصول فاضافة طرق
للضمير للبيان   توجب لصاحبها الفضيحة دنيا اي عند امتحان
غيره له في الدنيا كان يسأله عن حكم من الاحكام الشرعية فيقول لا ادري
والا فالبراهمة الخ اي والا نقل ان الرياضة ناشئة عن المعرفة

بل

بل قلنا انها محصلة للمعرفة كما قال هذا الزاعم لمنع ذلك لان البراهمة الخ
والحاصل ان الزاعم بان الرياضة محصلة للمعرفة شبهته التي يتمسك بها
ان يقول انا مرتاض على ما تقتضيه الرياضة وكل من كان كذلك فهو عارف
ينتج انا عارف   وحاصل الرد عليه ان قولك وكل مرتاض عارف لا يسلم
الا ترى الى البراهمة والنصارى فانهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة
وكل واحد منهم يقول انا مرتاض على ما تقتضيه الرياضة وكل من كان كذلك
فهو عارف وح فالرياضة ليست محصلة للمعرفة فان قال هذا الزاعم
لا نقض علي برياضة من ذكر لان رياضتي جارية على منهج الشريعة ورياضتهم
ليست كذلك جاءت المصادرة   قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة
كاعتقاد النصارى ان المسيح ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونفي الرسالة
والبراهمة قوم من الهنود افترقوا بحسب الالهيات على فرقتين فرقة ترى ان
العالم حادث وان موجده هو الله تع وفرقة ترى انه قديم وافترقوا بحسب
النبوة على ثلاث فرق فرقة نفت الرسالة اصلا وكذبت الرسل فيما
بلغوه عن الله من ايجاب الركوع والسجود واباحة ذبح البهائم للاكل لان ذلك
عندهم قبيح يستحيل ان يشرعه الحكيم وفرقة نفوا الرسالة الا عن آدم وفرقة
نفوها الا عن آدم وابرهيم وهم منسوبون الى رجل اسمه برهم لا الى سيدنا
ابرهيم كما توهم   اصحاب هذا الطريق وهم المرتاضون قبل المعرفة
بالتخيلات الشيطانية اي بالامور الخارقة للعادة التي يظهرها لهم الشيطان
او النفسانية اي بحيث ان النفس تظهر لهم في النوم او في اليقظة حالة
حسنة   كرامات جمع كرامة وهي امر خارق للعادة يظهر على يد عبد
ظاهر الصلاح ليس بنبي حالا ولا مآلا   استدراج هو الامر الخارق
للعادة الذي يظهر على يد غير مدعي الصلاح وسمي ذلك استدراجا
لانه يغتر به صاحبه حتى يدرجه ويوقعه فيما هو اعظم مما هو عليه

من المعاصي فيأخذه الله اخذا لا يمكن افلاته هذا وقال بعض من ادعي
الولاية وليس وليا يخشي عليه من سوء الخاتمة رشد انفسنا اي يلهمنا
ما به رشد انفسنا اي ما به صلاح حالها وسنتعرض لذكر شروط الخ
لم يتكلم المص علي ما وعد به في فصل النبوة لسهو وذهول حصل منه واعلم
ان محل كون الخلف بالوعد مذموما اذا كان اللسان يعد والقلب مصمم
علي خلافه او يكون القلب موافقا للسان علي الوعد ثم بعد ذلك يترك
ما وعد به عن عمد واما لو تركه سهوا فلا ذم في الاخلاف والمراد بالشروط
الامور التي تبني عليها حقيقة الولي وتلك الامور امتثال الاوامر واجتناب
النواهي والاعراض عن الانهماك في الشهوات او اراد بالشروط العلامات
فعلامات الولي تلك الامور المذكورة وعنوا به الخ اي وليس مرادهم
بالالهام معناه الشائع الذي هو القاء معني في القلب بطريق
الفيض اذا تجردت للشئ اي اذا تجردت وتوجهت للشئ
وازالت الشواغل البدنية اي القائمة بالبدن ظاهرية او باطنية
وعطف هذا علي التجرد عطف تفسير ولا يخفي ان التجريد الذي هو ازالة
الشواغل غير الرياضة المتقدمة ادركته اي ادركت ذلك
الشئ وحصلته بسبب ازالة تلك الشواغل مستعدة بكسر العين
اسم فاعل اي متهيئة لقبول المعارف وظاهر هذا الكلام ان
قبول المعارف ليس حاصلا بالفعل وهذا مقتض انه ليس نفسا
لها بل هي متهيئة له فقط وليس كذلك اذ التحقيق كما يأتي انه نفسي
لها والا لزم التسلسل واجيب بان المراد بالاستعداد للقبول القبول
الحصولي اي القبول بالفعل اي انها من اصل خلقتها قائمة بها المعارف
بالفعل فقد تجوزوا واطلق الاستعداد للقبول علي حصوله بالفعل
ان مجرد ازالة الشواغل اي ان ازالة الشواغل وحدها لا تحصل المطلوب
الخاص



الخاص بل لا بد من ان يصاحب ازالة تلك الشواغل علوم اما ضرورية او
نظرية ثم ان ظاهر العبارة متناف لان محصل كلامه ان ازالة الشواغل
المجردة عن غيرها لا تحصل المطلوب الخاص الا اذا صاحبها علوم الخ ومن
المعلوم انه اذا صاحبها علوم ضرورية او نظرية لم تكن مجردة عن غيرها
وحاصل الجواب ان المراد بقوله الا مع حصول الخ الا اذا ازالت الشواغل
بقطع النظر عن وصفها بالتجريد مع حصول الخ وح فلا تنافي فتامل
وقوله الا مع حصول علوم الخ اي تصديقية وهي العلم بالصغري والعلم
بالكبري اما ضرورية بان تكون مقدمات المطلوب ضرورية من اول
الامر لا تحتاج لاثباتها ببرهان وقوله او غير ضرورية اي بان تكون مقدمات
المطلوب نظرية ابتدا تحتاج لاثباتها ببرهان حتي تنتهي للضرورة فقوله
او غير ضرورية اي ابتدا فلا ينافي انها تكون ضرورية انتهاء وقوله يترتب
عليها اي علي تلك العلوم المطلوب الذي هو التصديق بالنتيجة والجزم
بها فقوله هو النظر اي والمطلوب هو النظر لا يصح بل الاولي ان يقول
وهو المعرفة وذلك لان المطلوب نشا عن النظر لا انه نفسه الا ان يقال
ان الضمير في قوله وهو راجع للترتيب المأخوذ من قوله يترتب اي ان
ترتيب تلك العلوم هو النظر والتجريد لازمه اي لازم للنظر
الذي ترتب عليه المطلوب وح فلا يكون التجريد هو المحصل للمطلوب
والحاصل ان المطلوب يحصل بالنظر والتجريد من لوازم النظر وح فالمطلوب
لا ينشا عن التجريد بل عن ملزوم التجريد وذلك الملزوم هو النظر وح فلا
يتم قول القائل ان طريق المعرفة التجريد قول بعض المعاصرين
وهو الامام العلامة الشيخ ابن زكري التلمساني كان رضي الله عنه كثيرا
ما يقع بينه وبين المص من المنازعات وقضية كلام الش ان ابن
زكري انفرد بهذا القول وليس كذلك بل قالت به جماعة وحكي

ابو منصور الماتريدي الاجماع عليه   لا مقلد في المؤمنين اي كل من
عنون عنه بانه مؤمن كان عاميا او غير عامي ليس مقلدا لكن تارة يكون
لقدرة على التعبير عما في ضميره من الادلة كالعلما وتارة يعجز عن التعبير
عن الدليل الكامن في قلبه كالعامة فالادلة كامنة في قلوبهم كلهم
لكن منهم من يعجز عن التعبير بالدليل ومنهم من لا يعجز فالذي يتعاطى
علم المنطق له قدرة على التعبير عنه والذي لا يتعاطاه لا يقدر على التعبير
عنه   لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل الخ فانهم
لم يجعلوا ذلك شرطا بل جعلوه هو الاس والطريق للمعرفة فالاولى
للشارح ان يقول لانهم جعلوا ازالة الشواغل طريقا للمعرفة   وهذا
لم يجعل لها طريقا بل جعلها حاصلة الخ فتامل والحاصل ان اليهود جعلوا
المعرفة موقوفة على الالهام اي التجريد عن الشواغل البدنية واما ابن زكري
فيقول ان المعرفة حاصلة بالفعل لكل مؤمن بنفسها وليست موقوفة على
شيء واما المص فيقول انها موقوفة على النظر   اسم الايمان
الاضافة للبيان والاولى ان يقول اسم مؤمن لان الذي يعنون به عن
الشخص هو لفظ مؤمن لا لفظ الايمان تامل   وان مؤنة النظر الخ
المؤنة هي الكلفة واضافتها للنظر للبيان وهذا معمول لمحذوف اي ويلزمه
ان مؤنة النظر الخ وذلك لان بعض المعاصرين لم يصرح به وانما الذي
صرح به ان المعرفة حاصلة لكل مؤمن وح فيلزمه عدم الاحتياج الى النظر
وقد يقال لا نسلم ان قول هذا القائل ان جميعهم حصلت له المعرفة
يستلزم ان مؤنة النظر لا يحتاج اليها بل يحتاج اليها الا انها سهلة شان
العقل التوجه لها فيما وجب عليه من العقائد فتامل   وهذا
اي ما ذكر من الامرين اعني ان كل مؤمن عنده معرفة وان النظر لا يحتاج
اليه قول لا خفا في بطلانه   والانعقاد الخ اي ولا خفا في انعقاد
الخ

الخ لكن فيه انه ان قالت به جماعة وان ابا منصور الماتريدي حكى الاجماع
عليه كما مر   اذ معلوم قطعا ان عقائد الايمان ليست كلها ضرورية
اي وكلامه يقتضي انها كلها ضرورية لحصولها لكل مؤمن من غير احتياج
لنظر واستدلال وفيه انه لا يقول انها حاصلة من غير نظر بل حاصلة
بنظر سهل وح فلا تكون ضرورية   وهذا تعليل لقوله لا خفا في بطلانه
بل منها ما يفتقر الى دقيق النظر ولما كان قوله ليست كلها ضرورية
محتملا لان يكون كلها نظرية ومحتملا لان يكون بعضها نظريا وبعضها
ضروريا اضرب لبيان المراد بقوله بل منها الخ اي ومنها ما يفتقر الى مطلق
النظر وكان المناسب لادخاله النفي على كل ان يقول بل منها ما هو
ضروري ومنها ما هو نظري ولعله اعدل عنه لكونها كلها نظرية لكن
بعضها يحتاج لدقة النظر وبعضها يحتاج لمطلق النظر وقد يقال
لا نسلم ان ما يحتاج اليه من تحقيق اصل الايمان من النظر الدقيق بل هو سهل
وكيف لا اي وكيف لا يفتقر بعضها الى دقة النظر والحال انه قد
اختلفت هذه الامة في العقائد اختلافا كثيرا واختلافها انما هو لدقة
النظر فقوله وكيف الخ رد على من يقول انها لا تفتقر الى دقيق النظر
بل كلها ضرورية وقد يجاب بان ابن زكري لم يدع ان المعرفة ضرورية وان
النظر لا يحتاج اليه بل يقول ان المعرفة تتوقف على نظر وذلك النظر
سهل شان العقلاء ان يتوجهوا اليه فحكمه بان المعرفة حاصلة للكل
لا يقتضي انها ضرورية كيف وقد سبقه ابو منصور الماتريدي الى
القول بان المؤمنين كلهم عارفون   المشرفة اعترض بانه كيف
تكون مشرفة مع ان منها ما هو كافر وما هو مبتدع والجواب ان شرفها
من حيث النسبة للنبي عليه السلام فلا ينافي انها خاسرة من حيث
المخالفة لشرعه   والمصيب منها فرقة واحدة وهي فرقة اهل

في سواد اليهود

السنة الاشعرية والماتريدية وهذا اي ولكون المصيب انماهو
فرقة واحدة حكم الخ اي اخبر صلى الله عليه وسلم ان جميعها في النار
لكن منها ماهو ماكث في النار على الدوام ومنها من يخرج وظاهره
ان العاصي في الاصول لا يكون تحت المشيئة بل لابد من دخوله النار
وهو بخلاف العاصي في الفروع لكن ان كان النقل كذلك فيتبع
والا فتاول العبارة بان يقال قوله جميعها في النار اي معذبة
بها مالم يشأ الله العفو عنها فتامل الا واحدة اي فلا تدخل
النار من حيث الاصول فلا ينافي دخولها من حيث المخالفة في الفروع
وان لم يحصل عفو امر بتحصيل الحاصل فيه ان ابن زكري دعواه
على ما قال المص ان المعرفة حاصلة لكل مؤمن وح فلا يلزمه ان
يكون الامر بالنظر امرا بتحصيل الحاصل لانه لا يلزمه ذلك الا لو قال
النظر حاصل من كل احد الا ان يقال ان في الكلام حذفا والاصل
امر بتحصيل سبب ما هو حاصل فالحاصل المعرفة وسببها النظر
وقد يقال ان ابن زكري وان ادعى ان المعرفة حاصلة يقول ان
النظر الذي تتوقف المعرفة عليه سهل شان العقل ان يتوجه اليه
وح فاللازم له ان حث المولى على النظر ولمره به امر بتحصيل ما هو
سهل الحصول ولا ضرر في ذلك وكذا ما قرره الخ اي وكذا يؤدي
الى ان ما قرره الخ فما قرره الله مبتدا وتقرير خبره وكذا ربط اي رابطة
للكلام بما قبله واعترض بانا لا نسلم انه يلزم على قول ابن زكري ان كل
مؤمن عارف ان ما قرره سبحانه من ادلة العقائد في الكتاب تقرير لما
هو معلوم بل هو تقرير لما يسهل علمه لا لما هو معلوم بالفعل فتامل
وهذا اي ما ذكر من التاديبين وايضه قليس الخبر اي خبر ابن
زكري بان كل مؤمن عارف وقوله كالعيان بكسر العين اي كالمشاهدة
لاننا

لاننا نشاهد بعض المؤمنين على خلاف ما اخبر عنهم ابن زكري ولا شك
ان الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية وح فاخباره باطل لكن
قد يقال مقتضى هذا الحكم على كلام ابن زكري بالبطلان لا بالاضعفية
تامل ممن لم ياخذ اي ممن لم يحصل في هذا العلم وهو علم الكلام
في غيره من العلوم اي كالنحو والبيان قوله لا يحسنون العقائد تقليدا
اي لكونهم يعتقدون اعتقادات فاسدة اي وح فكيف تقول
يا ابن زكري كل مؤمن عارف بل وشاهدنا كذلك اي من لا يحسن العقائد
تقليدا الخ اما العامة الخ اي ما ذكرناه حال من خالط العلماء
وهو قليل اما العامة الخ مجالس العلما اي علما الشريعة واهل
الخير هم العلما فهو مرادف بحسب المراد ويحتمل ان المراد باهل الخير الاوليا
الملازمون للعبادة ويبعده ان شان اهل الصلاح انهم لا يعلمون العقائد
فالاولى الاحتمال الاول اعتقاد التجسيم اي يعتقد ان المولى جسم
وفي الجهة العليا او ان الطبيعة تؤثر او ان الله يحكم لغرض ولعلة
فمن قال انه جسم كالاجسام فكافر قطعا ومن قال لا كالاجسام فهو
مبتدع على الاصح ومن قال بالجهة فالحق انه ليس بكافر ان اراد جهة
العلو فان اراد جهة السفل فهو كافر ومن قال بتاثير الطبائع فكافر
والحاصل ان العقائد الفاسدة توجد في اهل العلم وغيرهم لكن العوام
اكثر والجهة اي العليا لانه هو الذي شانه ان يعتقد وكثير
من اهل البادية اي وكذا من اهل القرى ممن يحفظ لفظ القرآن
اي ولا يعرف معناه مثل ذلك اي انكار البعث ولم اصل
في رياسة العلم اي انه كان مشهورا بالعلم وهو الحاج العقباني من
تلمسان ولما مرض المص جا اليه ابن زكري والعقباني لعيادته فاذن
لابن زكري في الدخول عليه دون العقباني فلذا قال نعوذ بالله منه

اي فلا نجتمع به   وعقيدته اي معتقده وهو تفسير على ماقبله
ومن عقيدته نفي المعاد البدني وانما المعاد الارواح واخلى منهم
الارض تفسير لماقبله وليس المراد ابعدهم مع وجودهم قال وجادلته
اي نازعته في ذلك مرارا فاتيت له بالادلة وهو يأتيني بالشبه
فطبع على قلبه اي ختم على قلبه بحيث لم يصل الى قلبه ماذكرته له
من الادلة كمانع الحجاب   واظن ان المصيبة اي العقيدة التي
يعتقدها   وهذا اي مطالعة بعض كتب الفلاسفة الخ شان
المتشدقين اي الذين يعلون شدقهم اي فمهم بالكلام   وزادوا
الخ اي انهم وافقوا العامة في عدم حسن العقائد وزادوا الخ
والتكبر على الانصاف اي على اهل الانصاف للحق   ومن ثم اي ومن
اجل ذلك التكبر وقوله حرموا اي النظر في الايات الدالة على وجوده
تع وعلى بقية صفاته   ساصرف الخ اي الذين يتكبرون اصرفهم
عن النظر في اياتي الدالة علي فيموتون كفارا غير عارفين بي والذين
لايتكبرون اوجههم الى النظر في الايات فيعرفوني حق المعرفة فيموتون
على احسن حالة   وهذا دليل لقوله حرموا   اللهم ادخلنا اي الجنة في زمرة
اي جماعة المفلحين اي الفائزين في الدنيا بمعرفة الحق حق المعرفة وفي
الاخرة بدخول الجنة والنظر للمولى   من غير ان يعرف معناهما اي من
غير ان يقوم بقلبه معناهما وليس المراد انه قام بقلبه معناهما وعجز عن
النطق ببيان المعنى اذ هذا لاكلام فيه ثم ان نفي معرفة المعنى بجامع
ادراك المعنى الذي لم يصاحب دليلا لان المعرفة لاتكون الا مع الدليل
فلذا عطف عليه قوله ولا ان يميز الخ والحاصل ان نفي المعرفة في قوله
لايعرف معناهما يصدق بما اذا جزم بالمدلول تقليدا فاتى بقوله
ولا ان يميز الرسول من المرسل ليفيد انه ليس عنده ادراك للمعنى اصلا

من

من غير ان يعرف   اي من غير ان يصدق بمعناهما الذي ثبوت الالوهية
لله تع والرسالة لسيدنا محمد فمرادنا بالمعرفة المنفية المعرفة التصديقية
وقوله ولا ان يميز اي ولا ان يتصور الفرق بين الخ ثم بعد ذلك اي
فمن بعد بهذه المثابة لايقال له مقلد فالتعبير بقوله وبعض المقلدين
الخ لايحسن وح فكان الاولى ان يقول وبعض من يطلق عليه اسم الايمان
او يقول وبعض العامة ينطق الخ تامل   ببجاية بكسر البا وفتح
اليا بلا همزة   لايضرب له في الاسلام بنصيب اي بحظ من الارث
والصلاة عليه وهكذا   والعاقل من انصف من نفسه الخ بهذا
تعريضا بابن زكري   لمخالطة العلم اي بالاشتغال به ومخالطة اهله
بالاخذ عنهم   لما كنا نحن الخ اي بل كنا نعتقد ان الدليل بقادر
مثلا اوانه جسم كالاجسام الخ   ولكنا في اودية الوادي هو المحل
المنخفض التي هو بمظنة الهلاك وقوله من اعتقادات الخ بيان للاودية
وقوله نهيم اي نسير ولاندري اين نتوجه بل بمظنة الهلاك   فياعجبا
الخ اتى بهذا تعريضا بابن زكري يشير به الى ان حاله قبل القراءة كان صنائعيا
لايعرف شيئا ثم انعم الله عليه بالعلم فقصد الشيخ التعجب من حيث جهل
حال نفسه من انه كان عاميا لم يعرف شيئا ثم انعم الله عليه بالعلم والحاصل
ان ابن زكرى عاقل وقد جهل الضروريات التي من جملتها احوال نفسه
ولاشك ان من كان كذلك يتعجب منه   يجهل الضروريات اي مثل
توقف المعرفة على النظر وقوله حتى انه لم يشعر بحال نفسه اي في كونه كان
عاميا صنائعيا قبل مخالطته للعلم ثم انعم الله عليه بالعلم والحال ان علم
الشخص بحال نفسه من جملة الضروريات   ومن اعرض عن النظر
اي ولم يشعر بحال من اعرض عن النظر اجمالا وتفصيلا   ليرتقوا عن معرفتها
اي من ادراكها تقليدا لان المعرفة لاتجامع التقليد ولو عبر بالادراك

كان اظهر وقد يقال يمكن الفهم انما اقتصروا على سرد العقائد مشيا
منهم على القول بان التقليد كاف لا للارتقا المذكور فهذا الوجه
الذي هو سرد العقائد يمكن ان يستدل به من يرى ان التقليد كاف
وان كان للمص ايضا ان يستدل به في هذا المقام لكن الاستدلال
به لمن يقول بكفاية التقليد اظهر ومن قصر عقله عن النظر
اي عن الدليل اجمالا او تفصيلا وهذا يقتضي ان من المكلفين من ليس اهلا
للنظر وهو مخالف لما مر له من ان كل مكلف اهل للنظر وهما قولان
وما ذاك اي وما سبب ذلك الاقتصار على العقائد مجردة الا انهم
الخ من مرتبة يخشى عليهم فيها في الفهم اذا كانوا لا يحسنون العقائد
فهم كفار وح فلا يحسن التعبير بقوله يخشى فكان الاولى ان يقول الخ
ينقلوهم من مرتبة مجمع فيها على الكفر الى مرتبة مختلف فيها فتامل
ولعلها تكون سلما الى المعرفة فيه ان هذا الكلام يدل على ان هؤلا الجماعة
المؤلفين للتاليف المذكورة يقولون بالاكتفا بالتقليد وهذا يعكر
على مذهب المص من ان التقليد غير كاف فتامل وبالجملة فاهل
النظر الخ اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي بالاجمال من فيهم قوة النظر
كالمعتزلة والفلاسفة وبقية الفرق كلهم نظروا ولم يصلوا كلهم الى
الحق اي النسبة المطابقة للواقع بل منهم من لم يصل كالفلاسفة
وانما وصل القليل وهم فرقة اهل السنة الاشعرية والماتريدية وانما
وصل الخ لما كان قوله لم يصلوا كلهم يصدق بوصول النصف اتى
بقوله وانما الخ دفعا لذلك فكيف بمن لم ينظر اي فعدم وصوله
للحق اولى وما ذاك اي وما سبب عدم وصولهم الى الحق الا انما
علم الخ وقوله ان احكام الوهم تزاحم الخ الاولى ان يقول ان احكام
الوهم الناشئة عن العوائد والمالوفات تزاحم احكام العقل الناشئة
عن



عن النظر الصحيح لان المزاحم لاحكام الوهم انما هو احكام العقل لا النظر
وتوضيح ذلك ان العادة جارية مثلا بان المرئي لا يكون الا في جهة
وح فيحكم الوهم بان المولى لا يرى والا لكان في جهة فالوهم حاكم بعدم
روية المولى مستندا في ذلك الحكم لما جرت به العادة من ان المرئي
لا يكون الا في جهة والعقل حاكم برؤيته مستندا في ذلك الحكم للنظر الصحيح
وهو ان المولى موجود وكل موجود يصح ان يرى ومن جملة احكام الوهم
ان كل ذات قائمة بنفسها في فراغ والعقل لا يحكم بذلك فقد زاحمت
احكام الوهم احكام العقل ورسوخ العوائد اي ورسوخ الامور المعتادة
في الاذهان و الامور المعتادة ككون المرئي لا يكون الا في جهة وقوله والمالوفات
عطف مرادف فهي نفس العوائد في هذا العلم اي في مسائل هذا
العلم لا ينفك الحق عنها اي لا يتعين وينفصل الحق عن تلك
المزاحمة الا بعسر لما ادرك الخلق شيئا من معرفة الاولى من صفات
اذ المعرفة هي الادراك وقوله من لا تكيفه العقول اي من لا تصفه العقول
بالكيفيات الغير اللائقة وهذا لا ينافي انها تصفه بالصفات
اللائقة كصفات المعاني وقوله ولا تحده الاوهام اي لا تحده نهاية
اي لا تدرك الاوهام له حدا ونهاية ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير قدم نفي المثل ثم اثبت له الصفات لما جرت به العادة ان
التخلية تقدم على التحلية بالحاء ولولا فضل الله الخ هذا دليل لقوله
ولولا التوفيق الالهي الخ وقوله ما زكي اي ما طهر احد منكم بالمعرفة
فان قلت الخ هذا السؤال تقوية لابن زكري ورد لانكار المص
عليه قد نقل عن القاضي الخ المراد به القاضي ابو بكر الباقلاني
انه قال لا يوجد مؤمن الا وهو عارف بالله اي ولا شك ان هذا
القول هو عين ما نقل عن ابن زكري فيكون ما قاله ابن زكري حقا فكيف

بدعي المص بطلانه   الالان احوالهم اي المؤمنين وقوله مختلفة في
ذلك اي فيما ذكر من المعرفة   فمنهم قوي القريحة اي قوي العقل
واعلم ان القريحة في الاصل اسم لاول ما يستنبط من ماء البئر ثم استعيرت
لاول ما يستنبط من العلم بجامع ان كلا اول لما هو سبب في الحياة ثم
اطلقت على محل العلم وهو العقل من باب تسمية المحل باسم الحال
على طريق المجاز المرسل فهو مجاز مبني على مجاز مبني على حقيقة   على
ما في قلبه على بمعنى عن والمراد بما في قلبه العقائد اي فمنهم من عقله
قوي له قدرة على ان يعبر عن العقائد التي في قلبه ويبرهن عليها اي
يقيم عليها البرهان وذكر الضمير في عليه مراعاة للفظ ما التي صدقها
العقائد   ومنهم من عرف الله يقينا اي قام بقلبه ثبوت
القدرة لله والوحدانية وبقية العقائد وقام بقلبه الادلة الدالة
عليها   ولا قدرة له ان يعبر على ما في قلبه اي عن العقائد والادلة
التي في قلبه فعلى بمعنى عن لان عبر انما يتعدى بعن لا بعلى   معروف
بضرورة العقل اي معروف بالعقل معرفة ضرورية لا تتوقف على دليل
وانه غرز اي اثبت معرفة وجوده اراد وجود ذاته ووجود
صفاته وقوله في خلقه اي مخلوقاته   وما اقيم الخ جواب عما يقال اذا
كان المولى قد غرز معرفة وجود ذاته ومعرفة وجود صفاته في مخلوقاته
فلا حاجة اذن للادلة التي ذكرها في القرآن والتي جاءت بها السنة
استدلال على انواع الضرورة مراده بالانواع الجزئيات ومراده
بالضرورة الضروري اي انما هو استدلال على جزئيات الضروري فثبوت
الوجود لله جزئي من جزئيات الضروري وكذا ثبوت القدرة والارادة
لا ان الاستدلال لتحصيل اصل المعرفة هذا كلامه وفيه انه ح يكون
الاستدلال عبثا اذ الضروريات لا تحتاج لادلة فالاولى ان يقال
انها

انها الزيادة التقوية فتامل   وظاهر هذا عين ما انكرت اي
من كلام ابن زكري وح فالانكار لم يتم بل ذلك القول الذي قاله
ابن زكري حق لموافقة القاضي ابي بكر بن الطيب له وموافقة الطائفة
الذين من اهل العلم له ايضا   قلت ليس هذا اي ما قاله ابن الطيب
والطائفة الذين من اهل العلم عين ما قاله ابن زكري الذي انكرته بل
القول الذي انكرته غير هذا   فهو جار على اصل اي على قاعدة
وقوله من ان الخ بيان لاصل   حقيقة الايمان الاضافة بيانية اي
حقيقة هي الايمان وهي التصديق القلبي التابع للمعرفة   وانما تحصل
اي تلك الحقيقة مع المعرفة وح فهذه المصاحبة معلومة من نفس الحقيقة
فالاولى حذفها الا ان يرتكب التجريد بان يراد بالحقيقة في قوله الا ان
تحصل اي تلك الحقيقة مجرد التصديق فتامل   ولهذا كانت حقيقة
الايمان هو التصديق التابع للمعرفة هذا ظاهر على القول بعدم كفاية التقليد
واما على القول بكفايته فيقال هذا تعريف للايمان الكامل واما اصل
الايمان فهو التصديق التابع للجزم   من التصديق التابع للاعتقاد
التقليدي او التابع للظن او الشك او الوهم اي فليس ذلك بايمان
والاحسن تقديم الوهم ثم الشك ثم الظن على سبيل الترقي والانفع احترز
عن الظن كان غيره من الشك والوهم محترزا عنهما بالاولى لضعفهما عنه
وبعد هذا فيقال ان التصديق عبارة عن الاذعان وهو قبول النفس في
نفسه قلت ولا يعقل تبعية ذلك للشك ولا للظن ولا الوهم وح
فالاولى حذف قوله او التابع للظن والشك والوهم فتامل   فمعنى
الخ حاصله ان ابن زكري فهم ان معنى قول القاضي لا يوجد مؤمن الا
وهو عارف لا يوجد شخص نحكم عليه بالايمان نظرا لظاهر حاله من
نطقه بالشهادتين الا وهو عارف   وقال المص ليس هذا معنى قول

القاضي وانما معناه لا يوجد مؤمن بحسب اخبار الله اي في حكم الله
اي بحسب حكم الله اي بحسب اخبار الله عنه بانه مؤمن لان اخبار
الله عن احد بانه مؤمن لا يكون الا مطابقا للواقع اي مطابقا لما في
علم الله او اللوح المحفوظ واشار الش بقوله اي في حكم الله الى انه
ليس المراد بالشرع الاحكام الشرعية المنظور فيها الظاهر وهي النسب
وان كان هو المتوهم لا في حكمنا اي لا بحسب حكمنا واخبارنا نحن
المبني على الظاهر لا على ما في الامر فاخبارنا عن احد بانه مؤمن قد
لا يكون مطابقا للواقع لاحتمال ان يكون كافرا بخلاف اخبار الله فانه
لا يكون الا مطابقا فقوله المبني على الظاهر وهو كاشف الا وهو عارف
اي جازم بالعقائد جزما ناشئا عن الادلة اي فمن ليس الخ هذا لازم
لقولنا لا يوجد مؤمن عند الله الا وهو عارف ونحوه كالظان والشاك والمتوهم
والاولى اسقاط ذلك لما تقدم انه لا كلام لنا في واحد منهم لان كلا منهم
كافر اتفاقا والنزاع انما هو في المقلد مثلا اراد به الشاك والظان والمتوهم
علي من يتوهم اي على من يقع في ذهنه ذلك ولو على سبيل الجزم وليس المراد
بالتوهم الطرف المرجوح في صدق حقيقة الايمان اراد بالصدق الانطباق
على طريق التسمح والا فالصدق هو الحمل والحقيقة لا تحمل انما الذي يحمل هو
المشتق من الايمان بقصر المؤمن على العارف اي قصر افراد من قصر
الصفة وهو المؤمن على الموصوف وهو العارف فهو في قوة الخ
الضمير راجع لقول القاضي الى الطيب لا يوجد مؤمن الا وهو عارف
صادقة اي سلم صدقها لانها لا تحتاج لدليل ينتج من الاول اي
من الشكل الاول ثم ان هذه النتيجة الحاصلة انما هي من ضم المقدمة
المسلمة الصدق الى القضية الحاصلة من عكس النقيض المخالف وترك
ذكر النتيجة الحاصلة من ضم تلك المقدمة المسلمة الصدق للقضية الحاصلة
من



من عكس نقيض الموافق لان معنى النتيجتين واحد لان النتيجة ح كل
مقلد ليس بمؤمن وهي عين قولنا لا شيء من المقلد بمؤمن وانما التفت الش
في النتيجة لعكس النقيض المخالف لانه المتفق عليه بخلاف الموافق فانه مختلف
فيه واحرى اي واولى في كونه ليس مؤمنا من كانت الخ كالشاك
والظان والمتوهم ولا داعي الى ذلك لانه لا نزاع فيه واما قول القاضي
الخ لما فرغ من بيان معنى قول القاضي لا يوجد مؤمن الا وهو عارف شرع
يوجه قول القاضي الان احوالهم مختلفة فمنهم الخ فقال ان هذا
القول وهو ان المعرفة موجودة قدر على التعبير ام لا بين اي واضح ووجه
الش وجود المعرفة مع عدم القدرة على التعبير لانه قد يتوهم خلافه لان
المعرفة محلها القلب اي لانها عقلية والعقل قائم بالقلب عقلي
ايضا اي كما انها عقلية واعترض بانه لم يصرح في كلامه اولا ان المعرفة
عقلية فكيف يقول ايضا واجيب بانه لما قال اولا محلها القلب
علم انها عقلية لان العقل قائم بالقلب فلذا صح له ان يقول بعد ذلك
ايضا تامل والنطق باللسان لا اثر له فيهما اي في المعرفة والنظر ح
فلا يتوقف كل من النظر والمعرفة عليه وقوله فلهذا اي فلاجل كونهما لا يتوقفان
عليه لم يجعل شرطا فيهما فقول الش لم يكن شرطا فيهما الاولى ان يقول
فيهما بل المقصود حصول العقائد اي جزم القلب بالعقائد
حالة كون ذلك الجزم ملتبسا بادلتها المنتجة لها عقلا وهذا اي ما ذكر
من كون الادلة منتجة لها عقلا مبني على ان لزوم النتيجة للدليل عقلي
قدر ان يعبر عن ذلك اي مما ذكر من العقائد بادلتها وقوله من
حصلت له اي المعرفة والمناسب ان يقول من حصلا له اي المعرفة والنظر
ولا ريب اي ولا شك في حصول حقيقة الايمان لمثل هذا
الاولى حذف مثل اي ولا شك في حصول حقيقة الايمان لهذا الشخص

الذي حصلت له معرفة العقائد بادلتها لكن قد يقال ان الايمان عندنا
التصديق والاذعان الذي هو حديث النفس التابع للمعرفة ولا يلزم من
المعرفة حديث النفس الا ترى الكفار الموحدين في زمن النبي عليه الصلاة
والسلام وح يتم قوله فلا ريب الخ تامل وليس نزاعنا فيه اي
فيمن حصلت له المعرفة بالادلة اي ليس فيه الخلاف بحيث يقول له
البعض انه ليس بمؤمن بل يتفق على ايمانه وانما نزاعنا في ان المعرفة
الخ الاولى ان يقول وانما نزاعنا في ان قول القاضي هل يدل على ان كل من
يطلق عليه اسم الايمان عارف او لا فابن زكري يقول بالدلالة وانا
اقول بعدمها لان معنى قول القاضي لا يوجد مؤمن الا وهو عارف
لا يوجد شخص مؤمن بحسب حكم الله واخباره الا وهو عارف وليس معناه
كل من يطلق عليه مؤمن نظر الظاهر حاله فهو عارف كما فهم ابن زكري
لان كل عاقل الخ وانما كان الاولى لك ان يقول ذلك لانه ليس النزاع
في كون القاضي قال ذلك ام لا وانما النزاع في كون كلام القاضي يدل
على ان المعرفة حاصلة لكل من يطلق عليه الايمان او لا يدل فتامل
بنا على الظاهر مرتبط بقوله يطلق عليه اي نظرا حاله وعلى القطع
خبر مقدم وان هذا مبتدا مؤخر والتقدير وكون هذا اي حصول المعرفة
لكل من يطلق عليه اسم الايمان نظر الظاهر حاله مما لا يقوله القاضي
ولا غيره حاصل على القطع خلافا لابن زكري القائل بان القاضي
يقول بحصول المعرفة له بل كل عاقل يجوز الخ كل عاقل يجوز الخ
كل عاقل مبتدا ويجوز بالتشديد والجملة خبر اي واذا كان كل عاقل
يجوز ذلك فلا يصح قطعا ان القاضي يقول ان المعرفة حاصلة لكل
من صدق عليه انه مؤمن في الظاهر واتقن براهينه اي في نفس الامر
ولا المعرفة عطف مغاير او حفظ تلك الادلة تقليدا

عطف

عطف على قوله في قلبه اي لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات ولاحتمال
ان يكون حفظ تلك الادلة تقليدا ولم يتحققها لكن قد يقال انه لا يتقن
البراهين الا اذا تحققها ورد الشبه الواردة عليها وح فلا يعقل قوله
لاحتمال الخ تامل الا ان قرائن الاحوال الاضافة للبيان وال في
الاحوال جنسية فتبطل معنى الجمعية اي الا ان القرائن التي هي حال تغلب
الخ وقوله تغلب الظن اي ظننا وقوله باحد الامرين المراد بهما المعرفة في
نفس الامر وعدمها فيه والمراد باحدهما التي تغلب قرائن الاحوال ظننا
عليه المعرفة في نفس الامر وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة
وهذا راجع لقوله وعلى القطع الخ لما كان مرجعه الى المعرفة من رجوع
المشروط الى الشرط لان الايمان وهو الاذعان شرطه المعرفة والمعرفة من
السرائر فيه ان الايمان كذلك من السرائر فلا وجه لتخصيص المعرفة
متوليها اي مطلع عليها وحده وقوله فلا تعرف الفاء زائدة في جواب
لما وهذا اي لاجل كون المعرفة من السرائر وكذلك الايمان
عن اعطائه اي من المال مالك عن فلان اي تعرض عن فلان حيث
لم تعطه من المال اني لاراه الخ بفتح همزة اراه بمعنى اني لاعلمه
مؤمنا واما بضمها فمعناه اظنه وهو غير مناسب في هذا المقام
او مسلما اي بل تراه مسلما اي منقادا في الظاهر ولم تره مؤمنا اي
منقادا في الباطن اذ لا اطلاع لك على ما في الباطن وانما تطلع على
الامر الظاهر خرجه البخاري اي ذكره مخرجا ومسندا هذا
كله اي من قوله وعلى القطع الى هنا في حق الغير المظهر للايمان اي في
حق الغير المظهر للايمان اي في حق غيرك المظهر للناس بانقياده
الظاهري انه مؤمن باطنا والحاصل ان من اخبر الله عنه بانه مؤمن
فهذا يقطع بايمانه وانه عارف اي جازم بالعقائد بادلتها

واما من اظهر للناس الانقياد وانه مؤمن باطنا فلا نقطع بايمانه وانما
نطلق عليه انه مؤمن بقلبه ظننا ايمانه الحاصلة من قرينة حاله واما
الانسان في نفسه اي باعتبار نفسه وذاته وقوله فهو عارف بحال نفسه
اي هل عنده معرفة او لا ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه المراد
بالجهلة الذين لا معرفة عندهم اي ومن الذين لا معرفة عندهم من لم
يعرف بحال نفسه من الجهل القائم به فيدعي العلم ولم يعرف بالجهل
القائم به اي ومنهم ايضا من يعرف حال نفسه من انه جاهل لا يعرف
شيئا وهذا هو المنصف فهو في درجة الخ مقدم من تاخير
والاصل ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه ويتوهم انه في درجة المعرفة
فهو في درجة التقليد المختلف فيها وهذا الخ مرتبط بمحذوف
والاصل ويتوهم انه في درجة المعرفة وليس كذلك وهذا الخ اي والحال
كون من ذكر ليس عارفا قال الخ ولم يدر كيف عرف اي ولم يدر
جواب كيف عرف وجوابه هو التصريح بالدليل لانه اذا قيل له كيف
عرفت ان الله قادر مثلا او موجود قال بهذه المصنوعات فاذا لم
يعرف الجواب كان غير عارف ومنهم اي ومن الجهلة من لم يتقن
العقائد ولو بدرجة التقليد اي بان يكون عنده شك فيها او ظن او
وهم او جهل من ان مراده بالمؤمن هذا بيان لما حمل عليه قول القاضي
وفي شرعه فيه ان الشرع ما نظر فيه للظاهر من الاحكام ومن نطلق
عليه انه مؤمن نظرا لظاهر حاله مؤمن في الشرع لان الشرع منظور فيه
للظاهر وهذا ليس بمناسب لما قاله سابقا ولاحقا والمناسب ان
يقول وفي الحقيقة فلعله اطلق الشرع على الحقيقة وهي ما نظر فيها
للباطن فصرح الخ خبر عن قوله وهذا الخ والمعالم كتاب لفخر
الدين الرازي لمن يحكم عليه بالايمان اي من بالمشتق من الايمان بحيث
يقال



١٠٨

يقال له مؤمن اي عند الله وكذا يقال في قوله لمن لم يحكم عليه بالكفر
اي بالمشتق من الكفر بحيث يقال له كافر اي عند الله ان حقيقة
الايمان الاضافة للبيان اي حقيقة هي الايمان الشرعي التي هي التصديق
التابع للمعرفة وقوله ترجع الى المعرفة والتصديق اي من رجوع الكل الى
اجزائه بناء على القول القائل ان الايمان هو التصديق اي الاذعان
والمعرفة وقيل انه حديث النفس اعني التصديق القلبي بشرط تبعيته
للمعرفة وقيل انه نفس المعرفة بشرط ان يتبعها حديث النفس فهي اقوال
ثلاثة قال اي ابن التلمساني يرجع الى الجهل لما كان الكفر يقابل
الايمان وقد جعل الايمان مركبا من المعرفة والتصديق فيكون الكفر
جزئياته الجهل بالعقائد التي شرط في الايمان علمها وهذا يقابل الجزء
الاول من الايمان وكذا التكذيب بالعقائد وهذا مقابل الجزء الثاني
من الايمان فقوله يرجع الى الجهل بما شرط الخ اي الجهل بعقائد شرط
العلم بها في حقيقة الاسلام ورجوع الكفر لما ذكر من رجوع الكلي
الى جزئياته وانما كان الكفر يرجع الى ذلك لان انتفاء الشرط يقتضي
انتفاء المشروط فاذا انتفى شرط الايمان انتفى الايمان واذا انتفى
الايمان ثبت الكفر لما بينهما من تقابل العدم والملكة على التحقيق
او لان المحل القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده بما شرط الخ اراد
بالشرط ما يتوقف عليه حقيقة الايمان فلا ينافي ما تقدم ان المعرفة
جزء من الايمان اجماعا راجع لقوله شرط ولعله يرجع فاذا انتفى
من الشخص العلم بذلك كان ذلك الشخص كافرا اجماعا هذا كلامه
وفيه نظر اذ الحق ان المقلد مؤمن حتى عند الله فاين الاجماع تامل
او التكذيب به اي بالعقائد المشروطة في حقيقة الايمان وهو
عطف على الجهل اي ان الكفر يحصل بالجهل بالعقائد ويحصل

ٮصوره ولقوله

بالتكذيب بها بان يكذب بثبوت الوحدانية اوغيرها من العقائد
وكذلك الاعراض عن النظر في التوحيد اي في مسائل التوحيد
كلها وليس مراده بالتوحيد خصوص اعتقاد ان الله واحد
لما يلزمه من الجهل اي العقائد التي شرط العلم بها حقيقة الايمان
لايقال ان لازم المذهب ليس بمذهب فلا يكفر الشخص باللازم
لاعتقاده اولقوله وح فكيف يحكم علي هذا المؤمن بالكفر وحاصل
الجواب ان محل عدم الكفر باللازم مالم يكن بينا والا كان كفرا كما هنا
ثم بعد هذا كله ان الاعراض عن النظر و الجهل متلازمان ولم يات
الكفر للمعرض الا من الجهل وح فذكر الجهل يغني عن ذكر الاعراض فالاولي
للمص حذف قوله وكذلك الاعراض الخ تامل وكذلك الشك
والظن واولى الوهم اي بالعقائد وقوله فانهما يستلزمان انتفا المعرفة
الخ فيه انه متى انتفت المعرفة ثبت الجهل و الجهل صادق بالشك والظن
والوهم وح فالاولى حذف قوله وكذلك الشك والظن لان لاغناء
ذكر الجهل عنهما فتامل كذلك اي كفر لما يلزمه من انتفا
المعرفة فقد حذف العلة من هنا للعلم بها من ذكرها فيما قبله
وقد يقال ان المعرض عن النظر اذا جزم بالعقائد كان عين المقلد
وح فلاحاجة لذكر المقلد بعد قوله وكذلك الاعراض لان المقلد فرد
من افراد المعرض لصدقه به وبخالي الذهن فانظر عزوه اي عزو الكلام الي
ينبيك اي اذا تاملت فيه ينبيك لايمنعان
وجودهما اي فكيف تقول يا ابن زكري لا يوجد مؤمن الا هو عارف
فان ارادوا ان النظر في معرفة الخ في بمعنى اللام اي فان ارادوا
ان النظر اي الدليل الموصل لمعرفة الخ وانما قلنا ذلك لان النظر ليس
في المعرفة بل موصل اليها وقوله ينتهي الي الضرورة اي الي برهان مقدماته
ضرورية

ضرورية والا لزم التسلسل اي والا بان كانت البراهين التي
مقدماتها نظرية لا تنتهي الي ادلة مقدماتها ضرورية بل الي براهين
مقدماتها نظرية لزم التسلسل اذا كان يستدل على كل مقدمة نظرية
بدليل مقدماته نظرية وهكذا اي اويلزم الدور اذا رجع الامر الي المقدمات
النظرية التي تركب منها الاول ولم تنتج القطع اي الجزم بالعقائد
والاولى ان يقول فلم تنتج بالفا تفريعا على قوله والا لزم الخ ثم ان عدم انتاجه
للجزم يصدق بانتاجه للظن بالعقائد وليس مرادا تامل وان ارادوا
انه معروف بضرورة العقل اي بالعقل على طريق الضرورة وقوله بدا اي
ابتدا من غير توقف على شيء تفسير للضرورة ولو قال الشارح وان ارادوا
بقولهم انه معروف بضرورة العقل انه معروف بالعقل ابتدا بحيث
لا تتوقف الخ كان اوضح واعلم ان الشارح قد تردد في فهم كلام الطائفة
المذكورة و يتعين ان المراد منه الاحتمال الثاني لا الاول لان قولهم وما
اقيم من الادلة الخ يفيد بقية وقد اختلف الخ اي لانه قد اختلف
الخ فهو من عطف العلة على المعلول فان قلت اذا كانت تلك المقالة
ظاهرة البطلان ولاخفا فيها فلا تحتاج لدليل وحاصل الجواب ان ما
ذكر تنبيه لا دليل والامور الظاهرة قد ينبه عليها ازالة لما في بعض
الاذهان من الخفا تامل بعد تحقيق الاستدلال على حدوث العالم برهانه
اي بعد تحقيقنا الاستدلال فهو من اضافة المصدر لمفعوله اعلم ان طريق
الاستدلال على حدوث العالم ان تقول العالم اجرام واعراض والاعراض
متغيرة من عدم الي وجود ومن وجود الي عدم وكل ما كان متغيرا فهو حادث
ينتج الاعراض حادثة ثم تقول والاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل
ما كان ملازما للحادث فهو حادث ينتج الاجرام حادثة فقد ظهر لك
من هذا ان العالم انما تم الاستدلال على حدوثه ببرهانين البرهان

وح فكان الواجب ان يقول الشـ ببرهانيه تثنية برهاني الالان يقال
الاضافة في برهان للجنس المتحقق في متعدد وضمير برهانه للحدوث
هل دلالته اي هل دلالة ذلك العالم من حيث محدث وقوله بعد الاولي
حذفه اذ لاحاجة له مع تحقيق الاستدلال الخ ضرورية اي لايحتاج
معها الي ضميمة شيئ اخر بل متي ثبت عند العقل حدوث العالم بالدليل
انتقل الذهن لوجود محدثه وصدّق به ام نظرية يحتاج معها الي
ضميمة شيئ اخر اي وهو الامكان بان يضم الي الحدوث ويقال العالم
حادث ممكن وكل من كان كذلك فله محدث ينتج العالم له محدث
وليس المراد بالشيئ الاخر الذي ينضم الي الحدوث ملاحظة الصغري
والكبري كما قيل واليه ذهب امام الحرمين الخ الحق عدم الاحتياج
كما قال الفخر علي ماياتي والحاصل انه اختلف في دلالة العالم علي
محدثه هل من جهة حدوثه وعليه فلا يحتاج الي الضميمة اومن جهة امكانه
اومنهما معا اومن جهة الحدوث بشرط الامكان او العكس والحق أن
كلها طرق موصلة وقرر بعض الاشياخ ان معني قوله يحتاج الي ضميمة شيئ
آخر اي برهان وذلك لان حدوث العالم انما ينتج ان له محدثا وكونه
موجودا اولا فشيئ آخر فيحتاج في اثبات الوجود الي برهان آخر بان يقال
محدث العالم متصف بصفات المعاني والمعنوية وكل من كان متصفا
بها فهو موجود ينتج محدث العالم موجود او يقال لو لم يكن محدث العالم
موجودا لما اتصف بصفات المعاني ولا المعنوية لكن التالي وهو
عدم الاتصاف بها باطل فكذا المقدم وهو لم يكن موجودا فثبت نقيضه
وهو انه موجود بحسب الظاهر دلالته اي علي وجود محدثه وانما اتي
بذلك لاجل القول الثاني القائل بالاحتياج الي ضميمة شيئ آخر واما
العلم بحدوث العالم وحده فلا يكفي في الدلالة علي وجود المحدث

فاذا كان الخ اي فاذا كان هذا الخلاف موجودا في اظهر العقائد وهو
وجود الباري المقتضي انه غير ضروري فكيف بالاغمض منها وهو باقي العقائد
اي كيف تكون ضرورية اي لاتكون كذلك في اظهر العقائد
متعلق بمحذوف خبر كان اي موجودا في اظهر العقائد وقوله وهو اي اظهر
العقائد وقوله علم وجوده الاولي حذف علم الان يجعل من اضافة
الصفة للموصوف اي وجوده المعلوم الذي اتفقت الخ توضيح
لقوله اظهر العقائد الا من لايعتد به اشار بهذا الي ماعليه الدهرية
من نفيهم وجود الصانع ووجه ذلك عندهم ان العالم اجزاؤه عندهم
قديمة ونظم العالم وتركبه منها عارض علي وجه الاتفاق فلا وجود للصانع
ولئن سالتهم الخ اتي بالاية استشهادا لقوله اتفقت عليه جميع
العقلا فكيف باغمض منه اعني باقي الصفات ثم ان قضية ان
الوجود فيه غموض وهو مخالف لما سبق من انه اظهر العقائد وقد يجاب بان
المراد باغمض منه انه لو كان فيه غموض او ان المراد باغمض الغامض
ولئن سلمت الضرورة في هذه العقيدة اعني وجود المولي وقوله تسليما جدليا
اي تسليما لاجل الالزام فمن اين تلزم الضرورة اي العلم الضروري وقوله
في سائر اي باقي وقد علم اي والحال انه قد علم تشتت انظار العقلا في
تلك العقائد اي في شانها فبعضهم اداه نظره الي انه قادر بذاته وبعضهم
اداه نظره الي انه قادر بقدرة زائدة علي ذاته الا الاقل اعني اهل السنة
والحق في المسالة اي في مسالة هل كل مؤمن اي من يطلق عليه لفظ مؤمن عارف
اولا ويحتمل ان المراد بالمسئلة مسالة التقليد هل هو كاف اولا كان اوضح
كان زائدة واوضح بمعني واضح من ان يفتقر من بمعني عن وفي الكلام حذف
اي والحق في المسئلة واضح وضوحا غنيا عن ان يفتقر معه الي مثل هذا
الطول المصاحب لها وقوله لكن قد يضطر الي بيان الواضح بسبب خفائه

اي على بعض الناس لجمود القرائح تعريض بالخصم المنازع في تلك
المسالة اعني ابن زكري ان يرينا الحق اي في نفس الامر وقوله حقا اي ظاهرا
وان يرينا الباطل اي في نفس الامر وقوله باطلا اي ظاهرا المقدمة
الاولى في حد الخ اعلم ان مقدمة العلم عبارة عن الحد والموضوع والغاية
واما مقدمة الكتاب فهي الفاظ يتوقف الشروع في الكتاب عليها
اذا علمت ذلك فهذه المقدمة الاولى مقدمة علم من حيث احتوائها
على حد هذا العلم وموضوعه وترك المصنف بيان غايته وهو تصحيح الايمان
ومقدمة كتاب من حيث احتوائها على الفاظ يتوقف الشروع في ذلك
الكتاب عليها ثم ان قول المص ينبغي الخ اي على جهة الاستحسان لا على
جهة الوجوب لانا نجد كثيرا من المحققين لا يقدم الكلام في كتابه على
الموضوع والحد والغاية اتكالا على ما هو معلوم في حد علم الكلام الاضافة
للبيان لانه من اضافة العام للخاص لا بيانية لان شرطها ان يكون بين
المضافين عموم وخصوص وجهي وبيان موضوعه اي موضوعية موضوعه
والمراد ببيان موضوعية الموضوع التصديق بموضوعية الموضوع اي
التصديق بان كذا موضوع العلم وانما قدرنا موضوعية لان التصديق انما
يتعلق بموضوعية الموضوع لا بالموضوع ولان الذي يعد من مقدمة العلم
انما هو التصديق بموضوعية العلم تمر اي تدعو اما حقيقة
علم الكلام فيه ان المناسب لما تقدم ان يقول اما حد علم الكلام لان الحقيقة
هي المحدود لا الحد وقد يجاب بانه اراد الحقيقة التفصيلية وهي عين الحد
واما المحدود فهو الحقيقة مجملة لان الحد والمحدود متحدان بالذات وانما
يختلفان بالاجمال والتفصيل فقط فلا حاجة لما قاله بعضهم من انه اطلق
الحقيقة واراد الحد مجازا من اطلاق اسم المدلول وارادة الدال فهو
العلم باحكام الخ الاحكام جمع حكم بمعنى النسبة التامة وليس المراد به
الايقاع

الكلام على
الفصل الذي
الى بالشهاده

١١٢

الايقاع والانتزاع واعلم ان العلم اما ان يراد به الملكة او القواعد
والضوابط او النسب التامة او التصديق بها فان اريد به النسب
كانت البا للتصوير اي فهو العلم المصور باحكام الالوهية وان كان بمعنى
التصديق بالنسب كانت البا للتعدية وان اريد به الملكات او القواعد
كانت البا للملابسة وعلى كل فالمراد بالاحكام النسب كثبوت القدرة
لله الخ وقوله الالوهية هي كون الذات الها اي معبودة بحق واعترض
بان احكامها المتعلقة بها كونها معنى من المعاني وانها امر اعتباري وانها
لا تنقسم ولا شك انه لا يتكلم على هذه الاحكام في هذا الفن وح فالعلم بها
ليس من علم الكلام فكلامه مشكل واجيب بان مراده بقوله فهو العلم باحكام
الالوهية العلم بالاحكام التي تضمنتها واقتضتها الالوهية وذلك مثل
ثبوت القدرة الخ وليس مراده العلم بالاحكام المتعلقة بالالوهية فتامل
وارسال الرسل ان جعل عطفا على الالوهية كان المعنى والعلم باحكام
ارسال الرسل وفيه ان ارسال الرسل انما له حكم واحد وهو الجواز على ان
التعريف ح لا يشمل العلم بعصمة الرسل وامانتهم وتبليغهم وصدقهم مع ان
العلم بذلك من جملة علم الكلام وان جعل عطفا على الاحكام والمعنى العلم بارسال
الرسل كان التعريف قاصرا لعدم شموله العلم بالنبوات وذلك لان النبوات
منها ما هو واجب كالصدق والامانة والتبليغ والعصمة ومنها ما هو مستحيل
وهو ضدها ومنها ما هو جائز كالاعراض البشرية والعلم بهذه الامور من جملة
علم الكلام وقد يقال نختار الاول ونقول المراد بقوله العلم باحكام الارسال
الخ العلم بالاحكام التي تضمنها الارسال من وجوب الصدق والامانة الخ
واستحالة اضدادها الخ تامل فان قلت على هذا يصير قوله وصدقهم مستدركا
لا حاجة له لدخوله فيما قبله قلت صرح بقوله وصدقها وان دخل فيما قبله
لانه عطف خاص على عام لاجل قوله في كل الخ واعلم انه سياتي ان عصمة

الرسل دليلها الشرع وكذلك التبليغ والامانة واما الصدق فى الاخبار المتعلقة
بالاحكام الشرعية فدليله العقل على احد الاقوال وح فذكر الصدق هنا وان
كان داخلا فى الاحكام التى تضمنتها الرسالة انما هو على احد الاقوال الآتية او
يقال صرح به لاجل قوله فى كل اخبارها اى سواكانت متعلقة بالاحكام اولا
دفعا لما يتوهم ان الصدق خاص بالاخبار المتعلقة بالاحكام الشرعية ثم ان
الصدق المتعلق بالاخبار الخارجية دليله الشرع والمتعلق بالاحكام الشرعية
دليله العقل وقوله وارسال الرسل خص الرسل ولم يقل الانبيا اما بنا على
انهما مترادفان او لاجل بعض الصفات وهو التبليغ تامل وما
يتوقف الخ عطف على الاحكام اي والعلم بالاشيا التى تتوقف عليها
احكام الالوهية وما عطف عليها من احكام الارسال فضمير عليه راجع
لما وقوله من ذلك راجع لاحكام الالوهية وما عطف عليه وقوله خاصا به
حال من ما اي حال كون ذلك الشئ الذي هو مصدوق ما خاصا بذلك الفن
ثم ان المراد بالشئ الذي هو مصدوق ما حدوث العالم او امكانه وح فالمعنى
والعلم بثبوت حدوث العالم او ثبوت امكانه اللذان يتوقف عليهما ثبوت
بعض احكام الالوهية كثبوت القدرة والارادة الخ وثبوت بعض احكام
الرسالة كثبوت صدق الرسل فى الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية وخرج
بهذه الحال علم المنطق فانه وان توقف عليه شيء من احكام الالوهية واحكام
الرسالة الا انه ليس خاصا بذلك الشئ الذي توقف عليه بل يخدم فى جميع
العلوم والحاصل ان علم التوحيد هو العلم باحكام الالوهية واحكام ارسال
الرسل وما يتوقف عليه شيء منهما حال كون ذلك المتوقف عليه خاصا
بهما فيخرج علم المنطق فانه وان توقف عليه بعض احكام الالوهية الا انه ليس
خاصا بذلك بل يخدم كل العلوم فالعلم بالحدوث والامكان من فن التوحيد
لانه خاص به بخلاف علم المنطق فليس منه ثم ان المراد باحكام الالوهية التى
يتوقف

يتوقف العلم بثبوتها على العلم بالحدوث او الامكان ما كان دليله
عقليا فخرج السمع والبصر والكلام فانها لا يتوقف ثبوتها على العلم بحدوث
العالم ولا على امكانه لان دليلها الشرع والمراد باحكام الرسالة التى يتوقف
ثبوتها على العلم بحدوث العالم وامكان الصدق فى الاخبار الدالة على حكم شرعي
فانه متوقف على المعجزة المتوقفة على حدوث العالم فخرج ايضا ثبوت العصمة
للرسل والتبليغ والصدق فى الاخبار التى ليست دالة على حكم شرعي فان
دليلها الشرع وتقرير ادلتها عطف على الاحكام اي والعلم بتقرير ادلتها
اي ادلة الاحكام لان هذه الادلة انما هي ادلة للاحكام اعني ثبوت القدرة
والارادة الخ للرب بقوة البا للملابسة اي ملتبسا ذلك التقرير
بقوة فاذا قلت العالم حادث وكل حادث لصانع ينتج العالم لصانع فهذا
تقرير الدليل فاذا وردت شبهة على الصغرى او الكبرى وردها المقرر للدليل
كان عنده قوة والا فلا يقال للانسان انه يعرف علم الكلام الا اذا كان فيه قوة
على تقرير الادلة ورد الشبه عنها وقوله هي اي تلك القوة مظنة لرد الشبهات
والشبهات جمع شبهة اي ما يظن دليلا وليس بدليل كانت نقضا اجماليا
او تفصيليا او معارضة وحل الشكوك اي كما اذا قال السني العالم حادث
وكل من هو كذلك لا بد له من صانع فيقول الفلسفي لم لا يكون قديما وما المانع
منه فقد اوجب ذلك الفلسفي شكا وما قاله ليس شبهة ولا يقال للسني انه
يعرف علم الكلام الا اذا كان له قدرة يحل بها ذلك الشك الشيخ ابن عرفة
هو الامام ابو عبد الله محمد بن عرفة ومن ثم اي ومن اجل ان علم الكلام عرف
بما ذكر من التعريف المفيد انه لا يقال للانسان عالم بعلم الكلام الا اذا كان له قدرة
على رد الشبهات قال غير واحد الخ هو اي علم الكلام بالمعنى المذكور
فرض كفاية اي لا فرض عين لانه لا يقدر عليه كل احد على اهل كل قطر المراد
بالقطر هنا المكان لا حقيقته وقوله يشق اي بان كان بينه وبين الآخر مسافة

يومين مثلا   وحده ابن التلمساني ذكر تعريف ابن التلمساني ولم يكتف
بتعريف ابن عرفة لانه مشغوف بالاعتنا بكلامه   بثبوت الالوهية
اي ثبوت احكام الالوهية اي الاحكام التي تضمنتها الالوهية على ما تقدم
كالقدرة والمراد بالاحكام هنا المحكوم بها كالقدرة والارادة الخ وقوله
والرسالة اي والعلم بثبوت ما تضمنته الرسالة كالعصمة والتبليغ والصدق
والامانة   وما يتوقف الخ اي والعلم بما يتوقف الخ اي والعلم بالامور
التي يتوقف عليها معرفة ما تضمنته الالوهية والرسالة فقوله معرفتهما
اي معرفة ما تضمنتاه وقوله من جواز الخ بيان لما والمراد بجواز العالم امكانه
وقوله وحدوثه الواو بمعنى او لان احدهما كاف والاحكام التي تضمنتها
الالوهية ما عدا السمع والبصر والكلام يتوقف ثبوتها على العلم بالامكان
او بالحدوث واما الثلاثة فلا تثبت بها وكذلك الاحكام التي تضمنتها
الرسالة فالعصمة والتبليغ والصدق في الاخبار التي ليست دالة على حكم
شرعي لا يتوقف ثبوتها على العلم بحدوث العالم او امكانه لان دليلها
نقلي واما الصدق في الاخبار الدالة على حكم شرعي فيتوقف ثبوته على العلم
بحدوث العالم او امكانه لان ثبوت صدقهم منها يتوقف على المعجزة وهي متوقفة
على حدوث العالم والحاصل ان بعض ما يتعلق بالرسول يتوقف ثبوته على
العلم بالحدوث او الامكان والبعض الآخر لا يتوقف وكذا ما يتعلق
بالاله بعضه يتوقف ثبوته على العلم بحدوث العالم وبعضه لا يتوقف ثبوته
على ذلك   وابطال ما يناقض ذلك اي والعلم بابطال ما يناقض ذلك
اي ثبوت الاحكام التي تقتضيها الالوهية والرسالة والذي يناقضها هي
الشبه والشكوك فان قلت ان الابطال صفة قائمة بالمبطل والعلم بذلك
ليس من علم الكلام والجواب ان في الكلام حذفا والاصل والعلم بالادلة التي
بها ابطال ما يناقض ذلك فتامل   بفساد عكسه اي بفساد جمعه

أي

اي رده بانه غير جامع   لخروج احكام المعاد اي الاحكام المتعلقة بعود
الاجسام لما كانت عليه وثبوت الفتنة عند خروج الروح والصراط
والميزان الخ بخلاف تعريف ابن عرفة فان احكام المعاد داخلة فيه بقوله
وصدقها في كل اخبارها فان من جملة اخبارها احكام المعاد ويجاب
بانها داخلة في قوله والرسالة لان المراد والعلم بثبوت ما تضمنته
الرسالة ولا شك انه شامل لجميع ما ذكر وح فلا فرق بين تعريف
ابن عرفة وتعريف ابن التلمساني والا فيعترض على ابن عرفة بان تعريفه
ليس شاملا للقدرة والارادة فلو لا قلنا الاحكام التي تقتضيها الالوهية
لما دخلت تامل   واما موضوعه الخ موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية اي الامر الذي تحمل عوارضه الذاتية على جزئياته في
ذلك الفن وذلك لانك اذا اخذت جزئيا من جزئيات الموضوع
وحملت عليه شيا من مبادي الفن وهي عوارض الموضوع حصلت مسألة من
مسائل ذلك الفن   فماهيات الممكنات اعلم ان الممكن هو ما استوى
وجوده وعدمه اي ما كان كل منهما جائزا وان لم يكن موجودا في الخارج
بالفعل بخلاف الحادث فانه ما وجد بعد عدم فالاول اعم من الثاني ثم ان
مراد الشـ بالممكنات المحدثات اي الموجودات بعد عدم اعم من الجواهر
والاعراض لان الممكن الذي لم يوجد لا يبحث عن عوارضه الذاتية في
هذا العلم وانما دلت الحوادث على وجوب وجود صانعها وعلى صفاته
وافعاله لافتقارها اليه لكونها اثره والاثر يدل على مؤثره ثم اعلم
ان افتقار العالم الى الصانع قيل من جهة حدوثه وقيل من جهة امكانه
وقيل من جهتهما معا وقيل من جهة امكانه وقيل من جهتهما معا وقيل
من جهة الحدوث بشرط الامكان وشارحنا عبر بالممكنات لعله

اشارة لاعتماد القول بانه من جهة الامكان والحق انها كلها طرق موصلة
للعلم بوجوب وجود الصانع وبصفاته وافعاله وقوله فماهيات
الممكنات الاضافة للبيان لان المضاف اعم من المضاف اليه من
حيث دلالتها الخ اي لا من حيث كونها جواهر واعراض وقوله على وجوب
وجوده اي على ان وجوده واجب اي لا يقبل الانتفا وصفاته عطف
على وجود اي ومن حيث دلالتها على وجوب صفاته وهذا لاينافي ان
هذه الصفات الواجبة منها ما هو وجودي وهي المعاني ومنها ما هو ثبوتي
اي له ثبوت في نفسه فقط وهو المعنوية ومنها ما هو عدم وهو السلوب (صوابه وهو)
ولا يصح ان يكون عطفا على موجدها لان المعنى ح ومن حيث دلالتها على
وجوب وجود صفاته لان هذا ح يكون قاصرا على صفات المعاني واما
قوله وافعاله فعطف على وجوب وح ففي الكلام حذف مضاف اي ومن
حيث دلالتها على جواز افعاله ولا يصح عطفه على وجود لان الافعال لا تتصف
بالوجوب وانت خبير بان جعل قوله وصفاته عطفا على وجوده وجعل
قوله وافعاله عطفا على وجوب فيه تشتيت فالاولى جعل كل من صفاته
وافعاله عطفا على وجوب اي من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها
ومن حيث دلالتها على صفاته ومن حيث دلالتها على افعاله وما ذكره الش
من ان موضوع هذا العلم ماهيات الممكنات احد اقوال وقيل
موضوعه ذات الله وصفاته وقيل الموجودات مطلقا وقيل المعلومات
فتشمل المستحيل لانه يبحث في هذا الفن على ما يعرض للمعلومات من وجوب
واستحالة وجواز وهذا مختار الاعاجم كالعضد والسعد والسيد
واما تفسير الالفاظ الخ اي التي جعلنا المقدمة بسبب اشتمالها عليها مقدمة
كتاب لفظ العالم الاضافة للبيان وكذا تقول فيما بعد

بفتح



بفتح اللام اي لانه ماخوذ من العلامة وهي الدلالة لانه دال على صانعه ويصح الكسر
بنا على اخذه من العلم لانه يعلم به الصانع اي يفيد العلم به كل ما سوى الله
ليس المراد الكل الجميعي والا لافاد ان زيدا يقال له عالم وهو باطل بل المراد به
الكل المجموعي اي الهيئة المجتمعة التي هي غير الله لكن فيه انه يلزم ان النوع لا يقال له
عالم وكذا كل جنس مع ان الحق ان العالم كما يطلق على الهيئة المجتمعة تطلق ايضا
على كل نوع وكل جنس وكل صفة هذا وقد حقق بعض المحققين من الاعاجم ان
العالم اسم للقدر المشترك بين الهيئة المجتمعة وبين كل نوع وكل جنس وكل صنف
والمراد بذلك القدر المشترك المشترك ما سوى الله وعلى هذا يكون العالم من
قبيل المشترك المعنوي وعلى ما قبله من قبيل المشترك اللفظي ثم بعد ذلك فما
سوى الله صادق بالمستحيل كشريك المولى وصادق بالموجود والمعدوم الجائز
وصادق بالامور الاعتبارية مع ان العالم اسم لما سوى الله من الموجودات
واما الابوة والاخوة ونحوهما من الامور الاعتبارية فليست من العالم وح فالواجب
ان يزيد قوله من الموجودات ثم ان هذه الزيادة مبنية على القول بنفي الاحوال
واما على القول به فهي من العالم ح وحينئذ فالواجب ان يزاد في تعريف
العالم من الثابتات بدل من الموجودات فان قلت ان ما سوى الله
من الثابتات او الموجودات شامل لصفات الله فيقتضي انها من العالم
وليس كذلك فكان عليه ان يزيد وصفاته بعد قوله ما سوى الله كما فعل بعضهم
واجيب عن هذا بان المص راعى ان صفات المولى ليست غيرا ولا عينا فلهذا
لم يحتج للزيادة لفظ الازل اضافته للبيان نفي الاولية اي انتفاؤها
فليس المراد حقيقة المصدر بل الحاصل به اي ليس له اول فيه ان هذا تفسير
للازلي لا للازل اذ هو عدم الاولية فكان الاولى ان يقول والازلي ما ليس الخ (٦ صوابه الازلي)
ثم ان الازل يتصف به الموجود كالباري وصفاته والمعدوم اذ من افراد الازلي

عدمنا في الازلي وهولم ينقطع وانما المنقطع عدمنا فيما لايزال بوجودنا وماقاله
العكاري من ان عدمنا في الازل قطع بوجودنا لايصح وفي شرح العقائد النسفية
الازل عدم الاولية او استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي
ومالايزال هو ضد الازل فهو ثبوت الاولية وقوله ويعنون به الخ فيه
ان هذا تفسير للموصوف بما لايزال اعني الحوادث لانه تفسير لما لايزال فالاولى
ان يقول ويعنون به ثبوت الاولية كما قال في الذي قبله . ويعنون به الموجود
الخ هذا بنا على القول بنفي الاحوال واما على القول بثبوتها فيجب ان يراد بالموجود
الثابت ويراد بقوله لااول لوجوده اي لثبوته فالعلم مثلا صفة قديمة لااول
لوجودها واما العالمية فهي ثابتة قديمة لااول لثبوتها تامل ويسمونه
ايضا ازليا اي ويسمون للموجود الذي لااول لوجوده ازليا كما يسمونه القديم
وفيه ان هذا يفيد ان الازلي والقديم مترادفان مع ان الذي يفسر القديم بالموجود
الذي لااول لوجوده يجعل الازلي اعم لانفراده في اعدامنا قبل وجودنا فانها ازلية
لاقديمة لانها ليست موجودة واما قدرة المولى مثلا فهي قديمة وازلية واما من
يقول بترادفهما فيفسر الازلي بالموجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب
الماضي ويعنون به الموجود الذي لاانقضا لوجوده هذا على القول بنفي
الاحوال واما على القول بها فيفسر بانه الثابت الذي لاانقضا لثبوته
ومنها لفظ الحادث الخ اعلم انه اختلف في الفاعل المختار هل يفعل الوجود
والعدم او الوجود فقط اي هل تتعلق قدرته بالوجود والعدم او بالوجود فقط
والجمهور على الثاني وبيان ذلك انهم يقولون العالم اما جواهر واما اعراض
والاعراض لاتستمر زمانين والجوهر مشروط بقاؤه بقيام العرض به فاذا اراد
الله اعدام الجوهر قطع الاعراض عنه فيتلاشى فالاعراض مثل الزيت بالنسبة للسراج
فشرط بقا السراج وجود الزيت فاذا ذهب عدم السراج وخالفهم القاضي
ابوبكر



ابوبكر الباقلاني فقال ان القدرة تتعلق بالايجاد والاعدام سوا ايجاد
الجوهر والعرض واعدامهما فالعرض يبقى زمانين عنده وهو الصحيح لما يلزم
على الاول من ترجيح احد الامرين المتقابلين على الآخر من غير مرجح اذا علمت
هذا فقول الش الحادث هو الموجود بعد عدم يناسب القول الاول والمناسب
للقول الثاني ان يقال الحادث هو الواقع بعد ان لم يكن واعلم ايضا ان الحادث
حقيقة على القول الاول هو الموجود بعد عدم والحادث مجازا هو المتجدد بعد
عدم فالابوة التي توصف بها اذا ولد له ولد حادثة مجازا لاحقيقة
وكذلك صفات الافعال حادثة مجازا لانها متجددة بعد عدم لاموجودة
بعد عدم فقول الش ويعنون به ما وجد الخ تفسير للحادث حقيقة ولم يتعرض
للمجازي واما على القول بان الحادث هو الواقع بعد ان لم يكن فهو شامل للاعدام
والاحوال المتجددة بعد عدم فهي حادثة حقيقة تامل ويعنون به اي
بالجوهر ماكان جرما الخ اي شيء كان جرمه يشغل الخ وفيه ان الجوهر نفسه جرم
ولا جرم له الا ان يجعل اضافة جرم للضمير بيانية وكان الاولى ان يقول
ويعنون به الجرم الذي يشغل فراغا والجرم في الاصل ذو الابعاد الثلاثة والمراد به
هنا الذات فهو من اطلاق الاخص وارادة الاعم والمراد بالفراغ الخلو
بحيث يمتنع الخ هذه حيثية توضيح لاتقييد ويصح كونها للتعليل وهو بمعنى
المتحيز اي فالمتحيز والجوهر مترادفان مدلولهما واحد وهو الجوهر الذي يشغل
فراغا وقوله بمعنى المتحيز اي بذاته لابالتبع والا فهو العرض وهو لايشغل فراغا
كالانسان والحجر اي كما صدق الانسان والحجر لان المتصف بالجرمية انما هو
افرادهما لاحقيقة كل اذ لاوجود للحقيقة في الخارج وح فلاتشغل فراغا وكذا
قوله لاكالعلم واللون اي لاكما صدق العلم واللون لايقبل الانقسام بوجه
اي لاطولا ولاعرضا ولاعمقا فان كان يقبل الانقسام اي طولا فقط او
طولا وعرضا فقط او طولا وعرضا وعمقا فهو الجسم فالجسم عند اهل السنة

هو ماتركب من جوهرين فردين فاكثر فيشمل الخط والسطح والجسم بالمعنى
المذكور عند المعتزلة والاول عندهم ماقبل القسمة طولا فقط والثاني ماقبلها
طولا وعرضا فقط والثالث ماقبلها طولا وعرضا وعمقا وهذا بنا على مذهب
اهل السنة وقال بعض المعتزلة اقل مايتركب منه الجسم اجزا ثلاثة واحد منها
فوق الاثنين ليتحقق الطول والعرض والعمق لان الجسم عندهم ذو الابعاد
الثلاثة وان لم ينقسم على زوايا قائمة وقيل لابد من ثمانية اربعة فوق اربعة
ليتحقق الابعاد الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق والانقسام الى زوايا قائمة
ويسمى كل واحد الخ اي انه كما تسمى الهيئة الاجتماعية بالجسم كذلك كل
جوهر باعتبار ضمه الى الآخر يقال له جسم وذلك لان كل جوهر من الجوهرين
اللذين تركب عنهما الهيئة الاجتماعية عند التركيب يصدق عليه انه مؤلف
وكل مؤلف جسم ينتج ان كل جوهر جسم هذا وما ذكره الش طريقة لامام الحرمين
وخالفه الفخر والغزالي وقالا الجسم هو الهيئة الاجتماعية من الجوهرين واما
كل جوهر ولو باعتبار انضمامه الى غيره فلا يقال له جسم تامل ماكان تحيزه
لا تشغل فراغا اي شيئ ذاته لا تشغل الخ والاولى ان يقول ويعنون به ماله
فراغا لان العرض ليس ذاتا بل معنى وهذا صادق بالذات العلية لانها
لا تشغل فراغا وكذا صادق بصفات الباري وبالمجردات على القول بها
وهي ماليس جوهرا ولا عرضا وقوله ولا القيام الخ اخرج المجردات والذات العلية
لانها قائمة بنفسها ولم يخرج الصفات القديمة وقوله وانما يكون الخ من تتمة
التعريف مخرج للصفات القديمة وهي صفات الباري فلا تسمى عرضا
لاختصاصه بالصفات الوجودية الحادثة قبل اتصافه بها اي عند
اعتباره مجردا عنها وقوله مع اتصافه بها اي عند اعتبار اتصافه بها تامل
وهي الحركة هي كونان في مكانين في آنين والسكون كونان في آنين في مكان واحد
كذا قيل ويلزم عليه ثبوت الواسطة بينهما مثل الكون الاول في الحيز الاول
وقيل

وقيل الحصول الاول في المكان الثاني وماعداه من الحصولات كالحصول
الاول في الحيز الاول والحصول الثاني في الحيز الثاني والحصول الثاني في الحيز الاول
فهو سكون واما الاجتماع فهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق
فهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث ووجه حصر الاكوان فيما ذكر هو ان الكون
في الاصطلاح هو حصول الجرم في الحيز المخصوص فاذا حصل في الحيز المخصوص
فاما ان يكون حصوله فيه من غير مسبقية حصول آخر في ذلك الحيز المخصوص
فهي الحركة وعكسه السكون وان كان حصوله في ذلك الحيز مع حصول جرم آخر
فان كان بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث فهو الاجتماع وان كان بحيث
يمكن ان يتخللهما ثالث فهو الافتراق ثم اعلم ان الذي في شرح العقائد
النسفية ان الاكوان كلها اعراض اي امور موجودة وعلى ذلك مشى الش
والذي ذكره غيره ان الاجتماع والافتراق من الامور الاعتبارية وان الحركة
والسكون من الاعراض الموجودة وح فيقال اي فرق بينهما مع ان كلا منهما
من الاكوان التي هي امور اعتبارية فتامل ما لا يتصور الخ ما واقعة على
حكم والمراد به النسبة كثبوت القدرة او المحكوم به كالقدرة والارادة لان
كلا منهما ومن ثبوتهما لا يتصور في العقل عدمه وذلك ان تقول قوله ما اي شيئ
سوا كان ذاتا كذات الله او صفة كالقدرة او معنى ككونه قادرا فان
قلت ان الانسان يقول قدرة الله عدمها مستحيل ومعلوم ان الحكم بالاستحالة
فرع عن تصور عدمها فالقدرة واجبة وقد تصور العقل عدمها فقولكم الواجب
لا يتصور عدمه في العقل الصحيح اجيب بان المراد بالتصور هنا التصديق
ولا شك ان القدرة لا يصدق العقل بعدمها وان كان يتصوره لاجل الحكم عليه
بالاستحالة واطلاق التصور على التصديق لا ضرر فيه لانه يطلق على مقابل التصديق
وعلى ما هو اعم اعني مطلق الادراك وفيه انه حيث كان كذلك فهو من استعمال الكلي
في بعض جزئياته واستعمال الكلي في الجزئي لا يقع في التعاريف الا اذا كان هناك

قرينة معينة لذلك الجزئي سوا قلنا ان استعمال الكلي في الجزئي مجاز حيث
اريد بالكلي نفس ذلك الجزئي لان المجاز لايقع في التعريف الابقرينة معينة
او قلنا انه حقيقة مطلقا اي سوا استعمل فيه من حيث تحقق الكلي في ذلك
الجزئي او اريد بالكلي نفس ذلك الجزئي لانه ح من قبيل استعمال المشترك
المعنوي في فرد من افراده فلابد فيه من قرينة معينة ولاقرينة هنا فتامل
ثم بعد ذلك فالتعريف غير جامع لانه لايصدق الاعلى الصفات الوجودية
ولايشمل السلوب والمعنوية وشرط التعريف ان يكون جامعا مانعا وانما كان
لايشمل السلوب والمعنوية لان السلوب يتصور عدمها اي يصدق العقل
بعدمها لانها امور عدمية وكذا المعنوية يتصور عدمها بمعنى انها ليست
موجودة والجواب ان المراد بتصور العدم المنفي المصاحب لتحقق النقيض
ولاشك ان القدم مثلا لايصدق العقل بعدمه مع تحقق نقيضه وهو الحدوث
وكذا تقول في المعنوية وليس المراد ان الواجب امر لايصدق العقل بعدمه
فقط غير ملتفت لنقيضه وح فانطبق التعريف على جميع الصفات
فتامل وقوله عدمه بالرفع نائب فاعل يتصور او ان يتصور بالبنا للفاعل وعدمه
فاعل وعلى هذا فمعنى مالايتصور مالايمكن لكن على هذا كان الواجب حذف
قوله في العقل لان الواجب لايمكن عدمه سوا وجد عقل ام لا تامل اما
بالضرورة اي وعدم تصور العقل لعدمه اما ملتبس بالضرورة اي ببداهة
العقل فلايتوقف على نظر واستدلال واما ملتبس بالنظر الخ كالتحيز
هو اخذ الجوهر قدرا من الفراغ فهذا لايصدق العقل بعدمه ببداهة العقل
وقوله للجوهر اي سوا كان جوهرا فردا او كان ذلك الجوهر جسما وثبوت
صفات ذاته اي سوا كانت صفات معان او معنوية او كانت سلبية
فعدم تصديق العقل بعدمها لوجود الدليل العقلي الدال على ثبوتها ما لا
يتصور في العقل وجوده ما قيل في يتصور فيما مر يقال هنا ثم ان هذا
التعريف

١١٨

التعريف غير مانع لانه صادق بالمعنوية اذ لايصدق العقل بوجودها
ولايمكن وجودها وكذا صادق بالسلبية فيفيد انهما من افراد المستحيل مع انه
ليس كذلك والجواب ان المراد بالوجود التحقق ولاشك ان المعنوية والسلبية
يصدق العقل بتحققها لابعدم تحققها فتامل كوجود الضدين كالبياض
والسواد فان قلت انهم استدلوا على عدم اجتماع الضدين بقولهم لو اجتمع
الضدان للزم عليه اجتماع النقيضين واللازم باطل بداهة فكذا الملزوم
وبيان ذلك انه لو اجتمع البياض والسواد لاجتمع سواد لاسواد وبياض لابياض
وهذا تناقض واذا كان قد استدلوا على امتناع اجتماع الضدين بما ذكر كان
استحالة اجتماع الضدين نظرية لاضرورية واجيب بان ما ذكر وقع منهم
على سبيل التنبيه لاعلى انه دليل والامور الضرورية قد ينبه عليها فتامل
كوجود الشريك الخ انما كان وجود الشريك مستحيلا لانك تقول لو وجد اله
ثان فاما ان يتفقا على ايجاد الامر المعين او يختلفا فان اتفقا وحصل
بقدرتهما لزم اجتماع موثرين على اثر واحد وان حصل بقدرة احدهما لزم عجز
الاخر لان قدرته غير عامة التعلق وما ثبت لاحد المثلين ثبت للاخر وان
اختلفا في ايجاده فاما ان يتم مرادهما او لايتم مراد واحد منهما او يتم مراد احدهما
دون الاخر وكل باطل لانه اذا لم يتم مرادهما لزم عجزهما فلا يوجد عالم وهو باطل
فما ادي اليه وهو عدم تمام مرادهما باطل وان تم مرادهما لزم اجتماع
النقيضين وهو باطل فما ادي اليه من تمام مرادهما عند اختلافهما باطل وان
تم مراد احدهما دون الاخر لزم عجز الذي لم يتم مراده وعجز الذي لم يتم مراده
باطل للزوم عجز الاخر لان الغرض انه مماثل له وما جرى على احد المثلين
يجري على الاخر واذا بطل اللازم بطل الملزوم ما لايلزم من تصور وجوده
الخ المراد بالتصور التصديق وقوله وعدمه اي ومن تصور عدمه اي ما لايلزم
من التصديق بوجوده ولا من التصديق بعدم وجوده محال واعترض

بان هذا لا يشمل عالمية زيد لانها لا تتصف بالوجود مع انها من افراد
الجائز واجيب بان هذا التعريف مبني على نفي الاحوال او ان المراد بالوجود
الثبوت وهذا المجاز ولعله ارتكبه في التعريف لشهرته فتامل كوجود
زيد اي فان عدم لزوم المحال لتصور وجوده ضروري وقوله كوجود زيد
اي بالنظر له في حد ذاته بقطع النظر عن تعلق علم الله به والا كان واجبا
ونحوه لا حاجة لهذا مع الكاف الا ان يقال انها للتاكيد كوجود الجنة والنار
اي فان وجودهما باعتبار تعلق علم الله به واجب لانه يلزم من عدم وجودهما
محال وهو انقلاب العلم جهلا كالثواب للمطيعين اي فان هذا جائز
لكن لا يعلم هذا الا بالدليل العقلي وهو ان فاعل هذه الاشيا فاعل مختار وكل
فاعل مختار له ان يثيب الطائع ويعذب العاصي وله ان يثيب العاصي
ويعذب الطائع فعقاب الانبياء واثابة الكفار جائز عقلي وان كان
كل منهما لا يقع لان ثواب الطائع وعقاب الكافر واجب شرعي يستحيل
بحسب الشرع تخلفه وكان الاولى للش ان يمثل بعكس ما ذكره من
المثال لايهام وجوب ذلك واعلم ان الجائز مرادف للممكن عند المتكلمين
بخلاف المناطقة فان الامكان عندهم قسمان خاص وهو الامكان عند
المتكلمين وعام وهو اعم من ذلك لصدقه بالواجب لتعلق علم الله
بعدم وقوعه الاولى ان يقول لعدم تعلق العلم بوقوعه لان العلما قالوا علم الله
المشبه لعلمنا التصديقي تابع لتعلق الارادة وقد ورد في الحديث ما شا الله
كان وما لم يشا لم يكن فالمناسب لكون تعلق العلم التصديقي تابعا لتعلق
الارادة وقد قيل ما لم يشا لم يكن ان يقال لعدم تعلق العلم الخ وقولهم
ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فمنظور فيه للعلم الشبيه بالتصوري
واما العلم التصديقي فهو تابع لتعلق الارادة وهذا ظاهر بالنسبة للحادث
فالانسان يتعلق علمه اي ادراكه بالشي ثم يتعلق به ارادته ثم يصدق به
ويقاس

ويقاس الغائب على الشاهد فظهر من هذا ان علمه تعالى المشابه لعلمنا
التصديقي قد ينتفي كما في الامور التي لم تتعلق بها الارادة واما علمه المشابه
لعلمنا التصوري فلا ينتفي اصلا لتعلقه بجميع اقسام الحكم العقلي ومن المعلوم
ان العلم بوجود الثواب للكافرين وبوجود العقاب للطائعين علم
تصديقي ولم تتعلق به الارادة فلا يتعلق به العلم فكان المناسب للش
ان يقول لعدم تعلق علم الله بوقوعه كوجود الثواب للكافرين اي
فوجوده مع عدم تعلق العلم به محال لانه لو وجد ذلك لكان بغير ارادة
لان عدم تعلق العلم به لعدم ارادته ووقوع شيء بغير ارادته تعالى محال
المقدمة الثانية اعلم الخ المناسب لقوله سابقا المقدمة الاولى في كذا ان
يقول هنا المقدمة الثانية في اضرب الاستدلال اعلم الخ الاستدلال
بالسبب الخ وهذه طريقة الفقها والاصوليين فيستدلون بالعلة على
المعلول فيقولون هذا الخمر شربه حرام لاسكاره فقد استدل بالسبب وهو
الاسكار على المسبب وهو الحرمة لان السبب في تعلق الخطاب باجتناب
الخمر نفس الاسكار وكالاستدلال بمس النار على احتراق الممسوس فنقول هذا
الثوب محترق لمماسة النار له واذا اردت ان تركب من ذلك قياسا
منطقيا جعلت العلة حدا وسطا وقلت الخمر مسكر وكل مسكر حرام او هذا
الثوب مسته النار وكل ما مسته النار فهو محترق وهذا الدليل يسمى عند
الاصوليين بقياس العلة ويسمى عند المناطقة بالبرهان اللمي لان الحد
الاوسط فيه يصلح جوابا للسؤال بلم فاذا قيل لم كان الخمر حراما فيقال
لانه مسكر كالاستدلال باحتراق الشي اي فنقول هذا الجسم مسته
النار لاحتراقه فان اردت ان تركب ذلك قياسا منطقيا جعلت
المسبب حدا وسطا فتقول هذا الجسم محترق وكل محترق مسته النار ينتج
هذا مسته النار وهذا يقال له برهان اني لان الحد الاوسط فيه يفيد

انية النسبة اي تحققها ومنه الاستدلال بوجود الأثر على المؤثر وهذا
شأن اهل الكلام وذلك كقولك العالم صنعة وكل صنعة لها صانع
ينتج العالم له صانع فالاثر كالعالم والمؤثر كالمولي فالمولي يقال له سبب مؤثر
الاستدلال باحد مسببي سبب الخ اي فاذا كان مسببان لهما سبب
واحد وانت تعرف احد المسببين وتجهل الآخر فتستدل بالمسبب الذي
تعرفه على الذي تجهله مثلا مجاورة النار سبب في الحرارة وفي الغليان فاذا
كنت عالما بالغليان دون الحرارة لبعدك من الماء مثلا فتقول كلما وجد
الغليان وجدت المجاورة للنار وكلما وجد مجاورة النار وجدت الحرارة
ينتج كلما وجد الغليان وجدت الحرارة فقد استدل باحد المسببين على
وجود المسبب الآخر وهذا الاستدلال جمع القسمين الاولين لان فيه
استدلالا بسبب على مسبب وبالعكس وكذا يقال ان الانسانية
تستلزم الكتابة بالقوة والتعجب بالقوة فتستدل باحدهما على
الآخر فتقول كلما كان كاتبا بالقوة كان انسانا وكلما كان انسانا كان
متعجبا بالقوة ينتج كلما كان كاتبا بالقوة كان متعجبا بالقوة فان
غليانه وحرارته الخ قد يقال ان الغليان مسبب عن الحرارة القوية المسببة
عن مجاورة النار وح فالاستدلال بالغليان على وجود الحرارة من
الاستدلال بالمسبب على السبب وقد يجاب بأن هذا بحث في المثال
وهو لا يضر لان المقصد به ايضاح الكلام الرابع الخ اعلم
اننا نتفق مع المعتزلة على وجود ذات الباري وانها عالمة ونختلف
معهم في وجود قيام العلم فنحن نقول بين العالمية وقيام العلم التلازم
العقلي فنستدل بالكون عالما على قيام العلم به والمعتزلة يقولون ليس
له صفة يقال لها العلم قائمة به فان قلت ان هذا يرجع للاستدلال
الثاني لانهم يقولون ان بين المعاني والمعنوية تلازما والمعاني علة
في

في المعنوية وح فالاستدلال بالمعنوية على المعاني من قبيل الاستدلال
بالمسبب على السبب فهو عين القسم الثاني فما وجه جعله قسما رابعا والجواب أن
من جعلها اقساما اربعة يريد بالسبب الذي يستدل عليه بالمسبب السبب
المؤثر في نفس الأمر كالمولي بالنسبة للعالم او في الظاهر كالنار بالنسبة
للاحراق ومراده باحد المتلازمين ما ليس احدهما مؤثرا وذلك كالعلم
فانه لم يؤثر في العالمية فصح ح كون الاقسام اربعة واما من جعلها ثلاثة
اقسام فقد نظر لمجرد الملازمة كان احدهما مؤثرا أم لا فالخلاف في الحقيقة
لفظي ان يكون له سبب اي مؤثر فيه تم ابرزه من العدم الى الوجود
بل الله هو السبب في ايجاد العالم والعالم مسبب الا ان السبب لما كان خفيا
لعدم الاطلاع عليه والمسبب ظاهر المشاهدته فاستدللنا بالمسبب اعني
العالم على ذلك السبب فتامل ويعين هذا الخ اي وبالعلة التي
ثبتت في الاول يبطل الثالث فيقال في بطلانه انه ليس هناك سبب
اثر في المولي سبحانه وفي غيره حتى يستدل بذلك المسبب الآخر على المولي لانه
لوجوب وجوده يستحيل ان يكون له سبب مؤثر فيه اذا عرفت هذا
لما ذكر سابقا ان اول ما يجب على كل من بلغ عاقلا النظر لما يوصل لمعرفة
صانعه شرع الآن في بيان النظر الموصل لمعرفة وجود الصانع فذكر لذلك
طريقين طريق النظر بوجود المستدل خاصة وطريق النظر بوجود العالم جملة
وعبر باذا للجزم بوقوع الشرط ايها المقلد اجرى الكلام على المقلد مع ان الكلام
أولا في المكلف حيث قال واعلم ان اول ما يجب قبل كل شيء على المكلف النظر
فيما يوصل لمعرفة صانعه وهو اعم لصدقه بالمقلد وغيره لان غير المقلد داخل
في الخطاب بالطريق الاولى فلذا لم يصرح بذكره تامل الناظر لنفسه
اي بعين البصيرة التي هي عين في القلب كعيني الراس بعين الرحمة
الاضافة لادنى ملابسة اي المقلد الحامل له على النظر لنفسه بعين بصيرة

الى هنا انتهى الكلام على الفصل المشتمل على المقدمة

الرحمة والشفقة عليها   فاقرب شيء مبتدا وقوله يخرجك صفة لشيء
وقوله ان تنظر خبر وقوله فاقرب شيء الاضافة للاستغراق اي فاقرب
الاشيا لان اقرب لايضاف الا لمتعدد   يخرجك عن التقليد
اي في عقيدة الوجود لانه يخرجه عن التقليد في العقائد عموما كما هو
ظاهر العبارة   وذلك نفسك اي وذلك الاقرب نفسك وفيه ان
النفس هي العلة فكيف تكون اقرب الاشيا اليه مع ان الاقرب للشيء غيره
واجيب بان المراد بالنفس الهيكل المخصوص المركب من الروح والجسم والمراد
بالمقلد المخاطب قيام النفس المتفكرة وهي الروح او يقال ان في الكلام
حذفا والاصل ان تنظر في اقرب الاشياء الي هدايتك وذلك اي اقرب
الاشيا الي هدايتك فان قلت ان الهيكل قريب فكيف يشير اليه باشارة
البعيد قلت انما اشير اليه باشارة البعيد للاشارة الي ان الهيكل اذا اتصف
بصفات الكمال حصل لها العلو والارتفاع الي اعلي مكان لكن قد يقال انه
حال الخطاب والاشارة له لم يكن متصفا بصفات الكمال فتامل
وفي انفسكم هو خبر لمحذوف اي ايات وعلامات دالة علي وجود الصانع
افلا تبصرون اي افلا تنظرون فيها نظر متبصر والفا عاطفة علي
محذوف هو مدخول همزة الاستفهام اي اعميتم فلا تبصرون او ان
الهمزة مقدمة من تاخير والاصل فالا تبصرون   فتعلم الخ هذا
اشارة لدليل اقراني اثبت فيه صفة الوجود للمولى ذكر المص صغراه
وهي ان تقول الخ لم اكن ثم كنت وحذف كبراه للعلم بها وهي كل من لم
يكن ثم كان لابد له من موجد يوجده ينتج انه لابد لي من موجد يوجدني وقد
ذكر المص النتيجة بقوله فتعلم ان لك الخ واشار المص بقوله فتعلم
علم الضرورة اي بالضرورة اي ببداهة العقل الى ان الصغرى ضرورية
فلا يحتاج اثباتها لدليل   لاستحالة الخ ظاهره ان هذا دليل للنتيجة
وفيه

وفيه ان النتيجة لا تحتاج لاثباتها بالدليل لان الذي يحتاج لاثباته بالدليل
انما هو المقدمات فاذا كانتا نظريتين او احدهما فيقام عليه الدليل وان كانتا
ضروريتين فلا يحتاج لدليل والنتيجة اثباتها تابع للمقدمات والدليل الذي
ذكره هنا صغراه ضرورية وكبراه قيل كذلك وقيل نظرية تحتاج للدليل فكان
الاولى للمص ان يقول لاستحالة ان يوجد لا الشيء ويجعل ذلك دليلا
للكبري المطوية الا ان يقال ان هذا تعليل لمحذوف والاصل فتعلم ان لك
موجدا اوجدك ولابد ان يكون غيرك لاستحالة الخ   والا لامكن لك
اي والا يستحيل ان توجد نفسك بل امكن ذلك لا يصح لانه لا يمكنك ان
توجد غيرك وايجاد الغير اهون عليك ثم ان هذه الشرطية لما تضمنت دعوتان
احداهما امكان ايجاد الغير والاخرى ان ايجاد الغير اهون اتى المص بسندها
بعد فاتى بقوله لمساواته لك سندا للطرف الاول وبقوله وانما قلنا الخ سندا
للطرف الثاني   لما في ايجادك نفسك من التهافت اي بخلاف ايجادك
لغيرك فانه لا تهافت فيه فلذا كان ايجاد الغير اهون من ايجاد النفس
من زيادة التهافت اي التنافي والتساقط واضافة زيادة لما بعده للبيان
وقوله والجمع بين الخ عطف تفسير   وهو تقدمك على نفسك اي من حيث
الفاعلية وقوله وتاخرك عنها اي من حيث المفعولية فالمراد التقدم والتاخر
في الزمان اي واذا بطل كون الفاعل مفعولا لنفسه بطل كون الشخص موجودا
لنفسه كما اشار له المص بقوله فاذا كانت ذاتك نفس فعلك الخ
نفس فعلك اي نفس مفعولك فاراد بالفعل الحاصل بالمصدر   الي
مضمون ما سبق اي ما تضمنه ما سبق من العبارات وقوله وهو الخ بيان
لمضمون ما سبق وفي الكلام حذف مضاف اي وهو ضعف القول بالتقليد
لان الضعف لا يتعلق بالتقليد نفسه وانما يتعلق بالقول به والانسب جعل
الاشارة راجعة لعدم كفاية التقليد اي اذا علمت انه لا يكفي وان صاحبه

لا ينجو من النار لان هذا هو المعلوم مما تقدم للاستدلال اللام للتعليل
اي وكيفية نظم القياس لاجل الاستدلال على وجود الصانع بالنفس وقوله
ان تقول خبرا لكيفية وفيه ان القول ليس هو كيفية النظم بل الكيفية
نفس المقول الا ان يقدر مضاف اي مقول ان تقول انا لم اكن الخ الى حاصل
ان ذكر مقدمات ثلاثة كلها مناسبة لما قاله المتن الا ان الاخيرة اخصرها
والاولى اوضحها واما الثانية فلم تتصف بشيء منهما وقول الش كلها بمعنى
واحد لا يسلم الا في الثانية والثالثة لان حادث بمعنى موجود بعد عدم واما
الاولى فيها سبق العدم على الوجود الا ان يقال ان المآل واحد وان اختلف
المفهوم لان الاولى الملحوظ فيها اولا العدم بخلاف الثانية والثالثة فالملحوظ
فيهما اولا الوجود فينتج هذا البرهان جعل ما ذكر برهانا واحدا نظرا
للمعنى ولا ينافي في اللفظ والعنوان براهين ثلاثة لان كل عاقل الخ هذا
تنبيه لا دليل والا فالامور الضرورية لا تحتاج لدليل وقوله في ان هيئته
اي وهي هيكله المخصوص وبها اي وبتلك الهيئة تحققت الحقيقة
الانسانية اي في الخارج لان الحقيقة لا توجد خارجا الا بجزئياتها
ومن جملتها هذه الهيئة مثلا راجع لقوله في ان هيئته الخ اي لا يرتاب
في ان هيئته ولا في ان هيئة زيد ولا عمرو كان معدوما الخ كانت
معدومة الخ هذا يناسب القضية الاولى التي لوحظ العدم فيها اولا
فمنهم من يدعي الخ حاصله انه اختلف في دلالة الحدوث على الصانع هل هي
ضرورية او نظرية كما اختلف في الامكان ايضا هل دلالته عليه ضرورية او
نظرية والمناسب لقول الش الحاكمة بافتقار كل حادث الى محدث المشي
على الاستدلال بالحدوث لا الامكان لا نفتقر الخ هذا في قوة التفسير
على حذف اي اي فمنهم من يدعي انها ضرورية لان لزوم الموجد للحادث
بين بالمعنى الاخص فمتى تصور الطرفان جزم العقل باللزوم ولا يفتقر
الي

الي وسط وح فمتى صدق بانه حادث صدق بان له موجدا اوجده غيره
ولا يتاتي الايجاد الا من فاعل موجود واما كونه قديما او لا قادرا او لا مريدا
او لا فشيء آخر يبرهن عليه حتى قال اي انتهى الامر الى ان قال في
فطرة اي خلقة والمراد بالطبع السجية واضافة فطرة لما بعده بيانية اي
مركوزة في فطرة هي طبع الصبيان من حيث لا يراك اي من مكان لا يراك
فيه اي في مكان لا يراك الخ لا يصدقك هذا صادق بانه يكذبك وبان يتحير
والمراد الاول فكان على الش ان يقول لا يصدقك بل يكذبك فان الحمار الذي
هو ابلد الحيوانات في فطرة البهائم اي في خلقة هي البهائم ان
حصول صوت الخ اي فتلك الفطنة مركوزة في غير العاقل وح فالكبرى القائلة
وكل حادث فله محدث معلومة للبهائم حصول صوت الخشبة بدون الخشبة
اي مع ان الخشبة فاعل الصوت كما اذا وقعت الخشبة بنفسها من اعلى لاسفل
فالصوت لها وهي الفاعل فقوله بدون الخشبة اي التي هي الفاعل ومنهم
من يقررها الخ المناسب لما تقدم ان يقول ومنهم من يقول انها نظرية
من يقررها اي يثبتها بوسط اي بدليل فيقول الاوضح ان يقال في تقرير
ذلك الدليل لو لم يكن للحادث موجد اوجده غيره لكان حادثا بنفسه لكن
التالي باطل اذ لو حدث بنفسه لزم ترجيح احد الامرين المتساويين على الآخر بلا مرجح
لكن التالي باطل لما فيه من التنافي اي الجمع بين متنافيين وهو كون المساوي الذي
هو غير راجح راجحا في الوقت المعين اي كيوم الجمعة والعقل لا يمنع
الخ اي بل العقل يجوز وجوده يوم الخميس او السبت باوقات اي او وقت
بساعات قد تفنن في التعبير حيث عبر اولا باوقات وثانيا بساعات
مع ان الاوقات هي الساعات احد الامرين المراد بالامرين المتساويين
الوجود والعدم وقوله والا لكان الخ اي والا نقل انه يفتقر بل قلنا بعدم
الافتقار لكان احد الامرين الخ المراد بهما الوجود في الوقت المعين

وعدم الوجود فيه والمراد باحد الأمرين الوجود وقوله مساويا اي لغيره وهو
العدم وقوله لذاته اي لاجل ذاته لا لامر خارجي وقوله راجحا اي عن العدم لاجل
ذاته وقوله وهو محال ضرورة اي لما فيه من الجمع بين متنافيين وهو كون
المساوي الذي هو غير راجح راجحا واعلم ان المحال كون المساوي راجحا لذاته
اما لو كان الشيء مساويا لغيره لذاته وراجحا عليه لعارض فلا ضرر الا ترى
وجود الممكن الذي اراده الله مساو لعدمه وترجح الوجود على العدم بارادة الفاعل
فهذا كما يكون الشيء ممكنا لذاته واجبا او مستحيلا لعارض وانما المحال ان يكون
الشيء ممكنا لذاته وواجبا او مستحيلا لذاته فتعين الخ من هنا الى قوله
بمرجح هو ما انتجه الدليل المتقدم واما قوله منفصل عن الحادث الخ فهو
دعوة اخري ياتي دليلها ومعنى كون المولي منفصلا عن العالم انه ليس
جزءا منه ولا قائما به كالعرض وهذا اي ما ذكر من الاستدلال
على الكبرى بهذا الدليل بالنسبة للممكن الخ اعترض بان هذا ينافي
ما تقدم اذ ما تقدم مبني على ان منشا احتياج العالم الى الصانع الحدوث
وهذا يفيد انه الامكان والجواب ان المراد بقوله فنقول ان الحادث
اي الممكن فالمراد بالحدوث المشوب بالامكان لقبوله اي الممكن اياه
اي العدم بلا سبب وهذا بخلاف الوجود فانه يقبل بسبب واعترض
بان القبول امر ذاتي نفسي للممكن لا انه بسبب وح فكان الاولى ان يحذف
قوله القبول لانه يوهم انه ليس ذاتيا للممكن والجواب ان المراد بالقبول
الحصول بالفعل اي ان العدم يحصل بدون سبب بخلاف الوجود فلا بد
من سبب فاظهر في الاحتياج اي فالممكن من حيث وجوده اشد
ظهورا في الاحتياج الى الصانع من نفسه عند التساوي والحاصل ان الممكن
من حيث وجوده اشد ظهورا في الاحتياج للصانع من نفسه عند التساوي
فاذا كان عند التساوي الوجود والعدم يحتاج وجوده لصانع فاحتياج
للصانع

وجوده ح

للصانع على القول بعدم التساوي من باب اولى تامل لئلا يلزم
ترجيح الوجود المرجوح اي بخلافه على الاول فانه فيه ترجيح للموجود المساوي
والصحيح ان العلم اي التصديق لكن اعترض بان القول المقابل
القائل انها ضرورية فاسد لان الذي يقابل الصحيح انما هو الفاسد
مع انه صحيح الا ان يقال اراد بالصحيح الراجح فمقابله مرجوح ظن
قوم انه ضروري اعلم ان بعض افراد الضروري قد يكون فيها خفا
وذلك كما نحن فيه فبعضهم نظر لذلك الخفا فقال انه نظري ومن نظر
لحصوله بادنى تامل قال انه ضروري فقول الش الا انه يحصل الخ اي فمن
نظر للقرب قال بالضرورية ومن نظر للافتقار الى الدليل قال بالنظرية
وقوله ظن قوم اي كالرازي ومن وافقه ثم انه لما كان قول هؤلاء القوم
صحيحا بالنظر لما ذكر الا ان الرازي وقع منه مبالغات في ضروريتها اخذ الش
في الرد عليه بقوله واما مبالغة الخ وقوله بانزاي العلم بها فممنوع عمومه
عمومه في الكلام حذف والتقدير واما مبالغة الفخر بانه في فطرة الصبيان
فلا تصح لانه ممنوع عمومه في جميعهم ثم ان هذا يقتضي ان الفخر ادعي العموم
مع انه لم يدع العموم ولا يقول به غاية الامر ان عبارته ظاهرة في العموم ولكن
ليست نصا فيه فمن الجائز ان الفخر يريد الجنس وح فلا يرد عليه المنع تامل
وان اراد في فطرة اكثر مميزيهم الخ التعبير باكثر يقتضي ان المنع الاول
متعلق بارادة كل المميزين لا كل الصبيان وح فغير المميزين لا كلام فيهم
أصلا لكن قول الش بعد لكن لا نسلم الخ يقتضي ان الاولى حذف قوله اكثر
وان المراد فممنوع عمومه لجميع الصبيان وان اراد مميزيهم فنسلم الخ تامل
حتى يلزم ما ذكر اي حتى يلزم ان العلم بها ضروري وقوله الا الضروري اي بل
يحصل عندهم العلم النظري ايضا كيف ونحن الخ الاستفهام للاستبعاد
اي كيف لا علم لهم الا الضروري والحال انا نرى ان الصبيان لا يتفكرون

الخ اي ومن الجائز ان يكون من ذلك علمهم بان كل فعل لابد له من فاعل موجد
له والحاصل انا نسلم ان العلم بالكبرى مركوز عند الصبيان لكن لا نسلم انه
ضروري وانه لا علم عندهم الا الضروري بل ينفكون عن العلوم النظرية وهذا
العلم اعني العلم بالكبرى من جملتها وقد يقال ان المخبر لم ينف عن الصبيان
العلم النظري اذ غاية ما قال ان العلم بالكبرى ضروري حتى عند الصبيان
وكون الصبيان عندهم علوم نظرية او لا فشيء آخر فمن الجائز ان يجوزه
فيهم ويقول ان العلم بتلك المقدمة ليس منه فتامل ويتمحض العقل
فيها اي عن الوهم بحيث لا يعارضه الوهم وليس المراد ان العقل متمحض
لا يحتاج الى مقدمات نظرية وح فقوله ويتمحض العقل فيها يرجع
لقوله التي لا يعارضها شبهة فتامل واما المبالغة بانه اي العلم
بتلك المقدمة مركوز الخ والمبالغة مبتدا خبره محذوف تقديره واما
المبالغة فلا تتم لان من العجب الخ وحاصله ان تقرير ذلك الامر وهو
معنى الكلية الواقعة كبرى في قولنا هذا صوت خشبة وكل صوت خشبة
مؤلم لاستحالة حصول صوتها بدونها ينتج هذا الصوت مؤلم عند الحيوانات
انما هو تكرره على خيالها لا لكونه ضروريا كما ادعاه المخبر مركوز
ايضا في فطرة البهائم ايضا مقدمة من تاخير والاصل مركوز في فطرة
البهائم ايضا اي كما انه مركوز في فطرة الصبيان فمن العجب ما يذكر الخ
اي لكونه ظاهر البطلان وقوله فلو قدر الخ علة لقوله فمن العجب
تدرك قضايا اي تصدق بقضايا كلية كالقضايا الواقعة كبريات
مثل قولنا في هذا الدليل وكل صوت خشبة مؤلم ومثل قولنا وكل حادث
فله موجد واراد بلوازمها النتيجة لكن انت خبير بان النتيجة ليست
لازمة للكبرى فقط بل لها مع الصغرى وح فيجب ان يقدر في كلامه
بان يقال قوله ولوازمها اي مع الصغرى او يقال ان الكلية مع القاعدة

وهي

وهي التي تكون دليلا فحسن اضافة النتيجة اليها على انه لا مشاحة في
التعبير بعد فهم المراد فتامل ينفر من صوتها اي لكون القضية
الكلية القائلة كل صوت خشبة مؤلم لم يصدق بها لكون صوتها
غير متقرر في خيالة فلو كانت مركوزة في قلبه لنفر من صوتها ضرب بها
او لم يضرب بها اصلا ورد بانا لا نسلم ان البهائم لا تنفر من صوتها
بل تنفر منه ولو لم يضرب بها قط وذلك كما هو مشاهد فان الفار مثلا
اذا كان صغيرا في جحره ثم انه عند اول رؤيته للانسان يهرب منه لكونه
مركوزا عنده ايلامه له وح فادراكه معنى تلك الكلية ليس للتكرر على
الحس بل لكونه ضروريا وهذا يقتضي ان الحيوانات عندها علم ضروري
مع انه لا علم لها ولا ادراك والذي عندها انما هو مجرد الهام عند
سماعها الاولى عند سماعه اي الصوت لان المسموع الصوت لا نفس
الخشبة تخيل من حسها اي من الاحساس بصوتها اي تخيل من سماع صوتها
الالم لمقارنته اي الحس المؤلم وهو الخشبة والاولى ان يقول لمقارنته
اي الحس الالم وعدم التمييز اي تمييز الالم عن الحس اي وعدم انفصال
الالم عن سماع الصوت وقوله والانفكاك اي وعدم الانفكاك
وهذا تفسير لعدم التمييز اي ان الالم لا يتميز عن الحس اي لا ينفك
عنه في خياله فمتى وجد الحس فيه وجد الالم كما ان السليم المراد به
الملدوغ واطلاق السليم عليه تفاؤلا ينفر من الحبل المرقش اي والحال
انه يعلم انه حبل لمقارنته الاذى اي لهذا الشكل عند الملسوع فاضافة
مقارنة للاذى من اضافة المصدر لفاعله وهذا اي تخيل الالم الحاصل
للحيوان من سماع صوت الخشبة وتخيل الايذا للسليم من رؤية الحبل
المرقش من الخيالات ان قلت هذا من الوهميات لان المستقر
في هذه الخشبة معنى جزئي والمخزون في الخيال انما هو الصور لا المعاني

قلت لامشاحة في ذلك لان حكم الوهم يسمى تخيلا كما نقل السعد عن الشفا
لاسن التمييز العلمي اي المنسوب للعلم والمناسب ان يقول لاسن افراد العلم الاان
يقال هو من نسبة الشيء الى نفسه للمبالغة قال معناه اي معنى ماذكر من
قوله واما مبالغة الفخر الخ وهذه الطريقة اي طريقة من يقول ان الكبري
نظرية ويستدل عليها بوسط كما تقدم الى سبب اي فاعل مختار
وهو الله تع وفي هذا اشارة الى ان الله تع يقال له سبب من يشوب
اي يخلط الحدوث بالامكان ان قلت ليس فيما تقدم ذكر الامكان والحدوث
في الاستدلال فكيف يكون ما تقدم طريق من يشوب الحدوث بالامكان قلت
الاهم هو الحدوث وقد استدل به في قوله انا لم اكن ثم كنت ثم انه في تحقيق
الكبري والاستدلال عليها اعتبر الامكان حيث التفت لترجيح احد الامرين
المتساويين والصحة والحاصل ان الكبري معنون عنها بالحدوث ولكن
الدليل عليها بالامكان فاثبات الحدوث بالامكان من حيث دليلها
والا فالصغري والكبري لم يذكر فيهما الامادة الحدوث ولم يذكر فيهما الامكان
ولكن حققت الكبري هنا بالامكان لما تقدم انه يقال في الدليل انا حادث
وكل حادث لابد له من محدث لان الحادث اذا حدث في وقت معين فالعقل
لايمنع صحة الى اخر ما تقدم والصحة هي الامكان واذا علمت ان الامكان انما
اخذ محققا للكبري ولم يؤخذ لا شطرا ولا شرطا في الصغري ولا في الكبري
تعلم ان قول المحشي (لعله العكاري) طريقة من يشوب الحدوث بالامكان
اي على جهة الشرطية او الشطرية لايسلم لان طريقة من ذكر يشوب الحدوث
بالامكان في الصغري والكبري كما ستراه وعلى هذه الطريقة اي طريقة
من يستدل على افتقار الحادث ليس قوله وقد اختلف الخ كالعلة لما
قبله كذا قرر والظاهر ان هذا استئناف كلام في منشا احتياج الحادث
الاولى ان يقول في منشا احتياج العالم لاجل ان يأتي على كل من الطرق الاربعة
الا

الاان يقال مراده بالحادث الذات بقطع النظر عن التعبير عنها بهذا
العنوان فقيل الامكان فعلى هذا تقول في كيفية الاستدلال العالم ممكن
وكل ممكن لابد له من سبب يرجح وجوده على عدمه او الحدوث وعلى هذا
فتقول في كيفية الاستدلال العالم حادث وكل حادث له صانع وقيل
مجموعهما الخ وعلى هذا وكذا على القول بعده تقول العالم ممكن حادث وكل ما
هو كذلك فله صانع فعلى القولين الاخرين هيئة الدليلين واحدة كما
سيأتي لك ولا تقول على القول الاخر العالم ممكن بشرط الحدوث وكلها
هو كذلك فله صانع كلها طرق موصلة اي وليس احدها ارجح من الاخر الاان
طريقة الامكان مجردا مناسبة للخواص وطريقة الحدوث مجردا مناسبة
للعوام لظهورها واما الطريقتان الاخريان فمناسبان لكل منهما
اما ان تعتبر في الذوات اي في الاجرام لانها لم تكن ثم كانت وقوله او في
الصفات اي الاعراض لانها لم تكن ثم كانت وكان الاولى ان يقول اما ان
تعتبر في الذوات او الاعراض او فيهما فتكون الطرق الموصلة ثمانية
الخ وعلى ما قلناه تكون اثني عشر من ضرب ثلاثة في اربعة وان اسقط
الخ هذا الوجه الى تصرف بعض الاشياخ سقط طريقان هما الاستدلال
بالامكان بشرط الحدوث في خصوص الاجرام وخصوص الاعراض وكذا
عدها الفخر اي ومثل عدنا لها ستة باسقاط طريق الامكان بشرط الحدوث
عدها الفخر وكذا عدها الفخر في الاربعين اي في كتابه المسمى بالاربعين
مسئلة لتركبهما من الاولين اي من الامكان فقط او الحدوث فقط وفي
العبارة تسامح لان المركب من الاولين حقيقة هو الاول من الاخرين لا كل منهما
لكنه اطلق التركيب على مطلق الاجتماع تامل والفرق الخ لما كانت هذه
الطرق منها ما يتاخر فيه العلم بحدوث العالم عن العلم بالصانع ومنها
ما يتقدم فيه العلم بحدوث العالم على العلم بالصانع اشار الش لذلك بقوله

والفرق الخ بين الامكان المجرد اي عن اعتبار الحدوث شرطا او شطرا
وقوله وبين غيره من الطرق اي الثلاثة وهي الاستدلال بالحدوث فقط
والاستدلال بالحدوث والامكان معا والاستدلال بالامكان بشرط الحدوث
ان العلم بحدوث العالم يتأخر في طريق الامكان عن العلم بالصانع وذلك
لاننا اذا تاملنا وعلمنا ان العالم ممكن لافتقاره وقلنا كل ممكن له صانع
فغاية ما علم ان العالم له صانع واما كون العالم حادثا او لا فشيء آخر اذ لا يلزم
من كون الشيء له صانع ان يكون حادثا الا ترى ان اهل السنة من الاعاجم
كالسعد والسيد وامثالهما يقولون ان الذات العلية مؤثرة في الصفات
بطريق التعليل ولكن لا يقال انها حادثة بمعنى انها موجودة بعد عدم انا
اذا حققنا اي اثبتنا بالدليل وقوله لا ارجحية لاحدهما على الآخر بذاته
اي بل الارجحية من حيث تعلق العلم والارادة وقوله ويدل على ذلك اي
على عدم الارجحية المذكورة وفي بعض النسخ اذا حققنا ان العالم ممكن بذاته
ويدل على ذلك افتقاره اي ويدل على امكانه افتقاره ويرد عليه انهم
يستدلون بالامكان على الافتقار لا العكس كما هو قضية كلامه وح فالاولى
حذف هذا وقد يجاب بانهما متلازمان فيصح الاستدلال بكل منهما على
الآخر وان كل ممكن بذاته من حيث هو هو هذه حيثية اطلاق اي سوا
كان موجودا او معدوما فالاولى حذف قوله بذاته اذ هذا يوهم ان هناك
ممكن بغير ذاته الا ان يقال انها مقدمة من تأخير والاصل وكل ممكن من حيث
هو قابل للوجود والعدم بحسب ذاته اي بقطع النظر عن عارض تعلق العلم
والارادة بوجوده ثم بعد هذا فما قاله الش قضايا ليست مركبة على صورة
قياس بل قضايا متلازمة وكان الاولى له ان يقول اما اذا حققنا ان العالم
ممكن وكل ممكن قابل للوجود والعدم فالعالم قابل للوجود والعدم وكل ما هو
كذلك فوجوده ليس من ذاته فالعالم وجوده ليس من ذاته وكل ما هو كذلك

فوجوده

فوجوده من غيره ينتج لك العالم وجوده من غيره فثبت لك من هذا
ان العالم له صانع مغاير له وكونه واجب الوجود اولا وكونه فاعلا مختارا او بطريق
التعليل او بالطبع فشيء آخر يحتاج لدليل فلذا اشار بعد بقوله ثم ذكر الغير
الخ الى دليل كونه واجب الوجود واشار بعد بقوله فنقول صانع العالم الخ الى
دليل كونه فاعلا بالاختيار والا لافتقر الخ اي والا بان لم يكن واجب الوجود
لذاته بل وجوده من غيره لافتقر الى من اوجد العالم ولا بد ان ينتهي الى واجب
الوجود لانه اذا لم ينته الى واجب الوجود لزم اما الدور ان رجع للاول او
التسلسل ان لم يصل لنهاية والدور والتسلسل محال فما ادى اليه وهو عدم
الانتها الى واجب الوجود محال واذا كان عدم الانتها المذكور محالا كان نقيضه
وهو الانتها واجبا صانعا باللزوم الذاتي اي بحيث يكون الصانع الذي هو
المولى علة او طبيعة في وجود العالم فلا يكون العالم حادثا بل قديما اي
لقدم علته وطبيعته لان المعلول مقارن لعلته والمطبوع يقارن طبيعته
واعلم ان قول الفلاسفة ان العالم قديم مرادهم الانواع واما الافراد فهي حادثة
عندهم كما يقول اهل السنة كما يقول الفلاسفة ارادبهم ما يشمل الطبائعيين
واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار هذا مقابل للزوم الذاتي لا للزوم مطلقا
لان الصنع بالاختيار يجامع اللزوم العرضي وهو تعلق ارادة المولى بايجاد
العالم فوجود العالم ح لازم عرضي فيكون العالم حادثا اي لان الفاعل
بالاختيار لا يقارنه مفعوله والا لما كان مختارا الذي نظرك الخ اي فكما
ان نظر الشيخ على وجود الصانع الامكان كذلك نظر الفلاسفة على وجود
الصانع الامكان فيطلقون على العالم انه ممكن لكن يفسرون الممكن بما كان وجوده
من غيره فيقولون في الاستدلال على وجود الصانع العالم ممكن بمعنى ان
وجوده من غيره لكونه علة فيه او مؤثرا فيه بطبيعته وكل ما كان كذلك فله
موجد اوجده ولا يقولون وكل ما هو كذلك فهو قابل للوجود والعدم لانهم

يقولون بقدمه والحاصل انهم يقولون بامكان العالم من جهة ان وجوده من غيره
ويقولون بقدمه من جهة اسناده لعلة قديمة وهو يقارن علته واما
السني فيقول في الاستدلال على وجود الصانع العالم ممكن وكل ممكن قابل
الوجود والعدم وكل قابل للوجود والعدم فوجوده ليس من ذاته وكل
ما ليس وجوده من ذاته فوجوده من غيره فثبت بهذا العلم بوجود الصانع
كما ثبت بدليل الفلاسفة وانه لم يهتد هو اليه اتى بضمير الفصل
لتاكيد عدم الاهتدا وانما لم يكن مهتديا لانه يقول بقدم الافلاك وقدم
انواع العالم اوجبه لذاته في بعض النسخ اوجده لذاته وهي احسن
لانه عليها يكون قوله بعد لذاته ليس مستغنيا عنه بخلافه على نسخة اوجبه
اي واذا كان اوجبه فيكون علة فيه او اقتضاه بطبعه اى اوجده
بذاته لكن مع توقف على شروط وانتفا موانع وانما عبر اولا باوجده وثانيا
باقتضاه تفننا وجهات التاثير منحصرة الخ اى من انحصار العام
في الخاص لان جهات التاثير اعم من الثلاثة باعتبار العقل لان العقل
يجوز اكثر من ذلك وان كان لا تخرج في الواقع عن ثلاثة وح فالحصر استقرائي
لا عقلي وفي بعض النسخ وجهة التاثير منحصرة الخ وعليها يكون الحصر
من انحصار الكلي في جزئياته اما ان يصح منه الترك اي والفعل
وقوله او لا يصح منه الترك والاول اي وهو المؤثر الذي يصح منه الترك
وقوله والثاني اي المؤثر الذي لا يصح منه الترك وقوله اما ان يتوقف
افتقاره اي تاثيره وقوله والاول اي المؤثر الذي لا يصح منه الترك
ويتوقف تاثيره على شرط وانتفا مانع وقوله والثاني اي وهو المؤثر
الذي لا يصح منه الترك ولا يتوقف تاثيره على شرط ولا على انتفا مانع
والثاني العلة قد يقال ان قوله اولا الاخر يحتمل ان المراد انه لا يتوقف
على شيء اصلا او يتوقف على شيء لكن ليس شرطا ولا انتفا مانع وح فلا يصح
قوله

قوله والثاني العلة لان العلة قاصرة على الامر الاول ولهذا قلنا
ان الحصر في الثلاثة استقرائي لا عقلي خلافا لظاهره فان قلت
ان حصر الفاعل في الثلاثة لا يصح وذلك لان من افراد الفاعل الفاعل
بقوة اودعت فيه وح فالاقسام اربعة لا ثلاثة والجواب ان الفاعل
بقوة عند من قال به وهم المعتزلة يقول انه من افراد الفاعل بالاختيار
ويعترف بحدوث العالم فيقولون ان العبد فاعل بالاختيار يفعل
فعل نفسه بقدرته التي اوجدها الله فيه تامل كالعلة الكافي لتقضية
وقوله بطبعه اي كالطبيعة وكان الاولى زيادتها لتعادل ما قبلها
لاستحالة الاختلاف الخ اي لان تاثيرها بالمناسبة الذاتية ومن كان
تاثيره كذلك لا يؤثر في المختلفات لما يلزم عليه من الجمع بين الضدين
وفاعل العالم الخ هذه كبرى لقياس من الشكل الثاني تضمن صغراه قوله قبل لان
ما يؤثر كذلك وحاصل العلة والطبيعة لا يخصصان مثلا عن مثل وفاعل
العالم قد خصص مثلا عن مثل ينتج ان العلة والطبيعة ليسا صانعين للعالم
واذا بطل كونهما صانعين للعالم تعين ان يكون الصانع له مختارا لان جهات
التاثير ثلاثة واذا بطل اثنان منها تعين الثالث وقوله فتعين الخ مفرع
على النتيجة المحذوفة التي قد علمتها فنقول الخ اى اذا علمت ما تقدم
من القياس فنقول لك يتفرع عليه قياس آخر صغراه اخذت مما تقدم وهي
العالم موقع بالاختيار ولكون هذه اخذت مما تقدم لم يحتج لدليل
وقوله وكل موقع بالاختيار حادث هذه الكبرى لكونها لم تعلم مما تقدم
وكانت في حد ذاتها نظرية ذكر لها دليلا بقوله اذ اختيار وجوده الخ
فنقول ح اي حين كان الفاعل موجدا بالاختيار اذ اختيار الخ هذا
دليل الكبرى ولما كان هذا الدليل نظريا اقام عليه دليلا اشار بقوله
والا كان تحصيل حاصل وحاصله قياس استثنائي وتقريره ان تقول لو لم

يكن اختيار الوجود يستلزم سبق العدم لكان اختياره تحصيل حاصل في
الوجود لكن تحصيل الحاصل باطل لانه محال فبطل المقدم فصح نقيضه
وهو ان اختيار الوجود يستلزم سبق العدم وهو المدعى فقول الش والا كان
الخ هذه هي الاستثنائية وحذف الشرطية لظهورها وقوله والا كان اي
اختيار الوجود ذا تحصيل الحاصل وقوله في الوجود ظرف للحاصل من ظرفية
الموصوف في الصفة اي والا كان اختيار الوجود صاحب تحصيل للعالم
المتصف بالوجود فالحاصل مصدوقه العالم فالعالم اذا كان موجودا كان
اختيار وجوده اختيارا لايجاد شيء موجود وهذا عبث باطل
وثبوت بالنصب عطفا على تحصيل اى وكان اختيار وجوده ذا ثبوت
تمكن اي تاثير فمراده بالتمكن التاثير ولو حذف ثبوت كان اظهر
وقوله مما من بمعنى في وما واقعة على موجود اى وكان اختيار وجوده
تاثيرا في موجود ليس متصفا بالعدم بل بالوجود واذا كان اختيار الوجود
تاثيرا في موجود متصف بالوجود كان ذلك تحصيلا للحاصل فهذا راجع
لما قبله كيف تاخر الخ وذلك لانك تقول العالم ممكن وكل ممكن فله
موجد ثم تبطل كون ذلك الموجد علة او طبيعة فيثبت انه فاعل بالاختيار
وهذا يستلزم أن يكون العالم موقعا بالاختيار فتضم لذلك كبرى قائلة
وكل موقع بالاختيار حادث ينتج العالم حادث فقد تاخر العلم بحدوث
العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع بخلاف غيرها من الطرق لان
حدوث العالم اما دليل على وجود الصانع او جزء دليل عليه او شرط في دليل
وعلى كل فالعلم به من باب العلم بالدليل والعلم بالصانع من باب العلم
بالمدلول والعلم بالدليل سابق على العلم بالمدلول يعني غيرك الخ بالعناية
لان كونه غيرالم يعلم من الدليل المتقدم بل من شيء آخر وذلك لان الاستدلال
بالنفس والعالم تكن ثم كانت انما ينتج ان لها موجدا على سبيل الاطلاق
وهل

١٢٨
وهل هو مغاير او لا يحتاج لنظر بان تقول اذا تبين حدوثها وانها
لم تكن ثم كانت فوجودها اما ان يحصل اتفاقا او يحصل بموجد باطل
حصولها اتفاقا لما يلزم عليه من اجتماع التساوي والرجحان المتنافيين
واذا لم يكن وجود النفس اتفاقا بل لموجد فهذا الموجد اما ان يكون
عينها او غيرها الاول باطل لما يلزم عليه من التهافت كما تقرر فتعين
الثاني وهذا نظر آخر فقول الش يعني غيرك لم يرد به انه من نتيجة
ذلك البرهان وانما اراد التنبيه على ان موجدك يجب ان يكون
غيرك بدليل ما بعد اي وهو قوله لاستحالة ان يوجد الانسان نفسه
وهذا اي قوله ان لك موجدا الخ نتيجة الدليل فالاشارة لصدر
الكلام وكان الاولى للش ان يقدم الاشارة قبل العناية لاستحالة
الخ علة لكون الموجد لك غيرك فقوله بعد لزم ان يكون المرجح غيرك
المناسب ان يزيد هنا ويقول لاستحالة ان توجد نفسك لان ما
قدمه من قوله يعني انك الخ انما هو توطئة للعلة لان قصده ضم المعلول
للعلة والمعلول هو الذي لوحظ بطريق العناية الاولى وغاية ما قاله
بدليل ولم يذكر ربط العلة بالمعلول قدرة على اختراع مثله ان قيل
القدرة للعبد عرض لا بقاء لها فكيف تتعلق بالشيء وبمثله قلت
الكلام مفروض فيما لو كان له قدرة يصح التاثير بها باقية على انه لو فرض
ان الكلام في قدرته الزائلة لكان المعنى ان من يقدر على شيء يقدر
على مثله ولا يلزم من ذلك ايجاد القدرة المتعلقة بالشخص وبمثله
والممكنات متساوية اي لان الممكنات الخ فهذا علة لكون القدرة
على اختراع احد المثلين قدرة على اختراع مثله متساوية في الامكان
المصحح لتعلق القدرة سيأتي ان للقدرة تعلقين صلاحي وتنجيزي
فالامكان المصحح لتعلق القدرة بالنسبة للصلاحي سبب يلزم من وجوده

وجود الصلاحي كما في الممكن ومن عدمه عدمه كما في الواجب والمستحيل
وبالنسبة للتنجيزي شرط يلزم من عدمه العدم كما في الواجب والمستحيل ولا
يلزم من وجوده الوجود كما في الممكن فالقدرة الخ اي واذا كانت
الممكنات متساوية فالقدرة الخ والمقدم مثله اي واذا بطل
المقدم وهو امكان ايجاد الانسان نفسه ثبت نقيضه وهو استحالة ايجاد
الانسان نفسه وهو المطلوب فقد جرى في هذا الدليل على طريق الخلف
وهي اثبات الشئ بابطال نقيضه علي ايجاد جميعها اي الذي منه
البعض الاخر يدرك من نفسه العجز الخ يعني فتنتفي القدرة عليه
وكل ما لا قدرة عليه يمتنع ايقاعه بالاختيار علي دعوتين اي
الاولى مصرح بها والثانية ضمنية بين امرين متنافيين اي لانه من
حيث انه فاعل يقتضي تحققه في الخارج قبل ومن حيث كونه مفعولا
يقتضي تحققه في الخارج بعد فال الامر الى انه متحقق في الخارج قبل
لا قبل ومتحقق في الخارج بعد لا بعد وهذا تناقض والفاعل قبل فعله
اي لان الفاعل يجب ان يكون قبل مفعوله ويجب تاخره الخ الا
بما قبله ان يقول ويجب تاخره لكونه مفعولا لها والمفعول بعد فاعله
وهو قول متهافت اي لكونه آل الامر الى انه قبل لا قبل وبعد لا بعد
ومنه اي من التهافت والفراش بفتح الفاء طير صغير اذا راى نارا
سقط فيها فان قلت الخ هذا السؤال ابطال للمقدمة الصغرى
السابقة في المتن القائلة انا لم اكن ثم كنت والبطال لكونها ضرورية
وحاصله انا لا اسلم ان العدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة
باقية من قبل والمتغير انما هو الصورة المتواردة عليها مثلا القمح يجعل دقيقا
ثم خبزا ثم يصير عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو الصور وكذا انا كنت
ما في صلب ابي وابي كان ما في صلب ابيه وهكذا فذات النطفة على
حالها

حالها موجودة من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها وح فالصغرى
القائلة انا لم اكن ثم كنت لا تسلم فضلا عن كونها ضرورية وحاصل الجواب
الذي اشار له المص بقوله والجواب ان ذلك الخ انا نسلم ان المتغير انما
هو الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلامنا في تلك
النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا في الزائد على النطفة فذلك الزائد
لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت اي باعتبار
ذلك الزائد وهلم بمعنى اقبل وليس المراد بها هنا الاتيان والمجئ
الحسي بل الاستمرار على الشئ والمداومة عليه وجرا مصدر جره اذا سحبه
وليس المراد الجر الحسي بل المراد هنا التعميم فكانه قيل واستمر على هذا
الحكم استمرارا وهلم جرا منصوب على المفعولية المطلقة وعامله المحذوف
اي وهلم اي اقبل وجر جرا او على الحال اي اقبل في حال كونك جارا اي
مستمرا فالعامل في جرا هلم او على التمييز اي هلم من جهة الاستمرار
لا من جهة الانقطاع او على المصدرية لان هلم في معنى جر فكانه قيل
جروا جرا على قياس قولهم جاء زيد مشيا من ان مشيا بمعنى ماشيا
وان المعنى جاء زيد ومشى مشيا والاول مذهب بصري والثاني كوفي
غاية الامر الخ اي والذي لم يكن ثم كان واتصف بالضرورة هو التحول من
صورة الى صورة لا التحول من عدم الى وجود وفي قوله غاية الامر الخ اشارة
الى ان المعترض للدليل قد وهم فاستعمل الضرورة في غير محلها وذلك لان في
المقام طرفين طرف الانتقال من العدم للوجود والتحول من صورة الى صورة
ومن طور الى طور ومحل الضرورة الثاني لا الاول كما وهم المستدل فجرى
الايراد لا يقال هذا السؤال انما يتم اذا كانت مادتي موجودة في صلب
ابي وما وجد في صلب ابيه فهي مادتي ومادة ابي وهكذا وهذا باطل
والا لكان في صلب الاب الاول نطف قبائل كثيرة واصناف مختلفة

اما اذا قلنا ان مادتي هي الموجودة في صلب ابي وما وجد في صلب ابيه
انما هي مادة ابي لا مادتي وهكذا فلا يتم هذا السؤال ولا توجه له لانا نقول
اذا لم توجد مادتي بعينها في صلب جدي فقد وجد اصلها الذي نشات عنه
وكامنة فيه وح فالسؤال متوجه على كل حال فقد تم لك البرهان
اي من حيث ان الصغرى قد علم صحتها من هذا الجواب وتقدم تصحيح
الكبرى بهذا الزائد اي فالذي علم به وجود الصانع انما هو
حدوث الزائد وقد يقال لم يكن معدوما بل نشا من الاغذية فهو بحسب
مادته موجود لا معدوم وسياتي دفعه وسند المنع اي منع الضرورة
واما سند منع الصغرى فمسكوت عنه هذا ظاهره واذا تاملت تجده سندا
لمنع الصغرى ايضا لانه سند لمنع الصغرى من اصلها قولكم انا سبب
وقولكم لانه انتقال لمنع آخر ولعل الخ هذا غير كلام المص لان المص
جزم وقال وهلم جرا وهذا ترجي والاولى عدم الجزم وقوله واذا لاح الاحتمال
اي المتناول بقوله ولعل الامر الخ تبدل الصور اي واما الهيولى فلم تتبدل
والمتبدل انما هو الصور اجاب بما حاصله الخ هذا الجواب غير جواب المتن
لان حاصل جواب المتن انا نسلم ان التغير انما هو الصور واما الذات فهي موجودة
من قبل لكن كلامنا ليس في تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا في الزائد
عليها فذلك الزائد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت باعتبار
ذلك الزائد وحاصل هذا الجواب الذي اجاب به الش ان ذاتي مركبة ومجتمعة
من نطفة وزائد وهو العظم واللحم والعروق والدم فهي لم تكن ثم كانت بالنظر
لجزئها فجواب المص نظر فيه للزائد وهذا نظر فيه للهيئة فهذا مغاير لما قاله
المص فما ادعاه الش من انه حاصل لا يتم لانه يقتضي ان المعنى واحد بانعدام
جزئها اي وهو الزائد واما النطفة فهي موجودة ولا اول لها والذي وجد بعد
عدم انما هو الزائد فالحاصل ان الماهية مركبة من النطفة والزائد وتنعدم
بانعدام

بانعدام جزئها وهو الزائد واما النطفة فهي موجودة لا اول لها احتمالا او
قطعا والماهية المركبة عطف مرادف على الكلي المجموعي او تفسير ومن
المعلوم ان جزئها الاكبر اي واما النطفة فيحتمل وجودها من قبل على ما في الش ويقطع
به كما في المتن فصدق الخ المناسب ان يقدم قوله الاتي واذا ثبت ان جزءا
من ذاتي الخ على قوله فصدق الخ ويقول واذا ثبت ان جزءا من ذاتي لم يكن ثم كان
فذاتي لم تكن ثم كانت المتوقف على ثبوت ان جزءا من ذاتي لم يكن ثم كان
فصدق قولنا اي فصدق مقولنا لان الموصوف بالصدق هو المقول لا الحدوث وقوله
انا لم اكن ثم كنت بدل من مقولنا وقوله في الصغرى في بمعنى من وهو بيان للمقول اي
فصدق مقولنا الذي هو الصغرى وذلك المقول انا لم اكن ثم كنت ولك ان
تقدر مضافا قبل قوله قولنا والاصل فصدق مقول قولنا ويكون قوله انا لم اكن الخ
بيانا للمضاف ويكون في الصغرى من ظرفية العام في الخاص قيل الذكر للبدل لان
المبدل عام قبل الابدال منه وهو قوله انا لم اكن الخ ونحوه اي كانت وهو من
الكنايات اي العبارات عبارة اي معبر به عن الهيكل المخصوص من روح وبدن
اي المركب من روح وبدن والبدن مركب من النطفة والزائد عليها ثم ان ما ذكره
هنا من انا ونحوه اشارة للهيكل المركب مما ذكر طريقة المتكلمين ولا يعارض ما
سبق من اقرب الاشياء للانسان هويته اي روحه التي يشير اليها بانا لان ما سبق
حكاه المهندسيون وهم يقولون انا يشار بها للروح فقط كما مر التنبيه عليه
فذاتي لم تكن الخ اي الهيئة المركبة لم تكن الخ وح فلا ينافي ان جزءها وهو النطفة
موجود فاحتاج الى موجد لذاتي الاولى حذفه لانه نتيجة الدليل السابق وهي
قد علمت مما سبق وانما كلامنا الآن في الجواب عن ايراد وارد على الصغرى الاترى
ان التلخيص اذ البحث في الصغرى واجاب عنه المستدل فلا يحتاج المستدل لاعادة
النتيجة لكن داب المص التوحيد فسبق قلمه لما في ذهنه وان كان غير محتاج اليه
قصارى الامر اي غاية الامر تطرق الخ اي لان النطفة سابقة من قبل والحادث

هو الزائد فيحتمل ان النطفة موجدة للزائد كالنطفة مثلا الاولى حذف
قوله مثلا وتجعل الكاف استقصائية لان الجزء المفروض في المقام انه قديم هو
النطفة ليس الا ولو قال وهو النطفة لكان اولي اثر في فعل البعض الزائد
المناسب اثر في البعض الزائد لان التاثير ليس في الفعل بل في البعض اذ التاثير
هو الفعل لانها مغايرة للمجموع ذاتي اي لان الجزء يغاير الكل وكان المناسب
ان يقول لانها مغايرة للزائد لان الموضوع ان النطفة تحتمل ان تكون مؤثرة في
الزائد لا في المجموع برهان بطلانه اي بطلان تاثير النطفة في الزائد وقد
يقال لا حاجة لهذا لانه قد فهم مما سبق لان الذي الخ اي وانما ذكرنا بطلانه
بعد ولم نذكره هنا لان الذي قصدناه بالكلام هنا ان نتيج الخ فهو علة لمحذوف
انما هو احتياج الذات الى موجد اي وهذا صادق بان يكون ذلك الموجد
للذات نفسها او غيرها وعلى انه غيرها فيحتمل ان يكون جزءها وان يكون غير منفك
عنها واما تحقيق ذلك الموجد اي للذات اي واما تحقيق جواب ما هو ذلك
الموجد للذات وتحقيق حدوث كل جزء الخ انت خبير بان كل جزء صادق بالزائد
وقد علم حدوثه فلا حاجة لبيانه وانما الكلام في حدوث النطفة فقط فتامل
على ان اسناد ايجاد شيء من الذات اي كائن من الذات كالنطفة وقوله لبعضها
اي كالزائد وهو البرهان ما الزمناه الخ اذ لو كان الخ علة لقوله يندرج
بطلانه وقوله الممكن المناسب ان يقول للزائد واضافة خاصية لما بعده بيانية
وهو باطل لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو امكان ان النطفة توجد
الزائد فصار بطلان تاثير النطفة في الزائد قد علم مما هنا فلا حاجة لما ياتي
من البرهان على بطلانه فقوله وهو باطل في قوة قضية استثنائية صغرى واما
الشرطية القائلة اذ لو كان للنطفة تاثير في الزائد لكانت الذات تؤثر في غيرها
فهي كبرى لان القياس استثنائي والمقدمة الاولى فيه كبرى والمقدمة الثانية صغرى
عكس القياس الاقتراني فان قيل الخ هذا شروع في منع الشرطية القائلة لو كان

للنطفة

للنطفة تاثير في الزائد لامكن تاثير الذات في ذات غيرها وحاصل المنع لا نسلم
الملازمة التي في الشرطية لان النطفة تؤثر بشرط الاتصال اي الكينونة في الرحم
واما اذا خرجت فلا تؤثر فح لا يلزم من تاثير النطفة في الزائد ان تكون الذات
من حيث اشتمالها على النطفة مؤثرة في غيرها بشرط الاتصال هذا محط الفائدة
وقوله بالطبع لبيان الواقع لان التاثير بشرط هو التاثير بالطبع عندهم وقوله والكينونة
تفسير للاتصال قلنا فيلزم الخ اي قلنا لو صح ذلك للزم الخ وحاصل الجواب
ان غالب الذات انما يوجد بعد الانفصال من الرحم فيلزم على كلامك ايها
السائل من انها انما تؤثر بشرط الاتصال في الرحم ان لا يوجد غالب الذات وحاصل
ما ذكره المص قياس شرطي تقديره لو كان تاثيرها بشرط الاتصال لانقطع التاثير
بعد الانفصال لكن التالي باطل فكذا المقدم وهو كون النطفة تؤثر بشرط
الاتصال فسقط ذلك الاعتراض وهو المنع المتوجه على الشرطية واعلم ان
الطبائعيين يرون ان النطفة تؤثر في الزائد عليها في الرحم وبعد الانفصال عنه
وان كان تاثيرها في الرحم عندهم مشروطا باعتدال المزاج لانهم يقولون تؤثر في
الرحم خاصة كما يوهمه كلام المص وبهذا يظهر لك ان السؤال والجواب لحررين
لانهم حيث قالوا بالتعميم فلا يصح ايراد السؤال على لسانهم مقيدا ثم يرده
وان الجواب المذكور لا يرد على الطبائعيين وانما يرد عليهم بالبرهان المتقدم وهو
لو كان للنطفة تاثير في الذات لامكن للذات ان تؤثر في غيرها لكن التالي
باطل ويقول المص بعد على ان اختلاف الذات الخ على ان اختلاف
الذات وتخصيص كل جزء اي ككون هذا العضو للشم لا غير مع جواز ان
يكون للابصار وكون هذا العضو للابصار مع كونه صالحا لان يكون للسمع
وكون هذا العضو يدا لا رجلا مع انه صالح لكونه رجلا وهكذا فكل هذا دليل
على ان الفاعل مختار وقوله وتخصيص كل جزء اي من الذات عطف تفسير على ما قبله
يمنع ان يكون لعلة الخ الجار متعلق بقوله تاثيرا اي يمنع ان يكون في الذات

تأثيرلعلة اولطبيعة لان معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة لايختلف
كما مر قوله فتعين ان التاثير فيها اي في الذات انما هو بالاختيار اي والنطفة
لا اختيار لها فلا تكون مؤثرة والممكنات الخ هذا مرتبط بمحذوف والاصل
والذات من الممكنات والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار سواء في التاثير فيها
بالاختيار فصح ان التاثير فيها بالاختيار الخ فظهر لك ان البرهان السابق
وهو انالم اكن ثم كنت يقتضي الخ وفيه ان البرهان السابق انما ينتج كون الذات
لها موجد وان كونه ليس نفسها ولاجزءا من اجزائها فانما ظهر من قوله وهو غيرك
لاستحالة الخ فكان الاولى للش ان يقول فظهر ان الموجد للذات ليس نفسها
ولاجزءا منها ويحذف ماعداه ويمكن الجواب عن الش بان قوله يقتضي اي بالنظر
لما تعلق به من الاطراف كقوله واستحالة ان توجد نفسك الخ يعني وبسبب
ذلك الخ قصده بتلك العبارة تطبيق الجواب الكائن في المتن على الجواب
الكائن في الش فليس المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود لمجرد الزائد كما هو ظاهر كلام
المتن بل المحكوم عليه المجموع لكن هذا التطبيق لايتم مع قول المتن بعد فقد قام
البرهان القاطع بهذا الزائد فانه يقتضي ان المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود انما
هو الزائد فقط لا المجموع وعلى كل حال فالمآل واحد وهو تسليم قدم النطفة
وحدوث الزائد ثم اذا نظرت الخ لما كان حل الجواب المتقدم ان الاستدلال
على وجود الصانع بالزائد على النطفة لانه لم يكن ثم كان كان المقام بمعرض
ان يتوهم ان صانع ذلك الزائد هو النطفة كما يقول الطبائعيون تعرض
لدفع ذلك بقوله ثم اذا نظرت الخ وهذا هو الذي وعد به بقوله سابقا
لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه وبقوله وسنزيد ذلك بيانا وثم في
قوله ثم اذا نظرت الخ للترتيب الاخباري والرتبي واراد بالنظر النظر بعين
البصيرة اي ثم اذا تاملت في هذا الزائد وقوله من ذلك يحتمل ان تكون
ابتدائية متعلقة بمحذوف اي حالة كون ذلك الزائد ناشئا من ذاتك
فيكون

فيكون المراد بالذات النطفة فقط لان الحق ان الزائد ناشئ من النطفة ويحتمل
ان تكون من بمعنى في اي حالة كون ذلك الزائد مظروفا في ذاتك وعلى هذا
فالمراد بالذات الهيئة الاجتماعية من الذات والنطفة ويكون من ظرفية
الجزء في الكل ويحتمل ان تكون من على حالها وهي متعلقة بمحذوف صفة للزائد اي
الكائن من ذاتك ويحتمل ان تكون اسما بمعنى بعض اي هذا الزائد الذي هو
بعض ذاتك وعلى هذين الاحتمالين يكون المراد بالذات الهيئة الاجتماعية
يعمر فراغا صفة كاشفة للجرم اذ المجردات على القول بها لاتتصف بكونها تملا
فراغا وكذا الاعراض لاتتصف بذلك الا تبعا ثم ان الوصف الكاشف يفيد
التصور وقوله بعد يجوز الخ وصف للجرم ايضا لكنه مفيد للحكم ومن المعلوم ان
ما افاد تصور الشئ يقدم على ما افاد الحكم عليه لان الحكم على الشئ فرع عن تصوره
من المقدار المخصوص اي من كونه ثلاثة اذرع وقوله والصفة المخصوصة
اي ككونه ابيض مثلا وان يكون على خلافهما اي وان يكون على بعض مصدوق
خلافهما اي وان يكون جزئيا من جزئيات خلافهما فاذا فرض المقدار المخصوص
مثلا ذراعين فنقول فيجوز على الجرم ان يكون كذلك ويجوز ان يكون جزئيا
من جزئيات خلاف ذلك بان يكون اربعة اوخمسة اوستة على البدلية وانما
اقتصر على هذين الامرين اعني القدر المخصوص والصفة المخصوصة مع ان الممكنات
المتقابلات ستة اشار لها بعضهم بقوله :ـــ

المكنات المتقابلات • وجودنا والعدم الصفات
ازمنة امكنة جهات • كذا المقادير روى الثقات

لان ماذكره كاف في المراد وهو تحقق الاختيار ثم ان ما ذكره المص بقوله واذا نظرت
الى هذا الزائد وجدته يجوز ان يكون الخ متضمن لصغرى قياس قائلة الزائد من ذاتك
قد اختص بمقدار وصفة بدلا عن خلافهما اي وكل ما هو كذلك فله صانع مختار ينتج
الزائد من ذاتك له صانع مختار وهذا مستلزم لقولك صانع الزائد من ذاتك

مختار فحذف الشارح الكبرى للعلم بها وذكر ما يتضمن الصغرى ثم انك تأخذ لازم هذه
النتيجة وتجعله صغرى لكبرى قائلة لا شيء من النطفة بمختار فتقول صانع الزائد
من ذاتك مختار ولا شيء من النطفة بمختار ينتج من الشكل الثاني صانع الزائد
من ذاتك ليس بنطفة وتنعكس تلك النتيجة الى قولك النطفة ليست
بصانع الزائد من ذاتك فعندنا قياسان الاول من الشكل الأول فتؤخذ
نتيجته وتجعل صغرى لقياس من الشكل الثاني وهذا هو المراد بالبرهان في قول
المص فيخرج لك من هذا البرهان اي البرهان الثاني فتعلم اي فتصدق حال
كونك قاطعا اي جازما ومن المعلوم ان القطع لازم للعلم فذكره بعده من ذكر
اللازم بعد الملزوم وقوله فتعلم ان لصانعك اي لصانع الزائد منك لان
الكلام فيه وهذا لمحصل نتيجة القياس الأول التي جعلت صغرى للقياس
الثاني وانت خبير بان العلم بالنتيجة انما يترتب على العلم بمجموع الصغرى
والكبرى والمص لم يذكر الكبرى الا انه لما كانت ظاهرة فكأنها مذكورة فصح
التفريع بعض ما جاز عليها من المقدار والصفة المخصوصين وقوله
فيخرج لك من هذا البرهان الخ البرهان فاعل يخرج وقوله من هذا اي من
لصانعك اختيارا الذي هو نتيجة القياس الأول والمراد بالبرهان القاطع
القياس الثاني وخروج القياس الثاني من نتيجة الأول من جهة ان لازم نتيجة
الأول تجعل صغرى لمقدمة كبرى معلومة الصدق كما مر فيحصل ذلك القياس الثاني
وح فالمعنى فيخرج لك من هذا اي من نتيجة الأول مع الكبرى المعلومة البرهان
اي الهيئة المجتمعة منها المسماة بالبرهان فان قلت ان القياس الثاني الذي
اطلق عليه المص البرهان القاطع هو الصغرى التي هي نتيجة الأول مع الكبرى المذكورة
وح فقد اتحد الخارج والمخرج منه مع انه يجب تغايرهما وحاصل الجواب ان مراده
بالمخرج منه الصغرى التي هي نتيجة القياس الأول والكبرى المستحضرة في الذهن
بقطع النظر عن تركبهما واراد بالبرهان الخارج المقدمتان باعتبار التركيب

فقد

فقد اختلفا ح بهذا الاعتبار   على ان النطفة الخ متعلق بالبرهان وهذا في
الحقيقة محصل نتيجة القياس الثاني القائلة النطفة ليست بصانع للزائد من
ذاتك   هي الموجدة لذاتك اي للزائد منها لان الكلام فيه   لعدم
امكان الخ لا يخفى ما في الكلام من المضاربة وذلك لان قوله فيخرج لك من هذا
البرهان الخ يقتضي ان العلم بالنتيجة نشأ من البرهان المتقدم فلا حاجة
للتعليل وهذا التعليل يقتضي علمها مما تقدم وقد يجاب بان قوله لعدم الخ علة
لكبرى القياس الثاني وهي لا شيء من النطفة بفاعل مختار لا النتيجة لانه قد علم
القطع بها من القياس وان كان جعله للكبرى غير متبادر من الكلام   وايضا
لا طبع لها اي لا تأثير لها بالطبع في وجود علة ذاتك وهذا دليل آخر لابطال تأثير
النطفة في الزائد بالطبع على وجه الزام الخصم وان كان يعلم مما تقدم نفي تأثيرها
بالطبع لان ما تقدم يدل على نفي تأثيره مطلقا وحاصله ان النطفة لو كانت
مؤثرة بالطبع في وجود ذاتك لكانت على شكل الكرة لكن التالي باطل فبطل
المقدم وقوله لاستوا الخ دليل للملازمة   لاستوا اجزاء النطفة اي
وحيث كانت اجزاؤها مستوية في التأثير ليس جزء منها يؤثر في الراس
وجزء يؤثر في الرجل الخ يلزم ان يكون مؤثرها اي ما اثرت فيه مستو غير مختلف
ولا يكون مستويا اذا كان على شكل الكرة لان الكرة الحقيقية مستوية المقادير
من كل وجه لكن اعترض بان الخصم لا يسلم استوا اجزاء النطفة في التأثير بل يقول بعض
اجزائها يؤثر في الراس مثلا وبعضها في غيرها   ولا في غيرها عطف على الوجود
اي لا تأثير لها بالطبع في وجود ذاتك ولا في غيرها وانما اتى بذلك لانه لما كان
المقام بمعرض توهم ان يقال ما في الذات من التخصيص سلم انه من الفاعل المختار
واما النمو الذي هو معنى آخر ففاعله النطفة بطبعها فاشار لدفع ذلك بقوله
ولا في نموها الخ   والا لكنت الخ هذا دليل استثنائي لابطال كون النطفة
تؤثر بطبعها في نمو الذات وحاصله انها لو كانت مؤثرة في نمو الذات الذي

هو شيء واحد لكانت الذات دائمة تنمو وتزيد لكن التالي باطل لان التشخص
يقف في النمو على قدر مخصوص ولا يزيد عليه وبيان الملازمة ان العلة النطفة
وهي دائمة بدوام الذات لانها جزؤها والمعلول النمو والمعلول يجب دوامه
بدوام علته وانما اقتصر على ابطال تاثير النطفة بالطبع دون العلة لانه لم يقل
احد بتاثير النطفة في الزائد بالتعليل اذ لو اثرت فيه لزم ان يوجد المعلول بتمامه
كالانسان مثلا بنفس وجوده وهذا باطل ضرورة تقدم انحصار جهات
التاثير الخ اي طرقه اعلم ان الانحصار انما انحصار الكلي في جزئياته او
الكل في اجزائه وهنا لا يصح واحد منهما وذلك لان الاوجه الثلاثة هي بعينها
جهات التاثير لا انها اجزاء للجهات ولا جزئيات للجهات فكان الاولى
ان يقول ان انحصار جهة التاثير الخ ويكون من انحصار الكلي في جزئياته ح
لان جهة التاثير كلي والاوجه الثلاثة جزئيات لها الا ان يراد بالجهات
الجنس اي جنس الجهات وح يكون من انحصار الكلي في الجزئيات وقد يقال
ان الانحصار كما يطلق بمعنى التحقق يطلق بمعنى آخر وهو عدم الخروج ولا شك
انه صحيح في هذا المقام اي ان جهات التاثير لا تخرج عن الاوجه الثلاثة وح فلا
اعتراض وهذا نظير قولك انحصر حكم الامير في بلده اي لا يخرج عنها والتاثير
بالطبيعة والتاثير بالعلة الاولى ان يقول والتاثير بالطبع والتاثير بالتعليل
لان الذي يقابل الاختيار التعليل والطبع واما العلة والطبيعة فانما يقابلان
المؤثر المختار فتامل ان كل مؤثر الخ الاولى اسقاط كل والنظر للمؤثر في
حد ذاته بقطع النظر عن الافراد لان المقسم الى الاقسام انما هو المؤثر لا كل واحد
منهما واعلم ان هذا الحصر استقرائي اي انه حصر للمؤثر في الواقع وليس عقليا
وان كان مرددا بين النفي والاثبات وذلك لان العقل يجوز ان يكون هناك
مؤثر متوقف على شيء لكن لا مما ان ذلك المتوقف عليه شرط لكتابته
اي بالنسبة لكتابته فانه اثر فيها على كلام المعتزلة ويقدر على تركها وقوله مثلا
الاولى

124

الاولى اسقاطها لاغناء الكاف عنها وكذا يقال فيما بعد غير المرتعش اي واما
المرتعش فان حركته اضطرارية لم يؤثر فيها باتفاق ولا يقدر على تركها عند
القدري راجع لكل من المثالين والحاصل ان اهل السنة والقدرية اتفقوا على ان
العبد فاعل مختار لكن السني يقول انه فاعل مختار كسبا لا خلقا ولا تاثيرا والقدري
يقول فاعل خلقا وتاثيرا فالقدري يوافق السني في كون التاثير للفاعل المختار
ويخالفه في حدوثه لانهم يقولون بتعدده اولا اي او لا يصح منه الترك
لاثره وهذا مقابل لقوله اما ان يصح منه الترك ويلزمه ان يكون حيا
الخ لما كان هذا تقول به المعتزلة اي بالعبارة المتفق عليها فلذا لم يقل ويلزمه
القدرة والارادة الخ وقوله ويلزمه اي عقلا كالتلازم بين الجوهر والعرض
ويلزمه ان يكون حيا الخ اعلم ان القدرة تابعة في التعلق للارادة والارادة
تابعة للعلم والعلم متوقف على الحياة اذا علمت ذلك فكان الاولى له ثم
ان يقول ويلزمه ان يكون حيا عالما مريدا قادرا ويكون ح سلك مسلك
التدلي او يقول ان يكون قادرا مريدا عالما حيا وعليه يكون سالكا مسلك
الترقي والثاني اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك لاثره وقوله اما ان
يتوقف اقتضاؤه اي تاثيره وقوله كما يقوله الطبائعي في احراق النار اي
فانه متوقف على المماسة لها وانتفاء البلل مثلا راجع للامرين قبله
فانه قد يمنع منها مانع كان المناسب ان يقول منهما الا ان يقال ان لفظ
مثلا لما كان مدخلا لافراد اخر عبر بقوله منها ثم ان المناسب ان يقول فانه
قد لا يوجد معها الشرط في النفع او يوجد ويمنع منها مانع وقوله اولا اي او لا يتوقف
على شيء اصلا لا على شرط ولا على انتفاء مانع ولا على غير ذلك هذا هو المراد وان
كان ظاهره ان المعنى او لا يتوقف على شرط ولا على انتفاء مانع اي بان توقف
على غيرهما او لا يتوقف على شيء اصلا الكائنين في اليد المناسب الكائن
لان العطف باو وقوله عند حركته اي عند حركة اليد والمناسب عند حركتها

لان كل عضو متعدد في الشخص كاليد والرجل الاحسن فيه التانيث
كما يقول الفيلسوفي اي واما السني فيقول ان كلا من الحركتين وان كان بينهما
لزوم عقلي فعل للرب بخلاف الفيلسوفي فانه يقول ان حركة البدائرة في حركة
الخاتم والاول اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك ويتوقف تاثيره
على وجود شرط وانتفاء مانع وقوله والثاني اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك
ولا يتوقف تاثيره على شيء فيما نشأ عنها اي وهو الزائد اذ الحياة
الخ هذا تنبيه لا استدلال لان الضروريات لا يقام عليها الادلة وهذا
التنبيه متضمن لقياس من الشكل الثاني وهو المؤثر بالاختيار يلزمه القدرة
والارادة والعلم والنطفة لا يلزمها شيء من ذلك ينتج لا شيء من المؤثر
بالاختيار بنطفة وينعكس الى لا شيء من النطفة بفاعل مختار وايضا
لو اثرت النطفة اي في الزائد وقوله بهذه الذات اي وهي الزائد وذلك
لان هذا الزائد وغيره من الذوات من جملة الممكنات والممكنات كلها
مستوية بالنسبة للفاعل المختار فلا يختص تاثيره بممكن دون ممكن ولو كانت
هذه الذات الكاملة اي الهيئة المجتمعة المركبة من النطفة والزائد عليها
احرى الخ وحاصل هذا دليل استثنائي على بطلان كون النطفة تؤثر في
الزائد بالاختيار وتقريره ان تقول لو كانت النطفة تؤثر بالاختيار في الزائد
لكانت الذات الكاملة هي الهيئة المجتمعة من الزائد ومن النطفة احرى
في التاثير في ايجاد الذوات لكن التالي باطل فبطل المقدم والدليل على الملازمة
اشتمال الذات الكاملة على النطفة المدعى لها القدرة على التاثير ووجه
الاحروية ان الذات الكاملة مشتملة على صفات التاثير كالقدرة والارادة
والحياة فنقول ولو كانت هذه الذات هذه الشرطية والاستثنائية مطوية
وقوله لاشتمالها الخ تعليل للملازمة لكن التعليل الاول لا يتم لان من قال ان
النطفة تؤثر يقول بشرط اتصالها بالمؤثر فيه والذوات الكاملة ليست
متصلة

متصلة بغيرها من الذوات حتى يكون تاثيرها فيه احرى من تاثير النطفة
وحدها فتامل وغير ذلك اي كاليد وفيه ان اليد ليست وصفا حتى فالتعبير
عنها بغير ذلك فيه تسمح فالاولى حذف قوله وغير ذلك لان المراد افادة وجه الاحروية
في التاثير وهو انما يتوقف على مصححات الفعل وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة
فقط وح فلا وجه لتلك الزيادة ولا يقال ان من جملتها اليد لانا نقول انها
ليست من الاوصاف المصححة للفعل الذي كلامنا فيها فاحرى ما هو اضعف منها
اي وهو النطفة واما تاثيرها بالطبع عطف على قوله اما تاثيرها فيما نشأ
عنها بالاختيار اي واما تاثيرها في الزائد بالطبع وهو الذي قال به بعضهم واما
تاثيرها فيه بالعلة او الاختيار فلم يقل به احد وانما تكلم الشارح عليه استيفاء
لاطراف البحث وفي معناه العلة اي وفي معنى التاثير بالطبع العلة وفيه ان
العلة ليست في معنى التاثير بالطبع بل التاثير بالطبع مباين للعلة واجيب بان في الكلام
حذف مضاف اي وفي معناه التاثير بالعلة ثم انه كان المناسب ان يقول وفي
معناه تاثيرها بالتعليل لان الكلام في ابطال تاثيرها بالطبع وفي ابطال تاثيرها
بالتعليل فتامل لاختصاص هذه الذات اراد بها الزائد اي اختصاص
هذا الزائد بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة اي مع جواز عروض ما يقابلها عليها
ونسبتها اعني النطفة الى سائر المقادير والصفات نسبة واحدة اي فلا يكون
مؤثرها اي ما اثرت فيه الا على حالة واحدة بان يكون كرة ولا يكون غيرها ثم اعلم
ان في كلام الشارح تقديما وتاخيرا وحذفا واصل الدليل لاختصاص هذه الذات
بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ولا يكون ذلك الاختصاص الا من فاعل مختار
والنطفة ليست مختارة فتعين ان فاعل الذات مختار دون النطفة لان نسبتها
الى سائر المقادير والصفات نسبة واحدة فلا يكون ما اثرت فيه الا على حالة
واحدة ولا يجوز عليه غيرها وايضا فلو الخ هذا دليل ثان لابطال كون
النطفة مؤثرة بالطبع او بالتعليل والذات مراد بها الزائد على النطفة

وقوله متماثلة اي بالنسبة لحقيقتها وقوله قد اختص بعضها اي بعض تلك
الجواهر من الاختلافات التي لا تحصى الاولى ان يزيد بعد ذلك
وكل قد اختص بمكان مخصوص لاجل ان يناسب قوله بعد وكل يجوز الخ
وكل اي والحال ان كل واحد من هذه يجوز ان يكون في مكان صاحبه بان تكون
العين موضع الفم الخ وان يكون على خلاف ما هو عليه اي على خلاف الحالة
التي هو عليها كان يقوم بالعين الشم وبالانف البصر وهذا لا يسلمه الخصم
لكون ما عليه المطبوع واجبا عنده وغير ممتنع وما قاله المص فرع الجواز
والحاصل ان الخصم يقول ان النطفة ذات اجزاء متعددة وكل جزء قام به
امر اوجب له صدور ما نشا عنه فيمنعون كون النطفة ذات اجزاء مستوية
بل مختلفة وكل جزء قام به امر اوجب له صدور ما نشا عنه فهذا الدليل وما
مثله يرد عليهم وانما الذي يرد عليهم دليل الوحدانية الآتي والطبيعة
يستحيل الخ هذا تعليل لمحذوف اي وفاعل ذلك لا يكون الا مختارا
لا النطفة بالطبع ولا بالتعليل لان الطبيعة والعلة يستحيل ان يخصصها
مثلا عن مثل وح فلا تكون النطفة مؤثرة في الزائد بالطبع ولا بالتعليل ثم
بعد هذا كله فالمناسب في سوق الدليل ان يقول وايضا كل من اجزاء الزائد
جواهر متماثلة قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر الى غير
ذلك والحال انه يجوز ان كلا يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف
الحالة التي هو عليها وفاعل ذلك لا يكون الا مختارا لا النطفة بالتعليل او الطبع
لان العلة والطبيعة يستحيل ان يخصصا مثلا عن مثل ويحذف قوله النطفة
التي ذكرها في اول الدليل لان الكلام في نفي كون النطفة مؤثرة في الزائد بالطبع
او التعليل ادعى المص دعوتين على الترتيب وثانيتهما مرتبة على الاولى
منهما اشار للاولى منهما بقوله فتعلم ان لصانعك اختيارا واشار الى
الثانية بقوله بعد ذلك على ان النطفة التي نشأت عنها الخ للعلم
بها.

بها اي لما تقرر من ان حذف احدى المقدمتين يجوز للعلم به ان
تقول ان ذاتك اي الزائد على النطفة لان الكلام في بيان ان النطفة
لم تكن مؤثرة في الزائد وقوله قد اختصت بمجاز بدلا عن جائز اي كاختصاصها
بالطول المخصوص بدلا عن غيره باعتبار مجموعها اي باعتبار الهيئة
الاجتماعية من الزائد وقوله وباعتبار اجزائها اي اجزاء الزائد فالزائد
في حد ذاته له اجزاء فاذا اعتبرتها مجتمعة كانت هيئة اجتماعية وان
اعتبرتها منفردة كانت اجزاء لذلك الزائد فهي باعتبار مجموعها قد
اجتمعت بمجاز بدلا عن جائز من كونها ذات مقدار ووصف وزمان
ومكان مخصوص دون مقابل ذلك وكذلك باعتبار اجزائها قد اختصت
بمجاز بدلا عن مقابله من اختصاص كل جزء منها بما اختص به من سمع وبصر
وشم وذوق الخ فينتج ذاتك فاعلها الخ اي الزائد على النطفة فاعله الخ
فالمراد بالذات الزائد ذا طول مخصوص وعرض مخصوص اعلم ان الطول
هو البعد المفروض اولا واما المفروض ثانيا فهو العرض ثم ان المفروض اولا قد
يكون اكثر من المفروض ثانيا وقد ينعكس الامر والطول الراجح اي ومن
كون الطول الراجح الخ مع جواز ان يكون على خلاف ذلك اي بان يكون
العرض اكثر من الطول لما علمت والاشكال الخ هذا كالتعليل لما قبله
اي وانا حكمنا بجواز خلاف ما هو عليه لان الاشكال الخ والاشكال جمع
شكل وهو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لكونه دائرة
او مثلثا او مربعا فكل جسم فهو قابل لان يتشكل بكل من هذه الاشكال
بدلا عن مقابله فلا يختص ببعضها الا لمخصص مختار ثم بعد هذا كله فنقول
ان الدليل لا يتم الا اذا كان الخصم يسلمه وما ذكره الش من دليل الصغرى
فلا يسلمه الخصم اعني الطبائعي القائل ان النطفة تؤثر في الزائد بطبعها
وذلك لانه يقول بوجوب ما تقتضيه الطبيعة فكون الذات على الهيئة

المخصوصة امرا اقتضته الطبيعة فهو واجب فيكون غيرها ممتنعا
وح فلا تكون اختصت بجائز بدلا عن جائز لا تسلم وكذا قوله في دليلها
مع جواز ان يكون على خلاف ذلك وكذا قوله والاشكال الهندسية
كلها في حقه جائزة لا يتم ذلك لكن سياتي في برهان الوحدانية ابطال
كلام الخصم وكذا ايضا قد اختص اي مجموع الذات ببعض الاعراض
من الالوان والاصوات لا يقال ان الصوت وبعض الالوان مخصوص ببعض
الاجزاء فيكون من القسم الثاني اعني ما يعرض للذات باعتبار اجزائها
لا من الاول لانا نقول انما صح حمل ما ذكر على المجموع وعلى الجزء بالاشتقاق
جاز ان يراعي فيه الامران فيجعل من الاول او من الثاني ولا حرج واما
باعتبار اجزائها ان قلت ان اما لمجرد التاكيد من غير تفصيل فلا اشكال
في عدم ذكر مقابل لها لانها لا تحتاج له وان جعلت للتاكيد مع التفصيل
ففيه انه لا بد لها من مقابل ولم يذكر الا ان يقال ان مقابلها محذوف
ويؤخذ المقابل للمفصل من مضمون الكلام السابق واصل الكلام اما
باعتبار المجموع فكذا واما باعتبار اجزائها فقد اختص الخ وقوله باعتبار
اجزائها اي اجزاء الذات بمعنى الزائد على النطفة وقوله مع استوائها
اي في الجزئية وقوله بان كان يدا متعلق باختص الى غير ذلك من الاختلافات
اي بان كان بعضها رجلا وبعضها بطنا وبعضها فخذا وبعضها دبرا مع
جواز غير ذلك في الجميع اي بان تكون الرجل موضع العين والعرض القائم بالعين
قائم باليد وهكذا لكن هذا الدليل ايضا لا يتم لان الخصم لا يسلمه وذلك لانه
لا يسلم جواز غير ذلك لانه يقول كون العين على الحالة التي هي عليها امر واجب
عنده الى اخر ما مر فلان تاثير العلة والطبيعة اتيانه بالعلة لزيادة
الفائدة والا فالخصم المردود عليه انما يقول ان النطفة تؤثر في الزائد بطريق
الطبيعة وليس هناك احد يقول انها تؤثر بطريق التعليل لما كان
بالمناسبة

١٢٧

بالمناسبة الذاتية اي ملتبسا بالمناسبة الذاتية كالمناسبة بين الحار المؤثر
للتسخين والاحراق وبين البارد المؤثر للرطوبة فعندهم المؤثر اذا كان حارا
فلا يؤثر الا في الاحراق والتسخين وان كان باردا فلا يؤثر الا في البرودة
فيستحيل المناسب اسقاط الفا والتعبير بالماضي لان جواب لما لا يكون
الا ماضيا لما فيها من معنى الشرط وهي ظرف لما مضى من الزمان وانما استحال ما
ذكره لانه اذا كان التاثير بالمناسبة الذاتية فيستحيل ان تؤثر النطفة في شيئين
فاذا كانت النطفة فيها مناسبة ذاتية للتاثير في العين مثلا فلا يصح ان تؤثر في
الرجل او في الراس لان المناسبة الذاتية التي فيها انما تقتضي تاثيرا في العين
فلا يصح ان تؤثر في غيرها واذا كان فيها مناسبة ذاتية للتاثير في السواد مثلا
استحال ان تبيض او تصفر لان من صفتها ان تسود فاذا ابيضت فارقها
صفتها التي هي التسويد وهو محال اذا علمت ذلك فقول الش فيستحيل ان
يناسب الضدين الاولى ان يزيد او يناسب الخلافين لان العين والراس خلافان
لا ضدان وان يخصص مثلا الخ فيه انه اذا كان تاثير الطبيعة وما معه
بالمناسبة الذاتية فالحال التي عليها الذات امر واجب لانه هو التي اقتضته
المناسبة الذاتية وح فلا يعقل مثلان حتى يخصص احدهما فالاولى اسقاط
ذلك فتامل وهي المقصودة بالذات اي واما الاولى فهي وان كانت
مقصودة في الجملة لكن لا لذاتها بل لغيرها ولذا قال والاولى وسيلة
ان صانع ذاتك اي صانع الزائد وفي معناها هذا زيادة فائدة لانه نزاع
في ذلك والاولى ان يقول وفي معناه اي وفي معنى نفي النطفة نفي ان يكون
الصانع طبيعة الخ الا ان يقدر في الكلام مضاف اي وفي معنى نفيها نفي ان
يكون الصانع طبيعة اي انه متى تصح تعلق النفي بها صح تعلقه بكل علة وكل طبيعة
على العموم اي اعم من ان يكون الفاعل نطفة او غيرها على العموم وفي
معناها كل طبيعة او علة اي وفي معنى النطفة التي وقع النفي عليها وقوله بفاعل

خبر لاشئ   ما سبق وذلك لان القياس السابق دليل الصغرى لانها
نتيجة والتفصيل السابق اعني قوله اما تأثيرها فيما نشأ عنها الخ واما تأثيرها
بالطبع وفي معناه العلة الخ فهو دليل للكبرى   وايضا لا طبع لها اي لا تأثير
لها بالطبع في وجود ذلك والمراد بالذات الزائد على النطفة وقوله
والا لكنت اي والا لكان الزائد ذلك على شكل الكرة لكن التالي باطل فبطل
المقدم والحاصل ان قول المص وايضا الخ دليل استثنائي اتى به المص لالزام
الطبائعيين القائلين بان النطفة تؤثر بطبعها في وجود الزائد وتقريره
لو كانت النطفة تؤثر في وجود الزائد بطبعها لكان الزائد على شكل الكرة لكن
التالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم   هذا الزام اي هذا الدليل المقصود
به بيان الزام للخصم اعني الطبائعيين وليس المقصود به تحقيق دعوانا وهو
ان النطفة ليست مؤثرة في وجود الزائد اصلا   ان الطبيعة المتساوية
من كل وجه اي بان تكون لا حرارة فيها ولا البرودة ولا رطوبة ولا يبوسة اي
والنطفة كذلك فثبتت الملازمة في الشرطية وقد يقال لشارحنا لا نسلم
انهم يقولون في النطفة انها متساوية من كل وجه حتى يلزمهم هذا الالزام
اذ هم لم يقولوا ان كل طبيعة متساوية من كل وجه حتى تكون النطفة متساوية
من كل وجه الا ترى انهم يقولون ان عالم الكون والفساد اعني ما تحت فلك
القمر ليس فيه شئ متساوي من كل وجه لان المتساوي من كل وجه انما تكون
في البسائط كالعقول والافلاك وما تحت فلك القمر من الحيوانات والنباتات
وللمعادن مركبات من العناصر الاربعة فلا تكون متساوية من كل وجه وح فلا
تصح الملازمة التي قالها الش وانما سمي ما تحت فلك القمر بعالم الكون والفساد
لان المكونات التي هناك يلحقها البلاء والفنا   تقتضي شكلا الخ اي تقتضي
ان يكون للمؤثر فيه شكلا متساويا الخ   وهو الكري الخ اي والشكل المتساوي
من كل وجه هو الشكل الكري الكائن في المركبات لا في البسائط وقوله الكائن في
المركبات

١٢٨

المركبات وصف للشكل الكري وصف كاشف لا مخصص لان الشكل الكري
انما يكون في المركبات فان قلت هذا ينافي ما مر من ان المتساوي من كل وجه انما
يكون في البسائط كالافلاك والعقول قلت لا تنافي لان المراد بالبسائط فيما مر التي
لم تتركب من العناصر الاربعة وان كانت مركبة من جواهر فردة ولا شك ان الافلاك
كذلك والمراد هنا بالمركبات يعني من الجواهر على مذهب اهل السنة وهذا لا ينافي
انها بسيطة بمعنى انها لم تتركب من العناصر والحاصل ان البسيط قد يطلق على ما
ليس مركبا من العناصر وان كان مركبا من جواهر فردة متحدة في الماهية ويقابله المركب
بمعنى ما تركب من العناصر وقد يطلق المركب على ما كان مركبا من الجواهر الفردة ويقابله
البسيط وهو الغير المركب من الجواهر فلا تنافي   ولذلك اي ولاجل قولهم ان
الطبيعة المتساوية الخ   واعلم انهم يقولون ان المولى سبحانه وتم لما كان واحدا
من كل وجه وواجب الوجود فلا يصدر عنه بطريق التعليل الا واحد وهو العقل الاول
وهذا العقل متصف بامرين كونه واجب الوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثاني
وكونه ممكنا لذاته ولهذا اثر في الفلك الاعظم وهذا العقل الثاني ايضا متصف
بامرين بكونه واجب الوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثالث وكونه ممكنا لذاته
ولهذا اثر في الفلك الثامن ثم ان هذا العقل الثالث متصف بامرين كونه
واجبا لغيره ومن هذا اثر في العقل الرابع وكونه ممكنا لذاته ومن هذا اثر في الفلك
السابع ثم ان هذا العقل الرابع كذلك متصف بامرين فمن حيث كونه واجبا لغيره
اثر في العقل الخامس ومن حيث كونه ممكنا اثر في الفلك السادس القائم به العقل
الخامس ثم ان العقل الخامس متصف بامرين كذلك فمن حيث كونه واجب الوجود
لغيره اثر في العقل السادس ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في فلك القائم به وهو
الفلك الخامس ثم ان هذا العقل السادس من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل
السابع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في فلكه القائم به وهو الفلك الرابع ثم ان هذا
العقل السابع كذلك من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل الثامن ومن حيث

بحث العقول

كونه ممكنا اثر في فلكه القائم به وهو الفلك الثالث ثم ان هذا العقل الثامن
من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل التاسع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في فلكه
وهو الفلك الثاني ثم ان العقل التاسع من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل
العاشر وهو العقل الفياض ومن حيث كونه ممكنا لذاته اثر في فلكه القائم به وهو
الفلك الاول اعني سما الدنيا فالعقل الفياض قائم بسما الدنيا وهو المفيض
على جميع ما تحت فلك القمر الكون والفساد اي انه هو المؤثر فيه بطريق التعليل
او الطبع اذا علمت ذلك فنقول الخ ولذلك زعموا ان جوهر الفلك اي ان
ذات الفلك وقوله لما كان طبيعة لابد فيه من حذف اي لما كان المقتضي له
والمؤثر فيه هو العقل وقوله طبيعة واحدة اي متساوية من كل الوجوه وقوله كان
اي جوهر الفلك كريا واذا انتفى الطبع لها اي واذا انتفى الطبع للنطفة
اي واذا انتفى كون النطفة مؤثرة بالطبع والذات بمعنى الزائد فاحرى انتفا
كونها مؤثرة فيها بطريق التعليل وانما كان احرى لان تاثير الطبيعة يصح تاخره
وتاثير العلة لا يصح فيه التاخير بل بنفس وجودها يوجد معلولها دفعة واحدة
فتاثير الطبيعة اسهل من تاثير العلة واذا انتفى الاسهل والاوسع فمن باب
اولى نفي ما هو اشد واضيق هذا مبالغة في الرد الاولى اسقاط قوله مبالغة
ونقول هذا رد لما يتوهم ان يقال ما في الزائد من التخصيص سلم انه من الفاعل
المختار واما ما فيه من النمو الذي هو معنى واحد ففاعله النطفة بطبعها الخ وذلك
لان المردود وهو ما يتوهم ان يقال لم يذكر رده قبل رده هنا ثانيا حتى يكون
رده هنا مبالغة في الرد وقد يجاب بان المراد ان هذا رد على وجه مبالغ
فيه اي انه رد قوي لا يقبل ردا ولا احدثا لكن سياتي ما فيه قد خصص
بعض النطفة الاولى ان يقول بعض الزائد لان الكلام فيه بل ولا للطبيعة
ولا للعلة في شي من ذلك هذا توسعة في الدائرة وزيادة على المطلوب لان النزاع
مع الخصم في تاثير النطفة في الزائد وعدم تاثيرها فيه لما ذكر قبل اي الدليل
المتقدم

المتقدم عن قرب وهو صانع الذات فاعل مختار ولا شي من النطفة ولا من الطبيعة
ولا من العلة بفاعل مختار ينتج صانع الذات ليس بنطفة ولا طبيعة ولا علة
وانما طبعها في نحو اي وانما تاثيرها اي النطفة بطريق الطبع في نحو الخ والنمو
معنى واحد اي لا معاني متعددة فيه اي في النمو اختلاف مطبوعها فيه
انه لم يقل احد بان اختلاف المطبوع لازم لتاثير النطفة فالاولى ان يقول فلم
يلزم من تاثير النطفة فيه بطريق الطبع عدم اختلاف المطبوع اي واذا كان لا يلزم
ذلك فلا يتم الرد الذي قلتموه اولا وهو لو كانت النطفة مؤثرة في وجود الزائد
لما اختلف مطبوعها لكن التالي باطل فبطل المقدم او يقول فلم يلزم من تاثير النطفة
في الرد بالاختلاف والحاصل انهم ادعوا ان النطفة مؤثرة بالطبع في اجزاء
الزائد اي في وجوده فهي مؤثرة في وجود اليد والرجل الخ وغير ذلك فاورد عليهم
انها لو كانت مؤثرة فيما ذكر بطريق الطبع لما اختلف مطبوعها لكن التالي باطل
فبطل المقدم فربما يتوهم متوهم ويقول هذا الرد انما جاء من جعل النطفة مؤثرة
في وجود الاجزاء وانا لا اقول كذلك بل اقول ان النطفة لا تؤثر في كون هذا
العضو يدا وهذا رجلا الخ لان المؤثر لذلك انما يكون فاعلا مختارا والنطفة
ليست كذلك نعم هي مؤثرة في نحو تلك الاجزاء بطريق الطبع ومن المعلوم انه لا
يلزم من تاثيرها في النمو عدم اختلاف المطبوع لان النمو شي واحد وح فلا يتوجه
الرد الموجه على من قال انها تؤثر في وجود الاجزاء ووجه الرد الخ حاصله
ان هذا التوهم لا يتم وذلك لان وقوف الزائد على مقدار مخصوص في النمو
وانقطاعه عن ما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النمو اثرها بطريق
الطبيعة اذ لو كان اثرها للزم ان لا تقف الذات على حد بل دائما وابدا
تنمو لوجوب دوام المعلول بدوام علته واللازم باطل فكذا الملزوم هذا حاصل
الرد ولكن هذا الرد لا يتم الا لو كان الخصم يسلم ان وقوف الذات على المقدار
المخصوص جائز مع جواز غيره مع انه لا يقول به بل يقول ان الموقوف على هذا

المقدار من النمو واجب لانه هو الذي اقتضته الطبيعة بالمناسبة الذاتية وماعداه فهو ممنوع وح فلا يحسن الرد عليهم بما ذكر فضلا عن كون ذلك الرد قويا فما ادعاه الشارح من ان هذا الرد قوي لا يمكن خدشه قد علمت ما فيه علي ان تقديرها موثرة في النمو لا يدفع اعلم ان المناسب لمقام المناظرة ان يقدم هذا الرد علي الرد الاول بحيث يقول ووجه الرد ان قولك يا ايها المتوهم انه لا يلزم من تاثيرها في النمو عدم اختلاف المطبوع فلا يتوجه علي الرد بعدم الاختلاف لا يسلم بل كذلك يرد عليك مثل ما ورد علي من قال ان النطفة موثرة في وجود الاجزاء فتاثيرها في النمو لا يدفع لزوم عدم اختلاف مطبوعها لان النمو الذي في اليد مثلا مخالف للنمو الذي في الرجل فلو كانت توثر في النمو للزم ان لا يختلف مطبوعها لكن التالي باطل فبطل المقدم ولئن سلمنا ان تاثيرها في النمو يدفع لزوم عدم اختلاف مطبوعها فوقوف الذات علي مقدار مخصوص في النمو والانقطاع عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النمو ايضا اثرها بطريق الطبيعة اذ لو كان اثرها للزم ان لا تقف الذات في نموها علي قدر مخصوص بل دائما تنمو لكن التالي باطل فبطل المقدم وانما كان هذا الانسب لان الرد الاول بالمنع وشانهم يصدرون به وايضا الرد الاول موافق للرد الذي مر علي من قال انها توثر في وجود الاجزاء الذي ادعى هذا المتوهم انه لا يرد عليه واصابع الرجل اي المتحدة المحل فقد حذف من الثاني لدلالة الاول وبعضها بالعكس اي وترى بعض الاعضا ملتبسا بعكس ذلك اي ان نموها في العرض اكثر من نموها في الطول من صفات الخ ظاهره ان اختلاف النمو شيء واحد الا ان يقال اضافة صفة للاختلاف للبيان وفي الكلام حذف والاصل الي غير ذلك من اختلاف النمو اي من الاجزاء صاحبة النمو المختلف فتامل وكل علي البلغ ما يكون اي فاليد مثلا يناسبها الطول الذي هي عليه لتعاطيها الافعال الخ افيرضى عاقل الاستفهام هنا انكاري بمعنى النفي اي لا يرضى عاقل

وفيه

١٤٠

وفيه تعريض بهم حيث جعلهم غير عقلا هذا الصنع اي المصنوع وقوله والشكل الخ عطف تفسير لما قبله لشيء من العالم اي لشيء عاقل من العالم منفردا او مجتمعا راجع لقوله لشيء من العالم وقوله منفردا اي عن الغير وقوله او مجتمعا اي مع الغير فضلا منصوب علي المصدرية بفعل محذوف اي فضل فضلا بمعنى بقي واعلم ان هذه الكلمة يؤتى بها بين شيئين اولهما يعد من المتيسرات وثانيهما من المتعسرات ولا بد ان يسبقها نفي تحقيقا كما في قولك فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار او تقديرا كما هنا والقصد منها استبعاد الاول الذي هو مدخول النفي بمعنى عده بعيدا بحسب الوقوع واستحالة الطرف الثاني الذي هو مدخول فضلا بمعنى عده مستحيلا بحسب الوقوع الخصوصية موات الاضافة للبيان والمراد بالخصوصية الحقيقة اي الحقيقة هي موات والمراد بالموات هنا ما لا يتصف بحياة وانما وصفه بقوله لا يسمع ولا يبصر مع انه لا يناسب هنا اذ المناسب هنا انما هو قوله ولا يغني عنك شيئا لمحاكاة الاية كلا والله الخ كلا كلمة ردع وزجر اي ارتدعوا وانزجروا ايها الخصوم عن مقالتكم ان النطفة توثر والله انما يليق الخ وانما عبر بقوله انما يليق ولم يعبر بقوله انما يجب مع انه هو الانسب بالفاعل المختار لمجاراة الخصوم نظرا الى ان تاثير النطفة هو الاليق عندهم بطريق النظر احسن الخالقين المراد بالخالقين المقدرين والمحددين للامور مثل الخياطين والنجارين وهكذا او اراد الخالقين المخرجين للاشيا من العدم للوجود بحسب الفرض والتقدير اي انه لو فرض ان هناك احدا خالقا غير الله فالله احسنهم وهوس عطف مرادف ومراده بالتقريرات مسائل مقررة ثم ان الهوس في الاصل نوع من الجنون فجعل الشارح مسائلهم التي قرروها نوعا من الجنون باعتبار ان شانها انما تصدر من المجانين مج ذكره اي ذلك الهوس الذي هو المسائل المقررة ثم ان المج هو الطرح من الفم وح فقد شبه تلك المسائل بشيء مستقبح الطعم على طريق الاستعارة بالكناية

واثبات الحج تخييل وتسويد الصحف اي وحج تسويد الصحف به وفيه
اشارة الى ان رسمها في الورق قبيح لشبهه بالشيء بحج لقبح طعمه واراد بالصحف
الكاغط الخالي من الكتابة من سلب العقل اي من سلب كمال العقل
اذ لو كانوا لاعقل عندهم لما اوخذوا بذلك اصلا وقوله والايمان اي وسلب الايمان
فهم قوم كفار والبله اي الغافلين الذين يرتكبون الامور التي فيها الفساد
والضرر من غير ان ينتبهوا لفساده بحسن المعرفة اي بالمعرفة الحسنة اي
الكاملة لانها تتفاوت وانما قدم المعرفة لانها اس لما بعدها شرف
الخواتم يحتمل ان المراد به الموت على الايمان وان كان يحصل دخول للنار
ويحتمل ان المراد به الموت على الايمان الكامل من البدع ظاهرا اي
بان لا يجري على السنتنا ما يغضب الله وباطنا بان لا يقوم بقلوبنا شيء
من الشبه المخالفة لما تقوله اهل السنة والعصمة الكبرى عطف مرادف
والمراد بكون النبي عصمة ان من تمسك بسنته وسنة الراشدين بعده صلى الله عليه وسلم
النبي له عاصما اي حافظا من النفس ومن الشيطان والمراد ان النبي يصير
له سببا في الحفظ والا فالحافظ حقيقة هو الله والمراد بسنته ما جاء عنه
من الاحكام صريحا والمراد بسنة الراشدين ما استنبطوه من الاحكام
وح فالعطف مغاير من اله وصحبه من بالنظر للال بيانية مشوبة
بتبعيض وبالنظر لصحبه للبيان هذا اذا مشينا على القول بان الصحابة
كلهم راشدون اي مجتهدون واما ان قلنا ان بعضهم كان مجتهدا دون
البعض فمن بالنظر للصحابة للبيان المشوب بتبعيض ايضا فتامل
ومن هنا الخ حاصل انه فيما مر تكلم على حدوث الزائد على النطفة واما
حدوث النطفة وباقي العالم فلم يعلم مما مر حدوثه فاشار هنا الى بيان حدوثه
بقوله ومن هنا الخ اي ومن اجل ان الزائد على النطفة حادث وان الفاعل له
ليس النطفة ولا طبيعة من الطبائع ولا علة من العلل بل الفاعل المؤثر
فيه

مبحث التكلم على حدوث النطفة وباقي العالم

فيه انما هو الفاعل المختار وقوله ايضا اي كما علم من غير ما هنا هذا
ظاهره فظاهره ان العلم بحدوث النطفة والعلم بحدوث باقي العالم علم
مما مر كما علم ذلك من هنا مع ان ذلك لم يعلم الا من هنا وح فكان الواجب
تاخير قوله ايضا بعد قوله تعلم بحيث يقول ومن هنا تعلم ايضا ان النطفة
اي كما علمت ان الزائد حادث تعلم ان النطفة الخ تامل وسائر
العالم اي باقيه اي ما عدا النطفة والزائد وقوله لم يكن ثم كان المناسب لما مر
من التثنية ان يقول لم يكونا ثم كانا الا ان يقال انه افرد باعتبار المذكور
اختصارا او باعتبار ان النطفة وباقي العالم امر زائد على الزائد على النطفة
ولذا نقول في قوله اذ كله مثلك اي كل ما مر من النطفة وسائر العالم مماثل لك
اي مماثل للزائد منك اذ كله مثلك هذا دليل على استفادة العلم بحدوث
النطفة وباقي العالم مما مر وحاصله ان نقول النطفة وباقي العالم مماثلة لك
وكل من كان مثلك يجب له سبق العدم ينتج النطفة وباقي العالم يجب له سبق
العدم ينتج النطفة وباقي العالم يجب له سبق العدم والمص قد ذكر الصغرى
وحذف الكبرى للعلم بها وقوله جرم يعمر الخ هذا توضيح لجهة المثلية وقوله
يعمر فراغا اي يحل في فراغ وصف كاشف للجرم وهو مفيد لتصوره وهذا
قدمه على قوله يمكن لانه وصف مفيد للحكم الذي هو من قبيل التصديق واشار
بقوله يمكن وجوده وعدمه الى ان كلا من ذاتك والنطفة وسائر العالم يجوز
عليه المتقابلات الست وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة
والامكنة والجهات واقتصر على ثلاثة منها ولم يتممها وقضية كلامه ان
الاشتراك في الامور يقتضي المثلية وفيه شيء لان المثلية تقتضي الاشتراك
في جميع الاوصاف الذاتية وهي ليست محققة لان حقيقة الانسان
مخالفة لحقيقة الفرس الا ان يقال انه جرى على مذهب المتكلمين القائلين ان
الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة اي متحدة فيها وانما الاختلاف بالعوارض

فعندهم الاجسام كلها مركبة وبسيطها كثيفها ولطيفها نورانيها وظلمانيها
متماثلة في الحقيقة فحقيقة كل جسم الجواهر المفردة المركبة منها وهي متماثلة
غير مختلفة في الحقيقة حتى ان جرم الماء مماثل لجرم النار وجرم التراب مماثل
لجرم الحجر وحرارة النار وبرودة الماء ورطوبة التراب ويبوسة الحجر امور عارضة
لها فيجوز على كل جسم منها ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء
وذهبت الفلاسفة الى ان الاجسام مختلفة بسبب اختلاف حقائقها
وعلى ذلك جرت المناطقة فيقولون حقيقة الانسان مغايرة لحقيقة الفرس
ويجعلون فصول الانواع مقومة لها ومقسمة للاجناس التي فوقها وبغيرها
اي وبغير ما هو عليه وانث الضمير باعتبار معنى ما الموراعي لفظها القال وبغيره
اي وبغير ما هو عليه فيحتاج كما احتجت الخ فيه ان هذا اعني احتياج
النطفة وباقي العالم الى المخصص ليس مقصودا حتى يؤتى به نتيجة لما قبله
اذ ليس كلامنا في ذلك وانما المقصود والمدعي ان النطفة وسائر العالم يجب لهم
سبق العدم وح فكان الصواب حذف هذه الجملة اعني قوله فيحتاج كما
احتجت الى مخصص يخصصه بما هو عليه ويأتي بدلها بقوله وقد وجب
لذاتك سبق العدم فكذلك يجب للنطفة ولسائر العالم سبق العدم ثم يستدل
على ذلك بقوله لوجوب استوا المثلين بحيث انه يقول واتصافه بما هو
عليه من المقادير والصفات المخصوصة وقد وجب لذاتك سبق العدم فيجب
ح سبق العدم لسائر العالم لوجوب استوا المثلين الخ والحاصل ان الواجب
حذف الجملة المتقدمة وتقديم قوله وقد وجب لذاتك سبق العدم الخ
وتاخير قوله لوجوب استوا الخ فتامل وقد وجب لذاتك اي الزائد منها
وقوله فكذا يجب لسائر العالم اي ما عدا الزائد وقوله المماثل لك اي المماثل
للزائد منك اذ لو جاز الخ هذا دليل آخر منتج للمطلوب بطريق اللزوم
بخلاف الذي قبله فانه ينتجه صراحة وحيث كان هذا دليلا على اثبات
المطلوب

المطلوب فكان الاولى ان يأتي به على اسلوب يفيد ذلك بحيث يقول وايضا
لو جاز الخ وحاصل ذلك الدليل ان تقول لو جاز ان يكون بعض العالم قديما
للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة واجبة لكن التالي باطل فبطل المقدم
وهو جواز كون بعض العالم اعني النطفة وبقية العالم قديما واذا بطل جواز
كونه قديما تعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا سبق العدم له وهو المطلوب
فقول المص اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديما هذا مقدم الشرطية وقوله
للزم ان يختص الخ هذا هو تاليها واما قوله والقدم لا يكون الا واجبا للقديم
هذا دليل للملازمة وسط بين المقدم والتالي وكان الاولى تاخيره الا انه قدمه
للاهتمام به وقوله لما يأتي اي للدليل الآتي اي ان ما ذكر من ان القدم لا يكون الا
واجبا للقديم لا جائزا له يدل عليه ما يأتي وقوله وهو محال اشارة للاستثنائية
وقوله لما يلزم عليه الخ دليل للاستثنائية المذكورة اذ لو جاز ان يكون
بعض العالم قديما مراده ببعض العالم النطفة وباقي العالم غير الزائد وقوله للزم
ان يختص احد المثلين المراد بالمثلين الزائد ومقابله اعني النطفة وباقي العالم
ومراده بالاحد مقابل ذلك الزائد وقوله عن مثله المراد به ذلك الزائد
وقوله وهو ان يكون مثلا اي للزائد اي لانه هو الموضوع وقوله غير مثل اي للزائد
اي من جهة كونه قديما بالنظر من ذاتك اي بالنظر في الزائد منك وقوله
وانعقاد التماثل بينك اي بين الزائد منك وقوله وبين سائر الممكنات
اي باقيها واراد به ما عدا الزائد اعني النطفة والمعبر عنه فيما مر بسائر العالم
وانعقاد التماثل بين ما ذكر مبني على مذهب المتكلمين من ان حقائق جميع
الممكنات متماثلة لا تختلف الا بالعوارض خلافا للحكماء القائلين انها
متباينة لتخالفها بالذاتيات البرهان القاطع فاعل لقوله خرج به
والمراد جنس البرهان المتحقق في متعدد لان الذي خرج لك براهين كما ذكر
المص لا برهان واحد وقوله القاطع اي المقطوع به وقوله على حدوث العالم

مراده بالعالم ما يشمل الزائد على النطفة والنطفة وباقي العالم علوه
وسفله من اطلاق المصدر على اسم الفاعل اى العالى منه والسافل واراد بالعالي
منه السموات ومافوقها واراد بالسافل منه ما تحت فلك القمر اعني عالم الكون
والفساد والى بهذا التعميم ردا على الفلاسفة الذين يقولون ان العالم العلوي
قديم بالزمان باعتبار ذاته وان السفلي قديم باعتبار نوعه عرشه وكرسيه
هذا تعميم فى العالم العلوي والنظر هل لهذا التعميم من نكتة اصله وفرعه اراد
بالاصل النطفة بالنسبة للحيوان ولباً بالنظر للنبات واراد بالفرع الزائد على ما ذكر
بالنسبة للحيوان والنبات كعجزك اي العجز الزائد منك وان الجميع اي
من النطفة وسائر العالم وقوله كافتقارك اي كافتقار الزائد منك وان
من شيء الخ الباقي قوله بحمده للملابسة ومفعول يسبح محذوف اي وان من شيء
الا يسبح الله حالة كونه ملتبسا بحمده والثناء عليه وهذا دليل على افتقار الجميع بناء
على ان المراد بالتسبيح الدلالة وانه بلسان المقال فقوله الا يسبح بحمده اي الا وهو
دال على انه مفتقر الى فاعل مختار لما اشتمل عليه من الصنع البديع الذي لا يكون
الا عن فاعل مختار حاصله انه اي الحال والشان بعدما استبان
لك اي بعدما بان وظهر لك ظهورا واضحا فالسين والتاء زائدتان للتأكيد
من الذات ان اريد بالذات ما يشمل النطفة والزائد فمن للتبعيض
وان اريد بها الزائد على النطفة فقط فهي للبيان وقوله على النطفة متعلق بالزائد
وقوله بالضرورة متعلق باستبان وقوله وان النطفة الخ عطف على حدوث وكذا
قوله وان فاعل الذات الخ مما يقدر من الطبائع كان الاولى ان يزيد والعلل
الا ان يقال انه اراد بالطبائع ما يشمل العلل وعبر بيقدر بمعنى يعرض اشارة
الى انه غير واقعي لا اثر لها في شيء من الذات اي الزائد وقوله وان فاعل الذات
يعني الزائد على النطفة النطفة اي رجع بذلك الزائد اي بحدوث
ذلك الزائد وسائر العالم اي وباقي العالم والمراد به ما عدا النطفة والزائد
عليها



عليها وان احتياج الجميع عطف على حدوث اي استدل على حدوث الخ وعلى
ان الخ والمراد بالجميع النطفة وباقي العالم ولا اثر لبعض منه اي ولا تاثير لبعض
ما ذكر من النطفة وباقي العالم في بعض قطعا والعالم كله مراده به ما عدا الزائد
اذ هذا الزائد اجرام متحيزة الخ لا يخفى مخالفة هذا لظاهر المتن لان المتن
قدر الثبت في الدليل للاجرام فقط وقوله متحيزة وصف كاشف كما ان قوله قائمة
بها كذلك كاشف والمثلان يجب الخ لاجل هذا يقال في تعريف
المثلين هما الامران المتساويان في كل ما يجب ويجوز ويستحيل ثم ان الاولى تاخير
قوله والمثلان الخ بعد قوله وقد وجب ليكون علة له وح يكون مغنية عن قوله
لمماثلته اياه وهذا اشارة للدليل المفيد للمط بالصراحة وقوله اذ لو اختلف
الخ اشارة للدليل الثاني المفيد للمطلوب باللزوم وح فكان الاولى ان يقول وايضا
لو اختلف الخ بان يكون بعضه قديما اعني مقابل الزائد وبعضه حادثا وهو
الزائد وقوله لكان مختلفا الخ اي لكن التالي باطل لانه لو اختلف العالم فيما يجب
لزم ان يكون بعضه مثلا غير مثل وهذا تهافت واذا بطل التالي بطل المقدم
وهو جواز كون بعض العالم قديما واذا بطل ذلك تعين حدوثه ويلزم من كونه
حادثا سبق العدم له وهو الخ المطلوب ثم ان هذا التالي الذي ذكره الشارح مخالف
للتالي الذي ذكره في المتن لانه قال للزم ان يختص احد المثلين الخ ففيه اشارة
الى جواز جعل كل منهما تاليا لا يكون الا واجبا للقديم اي ان القديم يجب
له القدم لانه جائز له وقوله وبرهانه اي وبرهان ما ذكر من القدم لا يكون
الا واجبا للقديم لا جائزا له ما ياتي اي في فصل البقاء والحاصل انه اثبت الملازمة
بقضية ثم اقام دليلا على تلك القضية التي اثبت بها الملازمة لجاز عليه
سبق العدم اي لكن التالي وهو جواز سبق العدم على القديم باطل اذ لو جاز
سبق العدم عليه لاحتاج الى مخصص يخصصه بالوجود بدلا عن العدم
المجوز لكن احتياج القديم الى مخصص باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان

حادثا لكن التالي وهو حدوث القديم باطل لان الحدوث نقيض القدم المفروض
فلو كان القديم حادثا لكان القديم قديما وغير قديم وهذا تهافت بدلا
عن العدم المجوز اي فيكون حادثا وقوله وهو اي الحدوث نقيض القدم ففي كلامه
حذف والمراد بنقيض القدم المساوي لنقيضه وهذا معنى الخ الاشارة
راجعة لمضمون قوله وبيان الملازمة الخ فهو اي وقوله والقدم لا يكون الا
واجبا وقوله معترض بين الشرط اي وهو قوله لو جاز ان يكون بعض العالم قديما
وقوله وجوابه اي وهو قوله للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة واجبة
لبيان تلازمهما فيه ان بيان الملازمة يقتضي تاخيره لا اعتراضه وح
فالاولى ان يقول اهتماما ببيان الملازمة فتامل بيان لبطلان التالي
اي وهو قوله فيما مر وهو محال الذي جعلناه استثنائية للقياس وهو
اي التالي اعني قوله للزم ان يختص الخ وقوله جواب الشرط اعني لو
ليس لها وجود زائد على الذات اي ليس لها تحقق زائد على تحقق الذات
وذلك كصفة الوجود فانه صفة للمولى لا تعقل الذات بدونها وقيل الصفة
حال اي انها صفة ثابتة في الخارج لكنها لم تصل الى مرتبة الوجود وهو
مراد من يقول ان الوجود غير الموجود والاول قول من يقول ان الوجود عين الموجود
واعلم انه على كل من القولين اعني سواء قلنا ان الوجود حال او غير حال
فهو صفة نفسية فتفسير الش للصفات النفسية انما ياتي على قول من يقول
بنفي الاحوال وان الوجود عين الموجود واما على مقابله فالصفة النفسية هي ما
لا تتحقق الذات بدونها وان كان لكل من الذات والصفة تحقق في نفسه
ولكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر الا صفة نفسية اي كالناطقية للانسان
والناهقية للحمار والتحيز للجرم وقوله او لازما لها كقبول صفة العلم والكتابة
فانه لازم للناطقية وكالحدوث والافتقار اللازمين للتحيز وكعدم قبول العلم
والكتابة اللازمين للناهقية واختصاص الخ اختصاص مبتدا وقوله
يوجب

يوجب خبر واما قوله وهو اي الحكم الواجب لا يكون فهذا معترض قصد به
بيان النسبة التي بين المبتدا والخبر فان قيل ان اختصاص احدهما بحكم واجب
هو وصف نفسي فدليل على عدم التماثل واما اختصاصه بحكم لازم لصفة
نفسية فلا يدل على عدم التماثل لان اختصاصه باللازم للوصف نفسي لا يدل
على اختصاصه بالوصف النفسي ضرورة ان وجود اللازم لا يدل على وجود
الملزوم قلت ان احد الامرين باللازم دليل على انتفاء ذلك اللازم عن
الامر الاخر الدال على انتفاء ملزومه الذي هو الوصف النفسي فيه فلا يشتركان في
جميع صفاته النفسية فلا يكونان مثلا له وهو تهافت اي والتهافت
باطل فما ادي اليه من حدوث القديم باطل فما ادي اليه من الاحتياج لمخصص
باطل فما ادي اليه من جواز عدم القديم باطل وثبت ان عدمه واجب وهو
المطلوب اصله وفرعه اي الاصل منه والفرع منه وليس المراد الاصل له
ما ينشا عنه غيره وذلك كالماء من غير تاثير الخ بيان لقوله بحسب مجرى العادة
وبالفرع الناشئ اي كالنبات فقول الش كالماء للنبات لف ونشر مرتب
ونحو ذلك اي كالنطفة للحيوان واشار الش بقوله بحسب مجرى العادة الى ان
نشاة النبات عن الماء والحيوان عن النطفة ليس بتاثير الماء في النبات والنطفة
في الحيوان على وجه العلة او الطبع لا يخصصان شيئا عن مثل اي لا يخصصان
شيئا بشيء بدلا عن مقابله وذلك لان تاثيرهما بالمناسبة الذاتية فالشيء الواحد
لا يناسب الامرين المتقابلين لاجتماع المتنافيين والعالم كله متماثل
اراد به ما عدا الزائد وهذا اشارة الى قياس من الشكل الثاني تقريره ان
تقول العلة والطبيعة لا يخصصان شيئا عن مثل وصانع العالم قد خصص
شيئا عن مثل ينتج العلة والطبيعة ليسا صانعين للعالم واذا انتفى كونهما
صانعين للعالم تعين ان صانعه فاعل مختار لانحصار الصانع المؤثر في الثلاثة
والعالم كله متماثل هذا جري على ما قاله اهل السنة من ان الاجرام حقائقها

كلها متماثلة واختلافها انما هو بالصفات فحقيقة الانسان والفرس متماثلة
والاختلاف انما هو بالصفات العارضة واما الحكما فيقولون ان الاجرام
متباينة الحقائق لاختلافها بالذاتيات واذا علمت ان كلام الش مبني علي
ما قاله اهل السنة فلا يتم في الرد علي الخصم قد اختص كل جزء منه الخ فقد
اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر وبعضها بقوة الشم الخ
وقد سبق تقرير ذلك اي الدليل المذكور عند قوله ثم اذا نظرت الخ وحاصله
ان هذا الدليل الذي قلناه انما هو علي حدوث النطفة وسائر العالم ما عدا
الزائد واما حدوث الزائد فله دليل آخر قد تقدم عند قول المص فاذا نظرت
الخ فقول الش وقد سبق تقرير ذلك اي تقرير نظير ذلك الدليل المذكور هنا
وقوله في فاعل ذاتك اي في اختيار الفاعل لذاتك اي في اختيار الفاعل
للزائد من ذاتك ان مراده بالذات الزائد والحال واحد جواب عما يقال
هلا ذكرت هذا الدليل هنا كما ذكرته فيما تقدم ولهذا المعني اي ويكون
الحال واحدا استغني وهو مندرج الخ اي ذكر هذا الدليل الدال علي
حدوث النطفة وباقي العالم هنا مندرج في التشبيه بقوله كافتقارك وذلك
لان معناه ان النطفة وسائر العالم مفتقر للفاعل المختار كما انك مفتقر له
وح فيكون الدليل الدال علي حدوثك وافتقارك للفاعل المختار دالا علي
حدوث النطفة وسائر العالم وافتقارهما للفاعل المختار لانهما مماثلين لك
فان قلت ان قوله وهو مندرج الخ ينافي ما قبله لان ما قبله يقتضي ان
الدليل علي افتقار الزائد لم يكن مذكورا هنا وهذا يدل علي انه مذكور هنا
واجيب بان قوله وهو اي الدليل مندرج في التشبيه اي فيكون مذكورا ضمنا
لا صراحة وقوله اولا وقد سبق تقرير ذلك اي صراحة وقوله والحال واحد
اي فلم يحتج لاعادته صراحة فلا ينافي انه مذكور ضمنا وقوله ولهذا استغني عن
ذكره اي صراحة فتامل وان جميعه عاجز اعلم ان المص تكلم في
المتن



في المتن اولا علي عجز الجميع ثم تكلم بعد ذلك علي افتقاره وهنا في الش قد عكس ذلك
ولا نكتة لذلك العكس فلعله وقع ذلك منه سهوا يعني ومن هذا المعني اي ومن
اجل هذا المعني اي وهو ان الجميع عاجز صانع العالم المراد بالعالم النطفة
وبقية العالم فالمراد به ما عدا الزائد بدليل قوله كعجزك لجميعه اي لجميع العالم بالمعني
المتقدم فلا يكون فاعله جرما اي لان الجرم من جملة بقية العالم الذي عمه العجز
والا لعجز كعجزك اي والا نقل انه لا يكون فاعله جرما بل قلنا انه يكون جرما فلا يصح
اذ لو كان فاعله جرما لعجز كعجز العالم لكن انت خبير ان هذا معلوم مما قبله اعني قوله
لعموم العجز لجميعه وايضا هذا يقتضي ان الجرم خارج عن العالم مع انه بعض العالم
فكلامه يقتضي ان بعض العالم ليس من العالم وهذا باطل فالاولي اسقاط قوله
والا لعجز كعجزه هذا وقد يقال ان غاية ما استفيد مما هنا عجز ما عدا الزائد واما
الزائد فلم عجزه فيمكن ان يكون الصانع هذا الزائد والجواب ان عجز هذا الزائد معلوم
بالمشاهدة وح فلا يحتاج لدليل لما وجب الحدوث الخ اراد بالعالم هنا
ما يشمل الزائد والنطفة وغيرهما ووجب عجز جميعه هذا الكلام يدل علي ان الاية
في المتن لها تعلق بالعجز والحدوث والمتبادر منها انها متعلقة بالافتقار للفاعل
المختار وكانت الدلالة علي ذلك اي علي ما ذكر من حدوثه وعموم عجزه فطرته
اي خلقته ينبئ اي يدل علي انه مفتقر افتقارا عظيما وقوله له غاية الكمال هذه
الجملة في محل جر صفة لمبدع ويثني عطف مرادف لينبئ لان الانباء والثنا
بمعني واحد وصفاته الكاملة اراد بها ما يتوقف عليها الفعل او
بلسان المقال الاولي حذفه لان كل جزء من اجزاء العالم وكل صفة من صفاته
انما تنبئ عن ذاته العلية وصفاته الكاملة والافتقار اليهما بلسان الحال
ويعترف بالعجز عن الادراك اي لكنه ذاته يعني ان هذا الصنع يدل علي عظم
هذا الصانع وانه لا يدرك كنهه ويعترف بالشكر فيه ان هذا الشكل
الغريب انما يوجب الشكر بالفعل لا الاعتراف به وهذا في الحقيقة يرجع

لانبا المتقدم من جميع ما يتخيل متعلق بمثال وفي العبارة قصور
لان الله تعـ كما انه ليس له مثال في الخيال كذلك ليس له مثال في الواقع
وقد يقال انه يلزم من عدم المثال في الخيال عدم المثال في الواقع فلا قصور
وقيل ان التسبيح في الآية على ظاهره اي من كونه بلسان المقال بان تقول سبحان
الله تعـ والحاصل ان الشـ جرى اولا على ان التسبيح ليس على ظاهره بل بمعنى
الدلالة على ذاته تعـ والافتقار اليها وهو قول الواحدي ومن تبعه وقيل
ان التسبيح على ظاهره وعليه فقيل وقوله وان من شيء اي فيه روح فهو عام
مخصوص وهو قول المهدوي وقيل عام في جميع الموجودات ما فيه روح وما
لا روح فيه وهو قول النخعي وعليه مشى الشـ هنا حيث قال وقيل التسبيح في الآية
على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا يشترط الخ جواب عما يقال ان
التسبيح بلسان المقال نطق وصدور النطق مما فيه حياة ظاهر دون ما ليست
فيه كالاحجار وغيرها من الجمادات وذلك لان الحياة شرط في النطق ويلزم
من فقد الشرط فقد المشروط وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الاحجار وغيرها
من الجمادات خالية من الحياة اذ لا مانع من قيام الحياة والعلم وباقي الصفات
التي يتوقف عليها الفعل بها اذ لا يشترط الخ وغيرهما من الصفات
اي التي يتوقف عليها الفعل بنية مخصوصة اي وهو الجسم الذي فيه
روح بل هذه الصفات يصح وجودها في اي جسم كان ثم ان هذا القول
وهو ان المراد بالتسبيح في الآية بلسان المقال في جميع الموجودات هو المعول
عليه عندهم وذلك لان الحياة صفة تقتضي الحس والحركة وليست تابعة
لاعتدال المزاج ولا مختصة بالبدن المؤلف من العناصر الاربعة ولا
بذي الروح الحيواني فيجوز ان يخلقها الله في الجمادات والبسائط هذا مذهب
اهل السنة وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط برهانكم
السابق الخ اراد به ما تقدم من الاستدلال على وجود الصانع بحدوث اجزاء العالم

وقد

وقد ذكر الشـ فيما سبق له طرقا ثلاثة فاما ان يقال انا لم اكن ثم كنت وكل من
كان كذلك فله موجد اوجده او يقال انا موجود بعد عدم وكل ما كان كذلك
فله موجد اوجده او يقال انا حادث وكل حادث لا بد له من موجد اوجده
ينتج لا بد لي من موجد اوجدني اذا علمت هذا فقوله برهانكم السابق اي جنس
برهانكم المتحقق في متعدد انما ينتجان الحدوث الخ اما انتاج البرهان
الآتي لحدوث جميع الاجرام والاعراض فبالصراحة واما انتاج البرهان السابق
لحدوث جميع الاجرام فباللزوم لانه انما ينتج صراحة ان ذاتي لا بد لها من موجد
وهذا استلزم حدوثها وجميع الاجرام مماثلة لذاتي فما ثبت لذاتي من الحدوث
يثبت لها فتامل لجميع الجواهر والاعراض اي فقط وهو حدوث كل
ما سواه تعالى اعم من ان يكون جواهرا او اعراضا او غيرهما كالمجردات والآتي
بعده اي وهو قوله ايضا لو نظرت الخ وهو حدوث كل ما سوى الله اعترض
بان الكلية اخص من الجزئية لتحقق الجزئية حيث تحققت الكلية وعند عدم
تحققها كما هو مشهور وحـ فقول الشـ والمطلوب اعم من هذا وهو حدوث كل
ما سوى الله لا يناسب هذا المشهور لانه جعل الكلية اعم والجواب بان المراد
بالاعم الاكثر افرادا فان المطلوب حدوث ثلاثة اشياء اجرام واعراض ومجردات
وما تقدم لوحظ فيه خصوص الاولين فقط واما قولهم الجزئية اعم فباعتبار
انهم يقولون لا مفهوم للجزء والملاحظ في جزئيتنا المتقدمة الخصوص ولذلك
قدرنا بعدها فقط لم ينهض فيه دليلكم اي مجموع دليلكم السابق اذ لا
يتاتى ان يقال فيه انه لم يكن ثم كان ولا انه موجود بعد عدم ولا انه حادث
لما ياتي من ان بقية الزائد يقول بقدمه لقدم علته مذهب المتكلمين هذا
الجواب لا يظهر الا لو كان الخصم من المتكلمين وهم في ابطال الزائد اي في
ابطال وجود الزائد على الاجرام والاعراض وهو ما ليس بمتحيز ولا قائما به وهو
الجوهر المجرد طرق والحاصل ان المتكلمين ينكرون ان يكون لهذا القسم وجود

واثبته الفلاسفة وجعلوا منه العقول والنفوس الفلكية والبشرية ووافقهم
بعض المتكلمين على النفوس البشرية وجمهور المتكلمين على بطلان ذلك لابتنائه
على مقدمات فلسفية فاسدة مثل كون الصانع موجبا وواحدا من كل وجه
وكون الواحد لا يصدر عنه الا واحد ونفي الجزء الذي لا يتجزأ وغير ذلك وعلى
تسليم وجود هذا القسم مع بطلان أصله المذكور فهو حادث لانه اثر الفاعل
المختار لما تقدم من بطلان العلة والطبيعة واسناد كل ممكن للواجب
المختار وكل ما هو اثر المختار لا يكون الا حادثا واما الفلاسفة فانهم وان
اعترفوا بامكان هذه الاشيا لذواتها لكنهم قالوا انها قديمة بقدم علتها
وقد ابطلنا ذلك   من شهرها اي من اقواها وليس المراد بالاشهر ما هو
شهور فان قلت هذا ينافي قوله اولا كلها ضعيفة قلت لا منافاة لان
الضعف مقول بالتشكيك   قالوا الخ هذا بيان لطريق التقسيم
وان كانت دائرة الخ لان مقتضى ذلك ان يكون التقسيم عقليا والامر بخلاف
ذلك   ليس نفس حقيقته اي لانه سلب فيستحيل ان يكون نفس حقيقة الذات
او حقيقة الصفات الوجودية نعم هو من السلوب التي تصدق على الباري
اذ هو يقال ليس بمتحيز ولا قائما بمتحيز لكن صدقه على الله لا ينافي صدقه على غير
الله فلم تنحصر القسمة الا لو انتهت الى ما لا يصح ان يصدق على غير الله ومن جملة
الطرق التي استدل بها على نفي ذلك الزائد انه لو كان هناك فرد آخر غير
الاجرام والاعراض لشارك الباري في اخص اوصافه وهو التنزه عن الاجسام
والمقادير والاشكال لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو وجود قسم ورد بان
الاوصاف النفسية لا تكون سلبية لانها من الاحوال وهذا التنزه سلبي
فلا ضرر في المشاركة فيه انما الضرر في المشاركة في الصفات النفسية واما من
يثبت المجردات فيقول ان النفس الناطقة من صفاتها كثرة التفكر ولا تضعف
قوتها فهي مخالفة للاجسام لان من صفات الأجسام ضعفها بالعمل فقد اختلفا
بالصفات

١٤٧ 147

بالصفات والتخالف في اللوازم يوجب التخالف في الملزومات وح فهي ليست
جرما ولا عرضا فقد وجد قسم غير جسم ولا عرض وهو غير الله ورد بان المغناطيس
مثلا جسم وقد اختص باوصاف كجذب الحديد ولا يلزم من ذلك انه غير جسم اي
فهذه الصفات اتفاقية   ليس نفس حقيقته ولا نفس حقيقة صفاته
اي وانما هو وصف سلبي صادق عليهما وح فللخصم ان يمنع تخصيص ذلك الوصف
السلبي بذاته تعالى وصفاته الوجودية بان يقول لا اسلم ان ما ليس بمتحيز ولا قائما
به مخصصا بذاته تعالى وصفاته لجواز ان يكون متصفا به امر ثالث وح فالقسمة لا تفيد المطلوب من ابطال الزائد   والذي اختاره
بعض محققي المتأخرين وهو العلامة تقي الدين المقترح   في وجود هذا الزائد
اي فلم يجزم بوجوده ولا بعدم وجوده فالتردد في الوجود بالفعل وعدم الوجود
بالفعل لا في الجواز وعدمه اذ هو جائز لا مانع منه وانما لم يجزم بوجوده او بعدم وجوده
لان ادلة وجوده لم تتم وكذا ادلة عدمه   فان قلت الخ هذا مما يدل على
ان التردد في الوقوع بالفعل وعدمه لا في الجواز وعدمه   على هذا الراي يعني راي
التوقف وحاصله انا اذا لم نجزم بوجوده ولا بعدم وجوده وقلنا بجواز وجوده
فبم تنفون قدمه اذا قدر وفرض وجوده   قلت نختار نا فيه اي في نفي
قدمه الملجأ اي الاستناد للسمع وحاصله ان الدليل على نفي قدمه السمع وهو قوله
صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شيء معه اي كان الله في الازل ولا شيء معه في الازل
غيره ولا شك ان هذا شامل للاجرام والاعراض وللزائد عليها على فرض وجوده واذا
كانت هذه الثلاثة لم تكن في الازل ثم كانت بعد ذلك كانت حادثة ضرورة
كونها مسبوقة بعدم لا ان الدليل على نفي قدمه الدليل العقلي   كان الله الخ هذا
حديث نقله كما شيخ الاسلام زكريا وح فهو بدل من السماع   وحدوث هذا
الزائد الخ جواب عما يقال ان صحة السمع تتوقف على حدوث الاجرام والزائد
فكيف يستدل على حدوث الاجرام بالسمع وما هذا الا دور وتوضيحه ان صحة السماع

صوابه صحة

متوقفة على المعجزة الدالة على الرسول صادق فيما اخبر به والمعجزة متوقفة
على وجود الباري موصوفا بالصفات المصححة للفعل والعلم بوجود الباري
موصوفا بتلك الصفات متوقف على حدوث العالم من جواهر واعراض
وزائد عليها لدلالة حدوث العالم على وجود الباري وصفاته المذكورة
فصار صحة السماع متوقفة على حدوث الجواهر والاعراض والزائد فاذا
استدل على حدوث الزائد بالسماع كان دورا لتوقف صحة السماع على
حدوث الزائد وتوقف حدوث الزائد على السماع وحاصل الجواب ان
الذي توقف عليه صحة السمع انما هو حدوث بعض العالم لا جميعه فاقل شيء
من الجواهر والاعراض شوهد لو تحقق حدوثه دل على وجود الصانع موصوفا
بالصفات المصححة للفعل وثبتت الرسالة بذلك وبقي الزائد وسائر الاجرام
والاعراض مستغنى عنه فيصح الاستدلال على حدوثه بالسمع وقد علم من هذا ان
الاستدلال على حدوث بعض العالم بالسمع جائزا وعلى حدوث جميعه لا يجوز
للدور المذكور ومن المتكلمين الخ هذا مقابل لقوله قلت مختارنا فيه
الحجا للسمع وكل ممكن حادث اي وكل موجود ممكن حادث او كل ممكن
موجود حادث ففي الكلام حذف الموصوف او الصفة لان بعض الممكن
ليس بحادث وهو المعدوم قلت وهو ضعيف الخ حاصله انه
يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فان
العالم دليل على وجود الله ولا يلزم من عدم العالم عدم المدلول فاذا علمت
هذا نقول المستدل فلا يجب الخ لا يسلم اذ لا يلزم من كونه لا يتوقف
على وجوده وجود العالم ان لا يكون واجبا لجواز ان لا يتوقف العالم على
وجوده ومع ذلك هو واجب الوجود فالحاصل انه يلزم من توقف وجود
العالم على وجود شيء ان يكون ذلك الشيء واجب الوجود ولا يلزم من عدم
التوقف عدم وجوب وجوده وهو اي الدليل لا يلزم عكسه المراد بالعكس
التلازم

التلازم في الانتفا اي لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول بل قد يعدم الدليل ويوجد
المدلول وانما يلزم طرده هو التلازم والثبوت فيلزم من وجود الدليل وجود المدلول
وقد كان جل وعلا الخ الواو للتعليل اي لانه قد كان جل الخ وهو لا يلزم عكسه
الخ هذا مبني على ان الدليل ليس هو بمعنى الموجد والعلة والا لزم اطراده وانعكاسه
وليس هو ايضا بمعنى ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والا لزم ايضا اطراده
وانعكاسه بل مبني على ان المراد به الامارة والعلامة على الشيء وهو الذي اذا تحقق
في نفس الامر تحقق المدلول ولا يلزم من عدم تحققه تحقق المدلول فالعالم دليل على وجود
المولى ومعنى كونه دليلا انا لو نظرنا فيه لعلمنا المدلول فالعالم لم ينظر فيه من حيث
كونه علة والا كان مطردا منعكسا ولم ينظر فيه لحيثية كونه يعلم به شيء آخر والا لزم
اطراده وانعكاسه لانه اذا انتفى العلم به انتفى العلم بالمدلول وبالعكس بل نظر له
في حد ذاته ومعنى كونه ح دليلا انا لو نظرنا فيه لعلمنا المدلول فلا يرد ما عساه ان
يقال لا وجه لتسميته دليلا بهذا الاعتبار فتامل وايضا لو نظرت الخ هذا
اشارة الى طريقة ثانية في الاستدلال على حدوث العالم وقوله لو نظرت اي بصيرتك
وقوله الى تغير صفات العالم اراد بالعالم مجرد الذوات بدليل اضافة الصفات
اليه فهو مجاز مرسل من باب تسمية الشيء باسم بعضه قبولا وحصولا تمييز
محول عن المضاف والمراد القبول في البعض والحصول في البعض اي لو نظرت الى
تغير صفات العالم من جهة القبول ومن جهة الحصول فالتغير بالقبول كما في البياض
القائم بالشخص فانه قابل للتغير بغيره كالسواد والتغير بالحصول كما في الحركات
ومن لوازم الحصول القبول لدلك ذلك على حدوثها الخ هذا متضمن لقياس
من الشكل الاول صورته صفات العالم متغيرة من وجود الى عدم ومن عدم الى
وجود وكل ما كان كذلك فهو حادث وقوله لما يأتي من استحالة تغير القديم دليل
لكبرى القياس وحذف دليل الصغرى لظهورها ثم ان هذا الدليل انما انتج حدوث
الصفات فقط وح فنقول الاجرام ملازمة للصفات الحادثة وكل ما لازم

الحادث حادث ينتج الاجرام حادثة وهذا هو المشار له بقول المص وذلك
حدوثها على حدوث موصوفها اي الموصوف بها وهو الاجرام وقوله لاستحالة
الخ دليل للكبري كما سياتي ايضاحه في الش والفرق الخ جواب عن سؤال
وارد على ما يفهم من التعبير بآخر فانه يفيد المغايرة فكانه قيل ما الفرق بين الدليلين
بل نظر في جميعه نظرا واحدا محصل هذا الفرق ان هذا الدليل المستدل به نظر
للعالم بنظر واحد واما الاول فالمستدل به نظر بنظرين فقد نظر اولا في النفس خصوصا
والعالم تكن ثم كانت فهي حادثة ثم نظر ثانيا في سائر العالم وانه مماثل للنفس المحكوم عليها
بانها حادثة فيجب الحدوث لجميعه وفي هذا الفرق نظر بل هذا الدليل كذلك المستدل
به نظر للعالم ايضا بنظرين فانه نظر اولا في صفاته ثم في اجرامه وهو ذات
الانسان المراد ذات الناظر والمراد بذات الناظر الزائد على النطفة فالمستدل نظر
في نفسه فوجد نفسه حادثا وانه غير خالق وانما قلنا المراد بذات الانسان ذات
الناظر لما مر صورة هكذا ان الدليل انا لم اكن ثم كنت الخ بحدوثها اي الذات
اعني ذات الناظر والمراد بها الزائد ودلته على فاعل مختار اي لتلك الذات
وقوله ليس اي ذلك الفاعل المختار نفس الذات ولا جزءا منها على سائر
العالم اي وهو النطفة وبقية العالم ماعدا الزائد انعطف اي ذلك
المستدل بذلك الزائد على سائر العالم فاثبت حدوثه اي العالم يعني النطفة
وبقية العالم ماعدا الزائد وقوله بحدوثها اي الذات بمعنى الزائد على النطفة
وحقق ان صانعه اي صانع سائر العالم وهو ماعدا الزائد الشامل للنطفة
وغيرها وهذا معطوف على اثبت وقوله لا يمكن ان تكون ذاته اي ذات سائر
العالم ويحتمل ان الضمير في صانعه عائد على الزائد والمراد بقوله ولا شيئا من العالم
على هذا ماعدا الزائد ولا شيئا من العالم اي الشامل للزائد والنطفة
وغيرها فليس اي الناظر من جميع الامور اي سواء كان وجودا او عدما او
غيرها من نفسه اي من نفع نفسه لنفسه ولغيره وقوله ومن جملة العالم اي
وايس



و يئس من نفع بقية العالم لنفسها ولغيرها اليقين ليس كمثله الخ هذا تحلية
وما بعده تحلية بالحاء المهملة وهي مؤخرة عن التخلية فتامل وتقرير الدليل
الخ هذا الدليل الذي قرره فيه اثبات الحدوث للاجرام اولا وهو مخالف للمتن
لانه اولا اثبت الحدوث للصفات اما كون صفات العالم الخ هذا
دليل الصغري وقوله العالم اراد به الاجرام فقط بقرينة اضافة الصفات
اليه اما كونه صفات العالم الخ هذا هو الدليل المشار اليه اولا في المتن بدلالة
على حدوث الاعراض ودليل التغير الخ اي و دليل صغرى هذا القياس الثاني
المستدل به على صغرى القياس الاول فانها تشاهد طارئة الخ فيه ان الخصم
يخالف ويقول ان الحركات كانت كامنة ثم ظهرت وح فمشاهدة الطرو
فيها ممنوع فاذا لا ينهض الدليل واجيب بان القول بالكمون لما كان واهيا
لما يلزم عليه من اجتماع الضدين لم يلتفت اليه ومعدومة بعد وجوده
محال من فاعل تشاهد وفيه ان المعدوم غير مشاهد فكيف يقول فانها
تشاهد في حال كونها معدومة بعد وجود وحاصل الجواب انه اراد بالمشاهدة
بالنسبة للمعدوم ادراكه فتامل والقبول فيما لا يشاهد عطف على قوله
المشاهدة بعضها واعترض بان التغير اما ان يكون بالحصول او بالقبول والاول
دليله المشاهدة كما تقدم والثاني لا يصح ان يكون دليله القبول لما يلزم عليه
من الاتحاد بين الدليل والمدلول وهو باطل لان الشيئ لا يدل على نفسه الا ان
يراد بالقبول في جانب الدليل الامكان العقلي وفي المستدل عليه القبول +
الاستعدادي وهو القريب من الحصول بالفعل مثلا سكون الارض قابل
للتغير بالاستعداد بدليل امكانه عقلا اذ تحركها جائز لا يلزم عليه محال وكذا
يقال في الالوان فهي قابلة للتغير بالاستعداد لامكانه عقلا يجوز ان
تتحرك الخ فتحرك الارض ممكن امكانا استعداديا الا تري الي تزلزلها وهذا
اي ما ذكر من ان صفات العالم كلها متغيرة اما بالحصول او بالقبول اذا قلنا

بقا الاعراض واما اذا قلنا باستحالة بقائها والتفتنا للدليل الدال
على استحالة بقائها كانت كلها متغيرة بالحصول وحاصل ذلك الدليل ان
تقول ان البقا صفة وجودية فلو كان العرض يبقى زمانين لزم عليه قيام
البقا بالعرض وهو باطل لما يلزم عليه من قيام العرض بالعرض لكن الحق ان البقا
صفة سلبية ولا ضرر في اتصاف العرض بالصفة السلبية واما كون التغير
الخ هذا بيان لكبرى القياس الثاني المستدل به على الصغرى من القياس الاول الذي
اثبت به حدوث الاجرام مطلقا اي سوا كان من عدم الى وجود او من وجود
الى عدم لانه اي التغير وقوله كان وجوده اي المتغير وهو اي الوجود الطارى
بعد العدم عين الحدوث وقد فرض قديما اي وقد فرضه الخصم قديما
والحاصل ان الخصم يقول انه لا مانع من كون الصفات متغيرة وهي مع ذلك
قديمة وح فلا يتم قولكم وكل ما كان متغيرا كان حادثا وحاصل الرد عليه
اننا اذا قلنا انها قديمة وكانت متغيرة من عدم الى وجود كان وجودها طارئا
بعد العدم والوجود الطاري بعد العدم هو عين الحدوث فلزم ح ان تغيرها
من العدم الى الوجود حدوثها والغرض انها قديمة فصارت ح حادثة قديمة
وهذا خلف بالضم اي قول ردي لتناقضه فقال سكت الفا وتكلم خلفا
بمعنى سكت عن الف كلمة وتكلم بالخطا قال الجوهري ويصح قراءته بالفتح
اي بمخلف الظهر اي وراه لبطلانه لما فيه من الجمع بين متنافيين
واذا كان اي التغير وقوله كان وجوده اي المتغير فيلزم ان يكون وجوده
وقع بمقتض اي واذا كان اي المتغير كان حادثا وهذا هو المقصود فالواجب
ذكره والحاصل ان الحدوث على هذا التقدير انما علم بوسائط بخلافه على التقدير
الاول فان الحدوث قد علم من غير واسطة فان قلت الخ حاصله اننا
نسلم ان المتغير اذا كان تغيره من وجود الى عدم يكون وجوده جايزا وان وجوده
وقع بمقتض لكن لا نسلم لزوم حدوثه لجواز ان يكون المقتضي له علة او طبيعة قديمة
فيكون

كذا صح

١٥٠

ز سوق ١٦

١٤٩

فيكون قديما بقدم علته او طبيعته بمعنى انه لا اول له وان كان يطرا عليه العدم فهذا
السؤال وارد على التقدير الثاني وهو قوله وان كان التغير من وجود الى عدم الخ
من حيث ذاته اي من حيث ان ذاته اثر فيها التغير قلنا قد سبق الخ هذا
جواب بالمنع وحاصله انا لا نسلم جواز كون المقتضي علة او طبيعة لما سبق بالبرهان
ان العلة والطبيعة لا اثر لهما اصلا في شئ من الكائنات ولهذا اي ولاجل
انه سبق ما ذكر وقوله في الاصل اي في المتن ولم يشر بهذا دفعا لما يتوهم من غفلته عنه
في المتن وايضا فتقدير الخ هذا جواب بالتسليم وحاصله انا نسلم جواز كون
المقتضي للتغير علة او طبيعة لكن لو كان الامر كذلك لكن ما طرا العدم على المقتضي
بالفتح لان طرو العدم على المقتضي مع وجود علة او طبيعة محال لما يلزم عليه من نفي
المسبب مع وجود السبب لكن التالي وهو عدم طرو العدم على المقتضي باطل لان
الغرض ان ذلك المتغير متغير من وجود الى عدم واذا بطل التالي بطل المقدم
وهو كون العلة او الطبيعة مقتضيان للمتغير واذا بطل اقتضاؤهما له ثبت
ان المقتضي له الفاعل المختار وبالضرورة ان اثر الفاعل المختار حادث فنقول
الخ وايضا فتقدير عدم الخ مراده بالتقدير التقدير الوقوعي لانه هو المحال لا الفرضي
اي وايضا فوقوع عدم القديم اي الذي هو المقتضي بالفتح فاندفع ما يقال
الاولى حذف تقدير لانه يقتضي ان التقدير المذكور محال وليس كذلك بل المحال انما هو
عدم القديم من نفي المسبب اراد بالمسبب المعلول والمطبوع واراد بالسبب
العلة والطبيعة فان قدر الخ حاصله ان الخصم يقول ان المحالية التي
قلتوها انما جاءت من نفي المقتضي بالفتح مع بقا العلة او الطبيعة ونحن نفرض
انتفاء ذلك السبب وهو العلة كما انتفى المقتضي وح فنفي المسبب لنفي السبب
وحاصل الرد عليهم انا ننقل الكلام الى نفي ذلك السبب فنقول نفيه اما ان
يكون مع وجود علة او طبيعة او مع عدمهما فان كان الاول لزم انتفا المسبب
مع وجود السبب وان كان الثاني فيقال في تلك العلة او الطبيعة المنفية

ايضا ما ذكر وهكذا ويتسلسل الامر والتسلسل باطل فما ادي اليه وهو انتفاء
المقتضي لانتفاء سببه باطل   وان قدران النفي الخ حاصله ان للخصم ان
يقول ان المقتضي بالفتح عدم مع وجود علته ولكن السبب في انتفائه طرو ضد
لذلك المقتضي فلما طرأ ذلك الضد عدم اذ لا يجتمع الضدان وحاصل الرد عليه
ان هذا الضد الطارئ ان طرأ قبل عدم المقتضي القديم لزم اجتماع الضدين
وان طرأ بعد عدمه لزم انعدامه لا لسبب وكل باطل وما ادي الي الباطل وهو كون
المقتضي بالفتح انعدم مع وجود علته باطل فقد ظهر لك ان انعدام المقتضي
مع وجود علته او مع عدمها كل باطل وح فليس المقتضي لذلك المقتضي اعني
المتغير الذي تغير من وجود الى عدم علة ولا طبيعة وتعين انه الفاعل المختار ✤
وبالضرورة ان كل اثر للفاعل المختار حادث   وايضا الخ هذا
ابطال ثان لقول الخصم يجوز ان يكون المقتضي انعدم مع وجود طبيعته او علته
لطريان ضد لذلك المقتضي وحاصله انه لو كان كما قال لزم ترجيح المرجوح ✤
وذلك لأن القديم السابق وجوده قد ترجح ضده بالوجود اولا فهو المتحقق ان
يمنع ضده من الوجود لانه مرجوح لكن ترجيح المرجوح باطل لما فيه من التناقض
فبطل المقدم فقول الش اذ منع القديم مصدر مضاف لفاعله وقوله لتجدد
مفعوله واللام فيه زائدة اي لان منع القديم السابق وجوده تجدد وجود هذا الضد
اولا وكذلك قوله من منع الضد الطارئ لوجود القديم اي من ان يمنع الضد
الطارئ وجود القديم   فخرج لك من هذا البرهان يعني دليل الصغرى
فهو ما اشرنا اليه اي في المتن وحاصله ان الموصوف بالصفات الحادثة لو كان قديما
لكان في الازل قبل حدوثها عاريا عن تلك الصفات وعرو الموصوف عن صفته
محال للتلازم بينهما   قوله وهذه الاستحالة اي استحالة عرو الموصوف
عن صفته   في اكوان العالم اي التي هي من جملة صفاته والاكوان اربعة وهي الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق من الامور النسبية لا من الصفات الوجودية

لكن الحق ان الاجتماع والافتراق م

لانه



١٥١

لانه لا يمكن الخ هذا تنبيه لا دليل لان الامور الضرورية لا يستدل عليها لئلا
يلزم تحصيل الحاصل وانما ينبه عليها ازالة لما في بعضها من الخفاء على بعض الاذهان
لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم الخ اي لان الجرم وهو ما يملأ فراغا سواء
كان بسيطا كالجوهر الفرد او كان مركبا كالجسم دائما اما ان يكون متحركا او ساكنا
واما ان يكون مجتمعا مع غيره او متفرقا من غيره لانه ان كان استقراره مسبوقا
بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون ومن
ثم يقال الحركة هي الحصول الاول في الحيز الثاني والسكون الحصول الثاني واما
الاجتماع فهو اتصال الشيء بغيره بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق هو
انفصال الشيء من غيره بحيث يتخللهما ثالث   واورد على الش ان الجوهر
الفرد لو خلقه الله تع ولم يخلق معه جوهرا آخر فحصوله في زمان الحدوث
ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق لانه لم يجتمع بشيء ولم يفترق من
شيء فقد ارتفعت الاكوان كلها عنه فقول الش لانه لا يمكن ان يتقرر الخ لا يتم
واجيب بان كونه زمن حدوثه سكون لمماثلته للحصول الثاني في ذلك الحيز
وهو سكون اتفاقا واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه وقال الاستاذ
انه سكون في حكم الحركة من حيث ان كلا ليس مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز اه
وانت خبير بان هذا الجواب يصحح قول الش لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل
جرم ليس بمتحرك ولا ساكن دون قوله ولا مجتمع ولا مفترق لما علمت من جواز
ذلك ولذا قيل الحق ان الاجتماع والافتراق امران نسبيان يجوز عرو الجرم عنهما
وليسا من الصفات الوجودية   وهي اي الاكوان من حيث استحالة عرو
الاجرام عنها تكفي الخ اي واستحالة عرو الاجرام عن الاكوان تكفي في الاستدلال على
حدوثه اي العالم اي بدون التفات للبياض او السواد او غيرهما من الصفات
فنقول اي في الاستدلال على الكبرى بالاكوان   العالم ملازم لافراده
بالعالم خصوص الاجرام بدليل قوله ملازم للاكوان   فالعالم حادث ثم علم

بهذا الدليل حدوث الاجرام من مجرد الاكوان بدون التفات للبياض او السواد
عما عداها اي عما عدا الاكوان وقوله من اجناس بيان لما عداها   من اجناس
الاعراض اي لان مذهب اهل الحق ان كل جرم لا يخلو عن جنس من اجناس
الاعراض فان العرض له ضد فلا يخلو عنه او عن ضده وان لم يكن له ضد فلا يخلو عنه
او عن مثله خلافا لمن جوز خلوه عن جميع الاعراض الالوان وغيرها وفي كلام الشـ
اشارة الى ان المستحيل تعري الجرم عنه انما هو الاجناس لانها الملازمة للجرم لا الاشخاص
لان الجرم قد يخلو عن بعض الجزئيات فعروه عن الاشخاص جائز بل يجب في كل ما اتصف
بضده واما الخلو عن ذلك الجنس بحيث لا يتصل مثلا بذلك العرض ولا بضده
فلا يجوز وهذا اما يقبله الجرم والا فالحجر مثلا لا يتصف بالعلم ولا بالجهل   وذلك
اي وطريق ذلك الاستدلال المذكور اعني الاستدلال باستحالة العرو عن الاكوان على
استحالة العرو عن اجناس الاعراض   نفسي اي ثابت لذلك الموصوف لنفسه
وذاته لا لامر خارج فقوله لذاته تفسير لقوله نفسي   لا يختلف اي ذلك القبول
في تلك الصفات بحيث يثبت في بعضها دون بعض وهذه الجملة وصف
كاشف لقوله نفسي واعلم ان القبول وان كان امرا اعتباريا الا ان له تقرر وثبوت
في نفسه بحسب نفس الامر   لئلا يلزم التسلسل هذا سند لقوله ولا يطرا على الذات
وحاصله انه لو كان القبول طارئا على الذات لتوقف اتصاف الذات به على
ان تتصف بقبول آخر لان العاري عن الشئ لا يحصل له الا بعد قبوله له وهذا
القبول الثاني طارئ ايضا فيتوقف اتصاف الذات به على قبول آخر وهلم
جرا   فلو جاز الخ تفريع على قوله نفسي ومراده ببعضها غير الاكوان
باطل على الضرورة اي وانكار الضروري لا سبيل اليه وح فلا يلتفت لمن ادعى
جواز العرو عن الاعراض من الاكوان وغيرها من المبتدعة كما سبق لانه انكار
للضروري   واذا عرفت الخ القصد من هذا اثبات حدوث العالم بملازمته
لجميع الصفات بعد ان اثبت حدوثه اولا بملازمته لخصوص الاكوان   هذا
اي

١٥٢

اي مضمون البحث السابق من قوله اما كون صفات العالم حادثة الى هنا
بيان ما يتعلق بالدليل اي من جهة برهان مقدمتيه لانه اولا ذكر الدليل بقوله
العالم صفاته كلها حادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث ثم بين الصغرى بقياس
من الشكل الاول ثم بعد ذلك بين الكبرى كذلك واردنا به بعضه اي فهو مجاز
مرسل ويصح ان تكون على حذف مضاف اي لو نظرت الى تغير صفات اجرام العالم
فيكون من مجاز الحذف   تنبيه الخ ذكر الشـ في هذا التنبيه اربعة مطالب
من المطالب السبعة الذي يتوقف عليها صحة الدليل المذكور المستدل به على
حدوث العالم وحاصل ما في المقام ان الدليل المذكور مبني على اربعة مطالب
الاول اثبات زائد على الاجرام تتصف به   الثاني   اثبات حدوث ذلك
الزائد   الثالث   اثبات كون الاجرام لا تنفك عن ذلك الزائد   الرابع ابطال
حوادث لا اول لها ثم ان الثاني منها وهو حدوث الزائد يتوقف على اربعة الاول
ابطال قيام ذلك الزائد بنفسه الثاني ابطال انتقاله الثالث ابطال كمونه
وظهوره الرابع استحالة عدم القديم فمجموع الاصول الذي يتوقف عليها حدوث
العالم سبعة احدها اثبات زائد على الاجرام تتصف به الاجرام لاجل الحكم
عليه بملازمته للاجسام اذ الشئ لا يلازم نفسه ثانيها ابطال انتقال ذلك
الزائد ثالثها ابطال قيام ذلك الزائد بنفسه ورابعها ابطال كون ذلك
الزائد تارة وظهوره اخرى وخامسها اثبات استحالة عدم القديم وسادسها
اثبات ان الاجرام لا تنفك عن هذا الزائد وسابعها ابطال حوادث
لا اول لها وقد نظمها بعضهم بقوله زيد مقام ما انتقل ما كمنا * ما انفك
لا عدم قديم لا حنا. والشـ ذكر في هذا التنبيه الاربعة الاول وقد تضمن كلامه
قبل التنبيه الكلام على اثنين منها وهو الخامس والسادس والسابع سيأتي
في قول المصـ وتقدرها حوادث الخ وذكر المصـ في شرح الوسطى عن بعضهم
ان هذه الامور السبعة هي التي استعيرت لها الظلمات في قوله تعـ او كظلمات

مبحث المطالب السبعة

فى بجرلجي وذكر عن بعضهم ايضا ان من اتقنها وحررها فهو من الراسخين فى العلم وان
بمعرفتها ينجو المكلف ان شا الله تع من ابواب جهنم السبعة واعلم ان الخمسة
الأول يتوقف صحة صغرى الدليل عليها والسادس والسابع يتوقف عليهما تصحيح الكبري
خلافا لما قاله العكاري من ان الكبري تصحيحها انما يتوقف على السابع فقط وان
الصغري يتوقف تصحيحها على الستة الأول وبيان كون الصغرى تتوقف
على الخمسة الأول ان أصل القياس العالم صفات حادثة وكل من صفاته حادثة فهو
حادث فيقول الفلسفي لانسلم ان لذوات العالم صفات زائدة على وجودها
حتى يستدل بحدوثها على حدوثها سلمنا ان لذوات العالم صفات لكن لانسلم
انها حادثة وما المانع من ان تكون دائمة اما في موصوفها لكن تارة تكمن فيه
عند ظهور حكم ضدها وتارة تظهر بظهور حكمها واما بالانتقال من محل الى محل
آخر او بالانتقال من قيامها بمحل الى القيام بنفسها وبالعكس فلا تنعدم أصلا
سلمنا اثبات زائد على الاجرام وان يقوم بنفسه ولا ينتقل ولا كامن ولكن
ما المانع من ان يكون قديما لا اول له وينعدم وقد ذكر الش دفع الاربعة الأول
واما دفع هذا الاخير فحاصله ان تقول لو لحق القديم العدم لكان وجوده
جائزا بدليل قبوله للعدم وكل جائز لايقع لنفسه بل لابد له من مقتض فيكون
حادثا والفرض انه قديم هذا خلف وهذا قدم فى الش والحاصل ان صحة الصغري
موقوفة على ثبوت الزائد وحدوثه وثبوت حدوثه يتوقف على الامور الاربعة
المذكورة وبيان كون الكبري تتوقف على المطلبين الاخيرين ان الفلسفي يقول
نحن نسلم الصغري لكن لانسلم هذه الكبري القائلة وكل من صفاته حادثة
فهو حادث اذ لايتم ذلك الا لو كانت تلك الاجرام ملازمة للصفات
الحادثة وما المانع من ان تكون تلك الاجرام ليست ملازمة لها بل منفكة
عن هذا الزائد ودفعه ان الدليل على الملازمة استحالة عرو الموصوف عن صفته
وهذا الدفع هو حاصل قول الش فيما مر واما دليل الكبري الخ فاذا دفع
هذا



هذا يقول الفلسفي سلمنا ان تلك الصفات حادثة وان الاجرام ملازمة
لها لكن ما المانع من ان تكون الاوصاف حوادث لا اول لها والاجرام مستندة
لها وح فلا يكون لها أيضا أولا فلا يتم قولكم وكل من صفاته حادثة فهو
حادث والفلك مثلا وان لازمته حركات حادثة لايلزم حدوثه الا لو كان
لجملة تلك الحركات مبدا ليلزم من قدمه وجود المحال وهو وجود الجرم عاريا عن
الحركات والسكنات اما لو كانت الحركات لا اول لها فلا يلزم ذلك
ودفع هذا يأتي فى قول المص وتقديرها حوادث الخ لكن لانسلم انها
حادثة اي موجودة بعدم قولكم لانها متغيرة اي قولكم فى بيان
الحدوث لانها متغيرة الخ لكن تارة تكمن الخ اي فاذا تحرك الجسم
فالسكون لم ينعدم بل هو قد استتر ومعنى استتار السكون ان حكمه
وهو كون الشخص ساكنا لم يظهر والظاهر انما هو حكم ضده وهو كون
الشخص متحركا والحاصل ان المراد بكمون الاعراض عدم ايجابها حكما وليس
المراد به استتارها لان الاستتار من صفات الاجسام والحاصل
ان الكمون فى الاصل معناه الاستتار وهو ظاهر فى الاجسام وغير معقول
فى الاعراض وانما معنى الكمون فيها ان توجد غير مقتضية لحكمها ومعنى ظهورها
وجودها مقتضية لحكمها فقول الش بظهور الخ الباء للتصوير او
من قيام بنفسها المناسب بالمقام ان يقول ومن القيام بمحل الى القيام
بنفسها ولا حاجة للعكس فتامل واضداده كالجهل والظن والشك
فالانسان يجد من نفسه العلم بالمسئلة الفلانية والجهل بكذا وانه ظان
لها او شاك فيها ويجد من نفسه ان الصوت قائم به خرجتم عن طور
اي صفات العقلاء اي صرتم غير متصفين بها وسقطت الخ فيه
اشارة الى ان سقوط الجواب من حيث الخروج من طور العقلا وح فلا
داعي للرد عليهم بالوجه الثاني ولامثاله تامل انكم فى عداد

بوزن عماد اي انكم تعدون من افراد من لاعقل لهم وثانيهما
اقراركم الخ لامنشا لهذا بعد ان بين ما تقدم على عدم العقل الاان يقال هذا
على طريق التنزيل اي سلمنا ان لكم بعض عقل لكن يرد الخ وهو بعيد من العبارة
وهو الذي نعني الخ اي وهذا الامر الزائد هو الذي الخ والواسطة
عطف تفسير بين الوجود والعدم الكلام على حذف مضاف اي بين ذي
الوجود والعدم اي المراد بين الموجود والمعدوم قلنا الخ ملخص الرد عليهم
بهذا الجواب مخالفتهم لمذهب المحققين وهذا لاضرر فيه على انه قال بهذا
القول في الصغري وانما نضر بالدليل اي بدليل حدوث العالم المذكور هنا
الاصرار على عدمها اراد بعدمها انتفاوها والافهم اذا قالوا انها
واسطة قالوا بعدمها على وجودها اي الاعراض من غير حاجة الي
اي الى الاستدلال لانه ضروري او من غير حاجة الى الطول لان القدر الذي
قلناه كاف ومن اشهر الطرق على ثبوت الاعراض طريق امام الحرمين وهي
الاستدلال بالاحكام بان تقول مثلا اذا اتصف الجوهر بكونه متحركا بعد
اتصافه بكونه ساكنا فهذان الحكمان جائزان وكل جائز لابد له من مقتضي
والمقتضي اما نفي او اثبات والاول باطل لان العدم لا اقتضاء له والاثبات
اما نفس الجوهر او امر زائد عليه والاول باطل اذ لو خصص الجوهر نفسه
بالمتحركية مثلا لما زالت هذه الحالة مع وجوده لان ما بالذات لا يزول
ولا يتغير ثم الزائد اما مثل الجوهر او خلافه والاول باطل لان مثل الجوهر يجب
ان يساويه وخلافه اما فاعل مختار او معنى قائم بالجوهر والاول باطل لان
المختار لابد له من فعل والجوهر مستمر الوجود فلا يفعل فيه في حال بقائه فتعين
الثاني وهو الغرض المطلوب اجتمع الضدان اي في محل واحد واجتماع
الضدين في محل واحد محال فما ادي اليه وهو الكمون باطل وقد اجابوا عن اجتماع
الضدين بما حاصله ان التضاد لا يقع بين العلل بل بين احكامها فلا
يقع

يقع بين الحركة والسكون مثلا بل بين حكميها كالمتحركية والساكنية والحركة
والسكون وان كانا موجودين الاان حكم احدهما معدوم لانه متى كمنت الحركة
لم تظهر حكمها بل ينعدم وح فلم يكن هناك اجتماع الضدين على تقدير الكمون
وح فالكمون ليس بباطل ورد هذا بان الاحكام معلومات وهي لا تتحقق
الا بتحقق عللها فالكون ساكن انما يثبت لثبوت السكون فاذا ثبت السكون
ثبت الكون ساكنا وح فالتضاد انما هو واقع اولا وبالذات بين العلل
اعني الحركة والسكون ووجوده في الاحكام فانما هو بواسطة وجوده في العلل
لانها متضادة في نفسها والالزم ثبوت الحال للمحال والضافا الكمون
والظهور الخ حاصله ان العرض كالحركة مثلا عند حصولها قد اتصفت بالظهور
وعند كمونها حال حصول السكون قد اتصف بالكمون فالحركة قد قام بها
السكون والظهور في انين فان قالوا انه ينعدم احدهما عند اتصاف الحركة
بالاخر فنقول لهم قد خالفتم اصلكم ولزمكم ما فررتم منه وذلك لان اصلكم
ان الاعراض تكمن ولا تنعدم والكمون والظهور من جملة الاعراض الزائدة ومتى
ثبت ان الكمون او الظهور ينعدم ثبت حدوثه وهما ملازمان للجرم وملازم
الحادث حادث فقد ثبت المطلوب الذي فررتم من القول به وهو ملازمة الجواهر
للحوادث وان قالوا انه لا ينعدم احدهما عند الاتصاف بالاخر بل يكمن لزم
التسلسل وسياتي بيانه وان قالوا بكمونها يعني ان قالوا ان الكمون والظهور
كل لا ينعدم بل قالوا ان الكمون توارد على الحركة حالة ثبوت السكون والظهور
المتوارد وعليها ايضا حين ثبوتها كل منهما اي من الكمون والظهور تتصف به الحركة
وليس احدهما منعدما عند الاتصاف بالاخر بل هو كامن فنقول لهم يلزم
التسلسل وذلك لان ثبوت الحكم فرع عن ثبوت علته والحركة على فرض
اتصافها بالكمون بكون الكمون متصفا بالكون كامنا والاتصاف بالكون فرع
عن ثبوت العلة وهو الكمون فيحتاج هذا الكمون لكمون اخر ثم ان الكمون

الآخر متصف بالكون كامنا والاتصاف بالكون فرع عن ثبوت علته وهو
الكمون فيحتاج هذا الكمون الثاني لكمون ثالث وهكذا فيلزم التسلسل وكذا
يقال في الظهور فاذا كانت متصفة بالظهور فهذا الظهور متصف بالكون
ظاهرا والاتصاف بذلك فرع عن ثبوت الظهور فيحتاج لظهور ثان والظهور
الثاني متصف بالكون ظاهرا والاتصاف به فرع عن ثبوت علته وهو الظهور
فيحتاج الظهور الثاني لظهور ثالث وهكذا ويتسلسل الامر والتسلسل
باطل فما ادي اليه باطل وان قالوا بكمونها اي بكمون الكمون والظهور بان
قالوا الكون يكمن عند وجود الظهور قالوا والظهور يكمن عند وجود الكمون
وقوله وظهورهما اي بان يظهر الكمون عند عدم الظهور ويظهر الظهور عند عدم
الكمون لكن انت خبير بان الشارح فرض الكلام اولا في الكمون حيث قال اولا فان كان
ينعدم احدهما عند وجود الآخر لزمهم نقض اصلهم اي قاعدتهم من توهمهم
بكمون الاعراض وحيث كان فرض الكلام اولا في الكمون فكان المناسب للماتن ان
يقول وان قالوا بكمونه وظهوره اي وذلك الاحد وهو الكمون لزم التسلسل
ويصير محصل الكلام هكذا ان العرض اعني الحركة مثلا عند ثبوتها قد اتصفت
بالظهور وعند كمونها حال ثبوت السكون قد اتصفت بالكمون فالحركة قد
قام بها الكمون والظهور في آنين لكن هذا الكمون والظهور ان قلتم انه ينعدم
احدهما عند اتصاف الحركة بالآخر فقد خالفتم اصلكم من القول بكمون الاعراض
وان قلتم انه عند الاتصاف باحدهما لا ينعدم الآخر بل يكمن لزمكم التسلسل
في كمون الاعراض في بعض من التي للبيان اي فقد نقضوا اصلهم من القول بكمون
الاعراض لزم قلب هذه الحقيقة اي لان الانتقال من لوازم الاجرام
فقد قلبوا الحقيقة فجعلوا الازم الجرم لازما للعرض وهذه قلب لحقيقة العرض
لكن للخصم ان يمنع هذا ويقول هذا انما جاءكم من جعل الحركة انتقال الجوهر
من حيز الى حيز آخر ونحن لا نقول بذلك لجواز ان يكون غير هذا والمانع لا يلزمه
البيان



البيان لان المنع اما مصحوب بسند او يكون بلا سند وقيام المعنى بالمعنى
وهو قيام الانتقال بالانتقال وتقديرها حوادث الخ هذا دفع لاعتراض من الفلاسفة
وارد على كبرى الدليل الذي استدل لنا به على حدوث العالم وهي وكل من صفاته حادثة
فهو حادث وحاصل الاعتراض انا لا نسلم ان كل من صفاته حادثة فهو حادث اذ لا يتم
كلامهم الا لو كانت هذه الصفات الحادثة لها اول لانه اذا كان لها اول ولم يكن
الموصوف بها له اول بان كان قديما لزم عرو الموصوف عنها قبل حدوثها وعرو
الموصوف عن صفاته باطل ونحن نقول تلك الصفات الحادثة التي لازمت
الاجرام لا اول لها وح فالاجرام المستندة لها والملازمة لها كذلك ولا يلزم من
قدم الاجرام عروها عن هذه الصفات الحادثة اللازمة لها اذ ما من حادث
من الصفات الا وقبله حادث فما من بياض او سواد الا وقبله مثله وما من
شخص الا وقبله شخص وهكذا فافراد السواد او البياض لا نهاية لها وان كانت
حادثة وكذا النوع الانساني قديم وافراده حادثة لا اول لها ولا يعرو النوع القديم
من البياض مثلا الحادث لكونه لا اول له ولذلك الفلك قديم وحركاته حادثة
لا نهاية لها فما من حركة الا وقبلها حركة ولا مبدا لتلك الحركات وان كانت
حادثة فلم يلزم من حدوث الاعراض حدوث الاجرام وحاصل الرد عليهم
على الوجه الذي اشار له المص بقوله وتقديرها الخ ان نقول لو قدرت صفات
العالم حوادث لا اول لها لادي ذلك الى فراغ ما لا نهاية له عددا قبل الوجود
الآن لكون فراغ ما لا نهاية له باطل فبطل المقدم وهو ان صفات العالم حوادث
لا اول لها بيان الشرطية انه لو كانت حركات الفلك مثلا لا اول لها
لكانت باعتبار البارحة قد تناهت في العدد قبل مجيء حركة اليوم وبيان الاستثنائية
وهو ان فراغ ما لا نهاية له باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين لان فراغ العدد
يستلزم انتهاء طرفيه والنهاية تنافي عدم النهاية والجمع بين المتنافيين محال ولان
تقديرها حوادث لا اول لها يلزم عليه عدم وجود المحقق وجوده وذلك كحركة اليوم

فانها محققة الوجود بالمشاهدة ولكنها متوقفة على فراغ ما قبلها من الحركات
التي لا اول لها وفراغ الحركات التي لا اول لها باطل للتنافي والمتوقف على الباطل
باطل والحاصل ان تقديرها حوادث لا اول لها باطل لامرين الامر الاول ما فيه
من التناقض الامر الثاني انه يلزم عليه عدم وجود حركة اليوم لانها متوقفة
على فراغ ما لا نهاية له الذي هو محال والمتوقف على المحال محال فتكون حركة اليوم
عدما مع ان الحركة اليوم ثابتة بالمشاهدة اذا علمت ذلك فقول المص وتقديرها
هذا مقدم الشرطية وقوله يؤدي الخ هذا هو التالي لانه في قوة قوله لو كانت
الاعراض حوادث لا نهاية لها لادي ذلك الى فراغ الخ وقوله وتقديرها الخ مصدر
مضاف لمفعوله الاول وحوادث مفعوله الثاني والضمير للاعراض وقوله ففراغ ما
لا نهاية له محال هذا هو الاستثنائية فكان الواجب ادخال لكن عليها والمص
قد ادخلها على دليل الاستثنائية وذلك لان قوله لان فراغ العدد يستلزم
انتها طرفيه هذا دليل للاستثنائية قدمه المص عليها وادخل عليه اداة
الاستثنا وهو غير مناسب وحاصل هذا الدليل الذي ذكره المص للاستثنائية
انه انما كان فراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محالا لانه متى فرغ العدد وانتهى طرفه
استلزم انتها طرفه الثاني فيكون له اول وآخر والغرض انه لا نهاية له ولا اول فيلزم
الجمع بين متنافيين ثم ان بيان الاستثنائية بما قاله المص لا يحسن وذلك
لانه لا يلزم من انتها طرف شيء انتها الطرف الثاني والاولى ان يقال في بيانها
انما كان فراغ ما لا نهاية له باطلا للجمع بين النقيضين وهما النهاية وعدم
النهاية لان الفراغ يقتضي النهاية وكون الشيء لا نهاية له يقتضي عدم الفراغ
وعدم النهاية وبالجملة فاللازم لتقديرها حوادث لا اول لها امران كل منهما
باطل الاول فراغ ما لا نهاية له وهذا باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين والامر
الثاني ان يكون ما هو محقق الوجود الآن غير موجود ثم بعد هذا كله فيقال ان اللازم
الاول اعني التناقض لا يتم وذلك لان شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا لم
تتحد



عدم الحركة اليومية

تتحد وذلك لان عدم النهاية من جانب المبدا اي الازل والفراغ والنهاية من جانب
ما لا يزال اي من جانب المستقبل فقد اختلفت الجهة وح فلم يكن هناك تناقض
فتامل فما توقف عليه اي على الفراغ وهذا اشارة للازم الثاني وكان اذ يأتي
به على وجه يشير الى انه لازم ثان بحيث يقول وكما لزم عليه محال من جهة التنافي
يلزمه محال آخر من جهة اقتضائه عدم وجود حركة اليوم مثلا مع انها موجودة
بالمشاهدة فتامل اعلم ان الملل اي اهل الملل لان الملل جمع ملة والمراد
بها الاديان وهي لا يتأتى منها اجماع بل الاجماع انما هو من اهلها اجمعوا
على حدوث ما سوى الله اعلم ان اهل السنة يقولون ان الحادث هو
الموجود بعد عدم واما الفلاسفة فالحادث هو ما استند لغيره في التاثير سوا
كان له اول وهو الحادث بالذات والزمان كزيد وعمرو او لم يكن له اول وهو
المسمى عندهم بالحادث بالذات القديم بالزمان وذلك كالافلاك والعقول عندهم
فهي حادثة بالذات لان الغير وهو واجب الوجود اثر فيها بطريق التعليل
وقديمة بالزمان اي لا اول لها لان المعلول مقارن للعلة في الوجود واذا علمت
هذا فقول الش اجمعوا على حدوث ما سوى الله اي على وجوده بعد عدم وقوله
ولم يخالف في ذلك الا شرذمة اي طائفة قليلة من الفلاسفة اي فانهم
لا يقولون بحدوث ما سوى الله اي بالمعنى المتقدم فلا ينافي انهم يقولون انه
حادث لكن بمعنى آخر وهو ان واجب الوجود اثر في وجوده بطريق التعليل
وح فهو حادث بالذات قديم بالزمان والحاصل ان اكثر الفلاسفة يقول ان
ما سوى الله مسبوق بالعدم وهذه الشرذمة تقول ان ما سوى الله حادث بالذات
بمعنى ان الغير اثر فيه على جهة التعليل او الطبيعة قديم بالزمان اي لا اول له هذا
كلام الش لكن فيه ان بعض الفلاسفة تقول ان ما سوى الله بعضه وهو العلوي
منه قديم بالذات والصفات والسفلي منه بعضه قديم وبعضه حادث
وبعضهم يقول انه قديم بالذات لا بالصفات ثم اختلف في الذات عندهم

هل هي من قبيل الاجسام ام الأعراض لهم في ذلك كلام طويل فقول الش
الاشرذمة قليلة لايسلم كذا قرر الشيخ اي شيخه العدوي وقد يقال لااعتراض
عليه وذلك لان قوله ولم يخالف في ذلك الاشرذمة من الفلاسفة اي فانها
لاتقول بحدوثه اي انه موجود بعد عدم بل منهم من يقول ان بعضه قديم بالزمان
وبعضه حادث بالذات والزمان ومنهم من يقول انه العلوي منه قديم بالذات
والصفات والسفلي منه بعضه قديم بالزمان وبعضه حادث بالذات والزمان
ومنهم من يقول انه قديم بالذات حادث بالصفات والمراد بالشرذمة الجماعة
القليلة قلة نسبية فهؤلاء الفرق الثلاث كلهم اقل ممن يقول بان وجوده بعد
العدم ومما يؤيد ان مراد الش ذلك قوله بعد وتفصيل مذاهبهم مما يطول فتامل ذلك
بعض من ينتسب للاسلام كابن سينا والفارابي وحفيد بن رشد والحاصل
ان قدماهم الخ اي قدما الفلاسفة اي قدما هذه الشرذمة وقوله اثبتوا قدما
خمسة مراده بالقدما ما يشمل القديم بالذات والقديم بالزمان لان واجب الوجود
وهو الرب يقولون انه قديم لذاته وما عداه فهو قديم بالزمان فقط حادث بالذات
لان النفس والهيولا والدهر والخلا كلها اثر فيها الولي عندهم بطريق التعليل فهي قديمة
زمانا وحادثة ذاتا فما ذكره هنا كلام لبعض من جملة الشرذمة التي لم تقل ان ما
سوى الله موجود بعد عدم والحاصل ان جمهور الفلاسفة على ان ما سوى الله موجود
بعد عدم والقليل يقول ليس كذلك ثم ان البعض المخالف افترقوا فمنهم من اثبت فرقا
هذه القدما الخمسة وقال ما عداها حادث اي موجود بعد عدم ومنهم من قال
ان العالم العلوي كله قديم بالذات والصفات الا حركات الافلاك اي اشخاصها
فانها حادثة اي موجودة بعد عدم وان كان نوعها قديما واما العالم السفلي فهيولاه
قديمة واشخاصه حادثة ومنهم من قال ان العالم كله قديم بالذات فقط ومنهم
من يقول ان العالم كله قديم بالزمان حادث بالذات فقول الش والحاصل اي
حاصل بيان مذاهبهم اي حاصله على طريق الاجمال لا على طريق التفصيل

اثبت

١٥٧

اثبت قدما خمسة هذه الفرقة غير الفرقة التي اثبتت العقول العشرة فانهم
يقولون بقدمها وبقدم الافلاك اي بالزمان وكذا يقولون بقدم حركة الفلك
اي حركته النوعية وسموه عقلا اي وهو الرب وهو غير العقول العشرة لان
من اثبت العقول العشرة يقول انها اثر واجب الوجود وواجب الوجود لايسميه
عقلا ثم نفسا انما عبر بثم لان النفس وما بعدها عند هذه الفرقة اثر الواجب
الوجود اثر فيها بطريق التعليل والنفس عندهم جوهر مجرد من الجسمية والعرضية
وانظر هل هذه الفرقة تقول ان النفس والهيولا والدهر والخلا كلها اثر لواجب
الوجود بلا واسطة او ان بعضها اثر له بلا واسطة وبعضها اثر له بواسطة بان
يقال مثلا انه اثر في النفس بطريق التعليل والنفس اثرت في الهيولا بطريق التعليل
الخ حرر ذلك كذا قرر شيخنا والظاهر الثاني لانهم يقولون واجب الوجود يعني العدوي
واحد من كل جهة والواحد من كل جهة لا يصدر عنه بطريق التعليل الا شيء واحد
وهيولا هي المادة التي تتوارد عليها الصور ودهر المراد به الزمن وهو
الفلك عندهم وخلا هو الفراغ الذي وراء العالم فهو موجود ومتصف بالقدم
عندهم بمعنى انه لا اول له واهل السنة يقولون بعدم ثبوت شيء وراء العالم وعلى
فرض خلا فلا وجود له بل هو امر عدمي الا حركات اي حركات الافلاك وهو
عالم الكون والفساد اي العالم الذي يحصل فيه الكون اي الوجود والفساد اي العدم
اي للصور الشخصية واما الهيولى فهي باقية على حالها لا يقع فيها فساد والحاصل
ان الكون عبارة عن تجدد صورة وطروها للهيولي والفساد عبارة عن عدم الصورة
التي قبلها الطروعليها وهو ما تحت مقعر فلك القمر مقعر الفلك ادناه ومقعره
ومحدبه اعلاه والاعراض اي من البياض والسواد مثلا ومن الاشكال فالاشكال
من جملة الاعراض بخلاف الصورة فانها عندهم جوهر مجرد مثلا القمح اذا طحن ثم عجن
ثم خبز ثم نزل فضلة فالذات التي طرا عليها الطحن والعجن والخبز هي النازلة من
المخرج وانما تغير صورها واعراضها واشكالها فالاعراض مثل البياض والسواد والاشكال

جمع شكل وهي الهيئة العارضة للجسم بعد تركبه من الهيولي والصورة من احاطة
حد به اوحدود كما في الدائرة ونصفها والمثلث وغيره واما الصورة فهي جوهر مجرد
لايمكن انفكاك الهيولي عنه ولا انفكاكه عن الهيولي فلا ولد الا وقبله والد الخ
اي لانه اذا كانت الهيولي ونوع الصورة والاعراض قديم كان ح ماس ولد الا
وقبله والد فالاشخاص مثل زيد وعمرو حادثة ونوعها قديم وسياتي ابطال هذا
بان النوع لاتحقق له الا في افراده ومتى كانت الافراد حادثة كان النوع كذلك

وتوقف جالينوس الخ اي فهو احسن حالا منهم وكان في زمن سيدنا عيسى
فذكر له شانه فقال ان كان الامر كما قلتم فقد امنت به فذهب له فمات في الطريق
واعلم ان الفلاسفة كانوا لايقولون بحدوث العالم حتى ظهر ارسطو فقال بقدمه
واتبع على ذلك لانه كان له سطوة بتلميذه اسكندر ذي القرنين كما في بعض لعله سطوة
التفاسير وذكر شيخنا ان تلميذ ارسطو اسكندر من غير ذي القرنين كان سلطانا
كافرا جبارا واما ذو القرنين فكان من اولياء الله واجتمع بالخضر ودعا له
اعتراض من الفلاسفة على كبرى الدليل اي منع منهم لتلك الكبرى قوله اي في
دليل الكبرى يامعشر اهل السنة لان ذلك اي كونه حادثا مثلها لا افتتاح
لتلك الحوادث بفتح التا على انه مصدر اي لا افتتاح اوبكسرها على انه اسم فاعل
والمراد بتلك الحوادث الاعراض الملازمة للاجرام كالحركة بالنسبة للفلك والبياض
مثلا بالنسبة للجرم وقوله بل ما من حادث اي بل ما وصف حادث فلم يلزم
الخ مرتب على محذوف والاصل بل ما من وصف حادث الا وقبله حادث و ح
فنقول الاجرام قديمة والحوادث ملازمة لها ولم يلزم من قدم الاجرام على هذا
التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها واعلم ان قولهم ان الاجرام قديمة
ولم يلزم عروها عن الحوادث على هذا التقدير مرادهم بالاجرام الافلاك والهيولي
وانواع العالم كالانسان لا اشخاص الانواع لان هذه عندهم حادثة بالذات
على هذا التقدير اي تقدير كون الصفات الملازمة للاجرام حوادث لانهاية
لها



١٥٨

لها لان نوعها الذي لاتنفك عنه الاجرام قديم الاولى حذف هذا
اذ لاحاجة اليه لانه متى حكم بان ما من حركة الا وقبلها حركة لم يلزم من قدم الاجرام
ح عروها عن الحوادث اللازمة لها وان لم يلاحظ قدم النوع وان كانوا يقولون
بقدم النوع هذا ثم ان قولهم بقدم النوع كلام لاصحة له اذ كيف يكون قديما
وافراده حادثة ولا وجود للنوع الا في افراده من اوجه اي اربعة كلها مذكورة
في المتن ان يكون داخلا في الوجود اي اتصف بالوجود وقوله وفرغ اي انتهى
من حركات الافلاك واشخاص الحيوانات هذا خروج عن ما الكلام فيه
لان الكلام في حوادث لا اول لها من الصفات لا من اشخاص الحيوانات فلو قال
واشخاص البياض مثلا كان اولى الا ان يقال هذا مما انجر اليه الكلام فهو توسعة
دائرة عدد لانهاية له مرفوع تنازع فيه دخل وفرغ قبل قوله من حركات
الخ وحاصله انه يلزم على وجود صفات حوادث لا اول لها ان يكون قد دخل
في الوجود من حركات الافلاك ونحوها عدد لانهاية له وفرغ من حركات الافلاك
ونحوها عدد لانهاية له جمع بين متناقضين ضعف السعد بان الفراغ في المستقبل
وعدم النهاية في الماضي فليس في الجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض اذ لم يتحد
المورد و ح فالخصوم ان لايسلمون ذلك بل يقولون ان الفراغ في طرف وعدم
النهاية في طرف تامل ويلزم عليه اي على وجود حوادث لا اول لها ان يكون
وجودنا الخ فيه ان المناسب للمقام ان يقول ويلزم عليه ان يكون وجود حركة
الفلك الآن محالا لان الكلام في صفات الاجرام وهو فرغ مالانهاية له
انما كان محالا لما فيه من الجمع بين متنافيين كما مر وقد علمت ان اللازم الاول غير
لازم وهذا مبني عليه فيكون غير لازم ايضا تامل والى هذا الجواب يعني
الاول اشرنا في المقدمة بقولنا يؤدي الخ الاولى ان يقول اشرنا في العقيدة
بقولنا وتقديرها الخ المحررة اي الخصوم من الاتحاد وهو الخصومة اذ
قلتم اذ تعليلية اي لانكم قلتم ان نعيم الجنة حوادث لانهاية لها ان

حوادث نعيمها من اضافة الصفة للموصوف اي نعيمها الحوادث ووصف
نعيمها بالجمع لكثرة افراده وقوله وسرورها مرادف لماقبله وستجددات افراحها
اي وافراحها المتجددة وهذا من عطف العام على العام بمعنى لانهاية لخ
البا زائدة واضافة معنى لمابعده للبيان من الجمع بين الفراغ لخ هذا بيان
لادلة الاستحالة التي وجدت فيه وغير ذلك بالجر عطف على الجمع اي ومن غير
ذلك مثل عدم ما تحقق وجوده وانعدم فيه دليل الجواز عطف لازم على
ملزوم لانه يلزم من وجود ادلة الاستحالة فيه انعدام ادلة الجواز وانما اتى بهذا
التحصل المقابلة مع ما ياتي من التصريح بدليل الجواز بمعنى انها لاتنقطع اي
فليس المراد بعدم استمرار الشيء الواحد الى مالانهاية له بل المراد ان المتجدد واحد
بعد واحد الى غير نهاية حتى لايجد دالخ اي بحيث لايجدد شيء بعدها
وهذا تفسير للمنفي وليس من حقيقة الحادث الخ هذا جواب عما يقال كيف
يكون نعيم الجنة حوادث لا اخر لها مع انه اذا كان الشيء حادثا يكون له آخر
وحاصل الجواب انا لانسلم انه متى كان الشيء حادثا يكون له آخر اذ ليس من
حقيقة الحادث ان يكون له آخر اذ هو الموجود بعد عدم فلم يؤخذ في مفهومه
الآخر وانما الذي في لوازمه ان يكون له أول لانه قد اخذ في مفهومه شرطا فقول الش
ومن حقيقته لخ عطف على ليس لا على المنفي اعني مدخولها يعني ان الحادث هو
الموجود بشرط كونه بعد عدم فالمسبوقية بالعدم في الحقيقة لازم لانه من الحقيقة
وح فقول الش ومن حقيقته ان يكون له أول قد تسمح في ذلك واما دليل
جوازه الخ فيه انه لم يقل احد بوجوب عدم تناهي نعيم الجنة اي لم يقل احد انه
واجب عقلا بحيث يكون تناهيه محالا وح فمتى انتفت ادلة الاستحالة ثبت
الجواز فلا حاجة لادلة الجواز وحاصل الجواب انه لما كان لايلزم من انتفا ادلة
الاستحالة الجواز لانه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول اتى بهذا بيانا لنفي الاستحالة
فكانه يقول كما ان دليل الاستحالة منتفي فهي كذلك والثابت انما هو الجواز فتامل

سلمنا

سلمنا انه يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فنقول انه اتى بهذا زيادة للايضاح
وتحقيقا للمقام فما تقرر اي في الخارج وسيأتي برهانه اي وسياتي في
المتن برهان ذلك المتقرر في الخارج وقوله من وجوب الخ بيان لما تقرر في الخارج
بكل ممكن اي ومن جملته نعيم الجنة وكذا سائر صفاته اي بجميلها
العموم فيما تتعلق به فالعلم بحسب عمومه في اقسام الحكم العقلي الثلاثة وكذلك
الكلام والسمع والبصر بحسب عموم تعلقها بالموجودات وكان الاولى حذف
قوله وكذا سائر صفاته اي باقيها لان الحادث من حيث التاثير فيه لايتعلق به
الا القدرة والارادة ولادخل لبقية الصفات فيه للزم عجز الخ اي والتالي
باطل فبطل المقدم وهو وجوب الآخر للحوادث وثبت الجواز وقوله عن امثال
ما وقع اي لزم عجز القدرة والارادة عن تعلقهما بشيء من افراد النعيم يقع بعد
الآخر مماثلة لما وقع منها قبل الآخر لكن يقال ان التلازم في الشرطية ممنوع اذ متى
وجب ان يكون للحوادث اخر لزم ان وجود شيء بعد الاخر مستحيل ومن المعلوم ان
عدم تعلق القدرة بذلك لايعد عجزا لان القدرة لاتتعلق بالمحال وعدم تعلقها
به لايقال فيه انه عجز لها وانما كان يلزم من وجوب الاخر للحوادث استحالة
وجود شيء منها بعد الاخر لان المراد بالوجوب في كلامه الوجوب العقلي ولاشك
ان عدمه محال وهي ممكنة ضرورة حال من امثال ما وقع فيه ان ما بعد
الاخر صار مستحيل الوجود لان الاخر واجب عقلا وح فللخصم ان يمنع امكانها
وضرورتها الا ان يقال قوله وهي ممكنة اي ثبت امكانها بالادلة فهي نظرية
ابتدا ضرورية انتهاء فهي من المحال اي لذاته وهو فرض مالانهاية
له انما كان محالا لما فيه من الجمع بين متنافيين مطابق لهذا المثال فيه ان
هذا المثال غير مطابق لما قالوه لان الاعطا في المثال متوقف وما قالوه في
الحركات اتفاقي من غير ان تتوقف اللاحقة على السابقة واجاب بعضهم بان
هذا مبني على ان الحركات علل مؤثرات في بعضها فحركة الامس علة مؤثرة في حركة

اليوم وحركة اليوم مؤثرة في حركة الغد وهكذا وعلى هذا يكون المثال مطابقا
لما هنا كذا قرر الشيخ ثم اني قلت له ان العلة عندهم يجب مقارنتها للمعلول
في الزمان وتقدمها عليه في التعقل وح فيلزم مقارنة الحركتين اللاحقة
والسابقة وهو باطل ويمكن جوابه بان قولهم انه يجب مقارنة العلة
للمعلول اذا لم يوجد مانع يمنع من المقارنة وهنا قد وجد مانع وهو وجود المثل
فوجود المثل مانع من المقارنة ثم قال الشيخ ولعل الاحسن في الجواب عن اصل
الاشكال اعني عدم المطابقة بين المثال وما قالوه ان يقال ان التوقف
وان لم يصر جوابه لكنه لازم لهم ضرورة ان الحركة يتوقف وجودها على محل وقد
قالوا بقدم هذا المحل وانه لا ينفك عن الحركات فلزم ان كل حركة تتوقف على
حركات قبلها لا نهاية لها فالحركة للفلك مبتدا ونظير الدهم خبره
واخبر عن المؤنث والمذكور لان صيغة فعيل يصح فيها ذلك قال تع والملائكة
بعد ذلك ظهير وكذا يلزم اي على وجود حوادث لا اول لها ان يكون
وجودنا الخ وهذا خروج عن ما الكلام فيه اذ كلامنا انما هو في التسلسل في الحركات
وح فاللازم عدم حركة هذا اليوم التي هي موجودة واما استحالة وجودنا ووجود
الحيوانات فهو لازم لشيء اخر ادعوه ليس الكلام فيه وهو انه ما من شخص الا
وقبله شخص فتامل لتوقفنا الخ اي معشر سائر الحيوانات فتوقف وجود
الانسان على وجود اباء قبله لا تفرغ يلزم عليه ان لا يوجد الانسان لتوقفه على
ما لا يفرغ وتوقف وجود النبات على وجود بذر قبله لا يفرغ يلزم عليه
ان لا يوجد لتوقفه على ما لا يفرغ ولا خبر في فضيحتهم بضم الخا وسكون البا
هذا هو المروي عن المص لكن فيه ان الخبر معناه العلم وح فالمعنى ولا علم
بفضيحتهم وهذا غير مناسب فكان الاولى ان يعبر بقوله ولا شك في
فضيحتهم الا ان يقال بوول خبر بمعنى مخبر اي لا مخبر بفضيحتهم مثل العيان
بل العيان اقوى هذا ويمكن ان يقرا خبر بفتح الخا والبا وح يكون اشارة
الي

١٦٠

الي المثال وهو قوله ليس الخبر كالعيان تامل ومثال ما ادعيناه المناسب لما سبق
ان يقول ومثلوا لما ادعيناه لكنه تفنن في التعبير وايضا يلزم على وجود حوادث
لا اول لها ان يقارن الوجود الازلي عدمه اي لكن التالي وهو مقارنة الوجود الازلي
لعدمه باطل فبطل المقدم وهو وجود حوادث لا اول لها وثبت ان لها اول
وقوله الوجود بالنصب مفعول يقارن والازلي صفة للوجود وعدمه بالرفع فاعل
يقارن هذا وجه ثان الاولى هذا وجه ثالث فالاول لزوم فراغ ما لا يتناهي
عددا قبل الموجود الآن وهو باطل والتناقض الثاني لزوم عدم ما هو محقق الوجود وهو
باطل لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه اي لكن التالي باطل فبطل المقدم فحذف
الشرطية الاستثنائية لظهورها وبيان الملازمة الخ الملازمة امتناع انفكاك الشيء
عن الشيء اي وبيان امتناع انفكاك التالي عن المقدم في الشرطية السابقة وتلك
العدمات كلها مجتمعة في الازل اعترض بانهم يقولون ما من حادث الا وقبله
حادث الى غير نهاية وح فلا يتاتي اجتماع عدمين في الازل لكون الزمان لا يخلو عن
وجود وانما اللازم عدم هذا الفرد المخصوص وعدم الذي قبله وهكذا الى غير نهاية
فليس الازل ظرفا لجمع كل الاجرام اذ لا يتاتى اجتماعها الا لو فرضنا زمانا يخلو عن الوجود بان
فرغت الافراد فيكون جميعها معدوما وهم لا يقولون بالخلو بل يقولون ما من حادث
الا وقبله حادث دائما على انه لا حاجة لاعتبار اجتماع الاعدام بل يكفي ان يقال
وحيث كان كل فرد عدمه ازلي وقيل بقدم الجنس فلا بد من فرد ازلي يتحقق فيلزم اجتماع
وجود هذا الفرد وعدمه كما اشار اليه المص بعد فتامل اذ لا ترتيب فيها اي في
العدمات ولو قال اذ لا ترتيب في الازل لكان احسن لان عدم الترتيب في الازليات
بسببه عدم الترتيب في الازل وجنس الحوادث ازلي ايضا اي كما ان العدمات
ازلية وقوله وتلك العدمات الخ توطئة لقوله فيلزم ان تكون الخ فيلزم ان يكون
ذلك الحادث اي الذي هو من افراده ازليا لان الجنس ازلي ولا تحقق له الا في فرد من
افراده وما تحقق فيه الازلي يلزم ان يكون ازليا وقوله لكن عدمه اي عدم ذلك الفرد

الذي تحقق فيه الجنس وقوله ايضا اي كما ان وجود ازلي واعترض بان هذا الدليل لا يتم
الا لو كان الخصوم يقولون بتحقق الجنس في فرد من الحوادث وهم يقولون ان جنس الحوادث
الازلي يتحقق في جميع الافراد التي لا نهاية لها وح فلا يلزم اجتماع وجود الشيء وعدمه
تأمل فقد لزم الخ تفريع علي بيان الملازمة على الضرورة اي بالضرورة
اي بالبداهة واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال هذا في قوة الاستثنائية التي
حذفها الش وح فهو امر مرتبط بقوله او للزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه ويصح
ان تجعل هذه مقدمة كبري حملية وقوله او لو كانت الحوادث لا اول لها لزم اجتماع
الوجود الازلي مع عدمه مقدمة صغري شرطية فعلى هذا يكون الذي ذكره الش قياسا
اقترانيا من الشكل الاول مركبا من شرطية وحملية وليس في كلام الش ح حذف شيء
من المقدمات وفيه ايضا مصاحبة الخ اي وفي كون الحوادث لا اول لها
وقوله ايضا اي كما فيه ما تقدم من مقارنة وجود الشيء لعدمه وهو العدم اي
الازلي بذلك الفرد وقوله وهو الوجود اي للفرد اي الذي تحقق فيه الجنس وحاصله
ان ذلك الفرد قد وصف بالحدوث والمسبوقية وقد صاحبه العدم الازلي الذي هو
الموصوف بالسابقية والازلية ومصاحبة السابق للمسبوق المذكورين مستحيلة لانها
تؤدي للتناقض فقوله وفيه ايضا مصاحبة الخ غير مقصود لذاته بل ذكر توطئة لقوله
بعد وفيه الجمع الخ والحاصل ان كون الحوادث لا اول لها يلزمه محالان الاول مقارنة الوجود
للعدم والثاني مصاحبة السابق للمسبوق المؤدي للتناقض وفيه الجمع اي وفيما ذكر
من المصاحبة الجمع الخ وقد يقال للخصم ان يقول ان الموصوف بالازلية غير الموصوف
بالحدوث لان الموصوف بالحدوث الاشخاص والموصوف بالازلية الاجناس وح
فلا تناقض لعدم توارد الحدوث والازلية على محل واحد وهو الحدوث الخ
الاوضح ان يقول وهما الحدوث والازلية لكنه افرد باعتبار المذكور اي وما ذكر من
المتناقضين الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم الخ اي حتى يلزم عليه
الجمع بين متناقضين وهما الحدوث والازلية وهذا السؤال وارد على اللازم الاخير
اعني

اعني قوله وفيه ايضا مصاحبة الخ ويلزمهم وجود سابق مسبوق اي يلزمهم
على القول بوجود حوادث لا اول لها وجود الخ لان العدم سابق وقد قلنا انه صاحب
الوجود الذي هو مسبوق فالحاصل انه لو وجد حوادث لا اول لها لزم عليه محالات ثلاثة
اجتماع الوجود والعدم واجتماع الازلية والحدوث وهما متناقضان وتقرر سابق
ومسبوق في الازل واختلاف هذه المحالات الثلاثة بالملاحظة وكان المناسب
ان ياتي بهذا اللازم الثالث بلصق اللازمين المذكورين قبل واجتماع وجود
الشيء الخ لم يلاحظ هنا السابقية والمسبوقية ويلزمهم وجود سابق ومسبوق
هذا في المعنى عين الالزام المتقدم اعني قوله وفيه ايضا مصاحبة السابق للمسبوق
الا ان يقال ان الاول نظر فيه للتنافي والتناقض والثاني نظر فيه لعدم تصور الترتيب
في الازل كما تقدم فتامل وانه يستحيل شروع في طريق ثالث لابطال حوادث
الخ عند تطبيق الخ حاصله ان العددين لا بد ان يكونا متساويين او لا بان يكون
احدهما ازيد من الاخر والاخر اقل من ذلك الاحد فلو وجد حوادث لا اول لها لزم
صحة وصف العددين بالمساواة وبالاكثرية والاقلية واللازم باطل فكذا الملزوم
وهو وجود حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انك اذا اخذت سلسلة من
حركات الفلك واعتبرتها من الطوفان مثلا منتهية الي الازل واعتبرتها بذاتها
من الآن منتهية الى الازل ايضا كان الماخوذ معك ح سلسلتان متغايرتان
تغايرا حقيقيا لان الاولى جزء الثانية والجزء يغاير كله فاذا شرعت في التطبيق بين
هاتين السلسلتين وصرت تاخذ حركة من الطوفانية مبتدئا بحركة ساعة الطوفان
وفي مقابلتها حركة من الآنية مبتدئا من الحركة الواقعة الآن وانت نازل فيما
مضى الي الازل فمن المعلوم انك لا تنتهي لحد بل تستمر نازلا الى الازل لما انها
حوادث لا اول لها وح فالمساواة بين السلسلتين مفقودة بالضرورة لان الآنية
تزيد على الطوفانية بحركات من الطوفان الي الآن وكذلك الاقلية والاكثرية مفقودة
بالضرورة لعدم فناء احدي السلسلتين قبل الاخري الذي هو شرط في تحقق الاقل

والاكثر وانتفا المساواة والاقلية والاكثرية عن العددين محال لما فيه من ارتفاع الشيء
والمساوي لنقيضه وح فالملزوم وهو وجود حوادث لااول لها مستحيل
عند تطبيق مافرغ منها اي من الحوادث والمراد بما فرغ منها ما اعتبرناه ناقصا
بدون الزيادة كالسلسلة الطوفانية والمراد بالتطبيق ملاحظة المقابلة بين
السلسلتين بالعقل بان يلاحظ ان كل حركة من احدي السلسلتين في مقابلة
حركة من السلسلة الاخري مثلا السلسلة الكائنة من يوم الجمعة الي مالانهاية
له ازلا مغايرة للسلسلة الكائنة من يوم السبت الذي بعد الجمعة الي مالانهاية
له ازلا لان الاولى جزء للثانية فمن المعلوم ان السلسلتين غير متساويتين لان
السبتية تزيد على الجمعية بالحركة الحاصلة يوم السبت فاذا لاحظت التطبيق
بين السلسلتين بعقلك بان اعتبرت حركة السبت واعتبرت في مقابلتها
حركة الجمعة واخذت من السبتية حركة الجمعة واخذت في مقابلتها من الجمعية
حركة الخميس واخذت من السبتية حركة الخميس واخذت في مقابلتها من الجمعية
حركة الاربع وهكذا وانت نازل الي الازل فلا تجد السلسلتين متساويتين لزيادة
السبتية على الجمعية بحركة يوم السبت ولا تجد احدي السلسلتين اكثر من الاخري
لان الغرض ان كل واحدة منهما لانهاية لها والاقلية والاكثرية يتوقفان على فراغ
عد احداهما قبل فراغ عد الاخري ماعلم بين العددين اي ماوجب بينهما
برهان القطع اي لانه اعتبر فيه قطع احدي السلسلتين عما بعدها من
الحوادث كالسلسلة الطوفانية فانها اعتبرت من الطوفان الى مالانهاية وقطعناها
عما بعدها من الحركات لاجل ان تحصل سلسلة اخرى من الآن الى مالانهاية له
وقوله والتطبيق اي لاننا اعتبرنا فيه التطبيق بين السلسلتين متغايران اي
تغايرا حقيقيا لان الجزء يغاير كله وتغايرا اعتباريا لان هذه السلسلة اعني
الآنية عين الاخري اعني الطوفانية غير انهما مختلفان باعتبار زيادة الآنية
على الطوفانية من الطوفان الى الآن والخلف لفظي لان كل قول لاحظ ملحظا ولاحظ
الآخر



الآخر لقال بقوله وليس احدهما اكثر من الآخر ولا اقل ولم يصرح به لانه لازم
لنفي المساواة والاكثرية لما علم من وجوب الخ وذلك لان كل عددين متغايرين
بينهما اما التناقض او مساواة النقيض وح فلا يجتمعان ولا يرتفعان لتحقق
الزيادة في احدهما اعني السلسلة الآنية والشيء دون زيادة اعني السلسلة
الطوفانية ويتخيل ايضا ان يكون احدهما اعني السلسلة الآنية جعل
شيء على شيء اي لحمل جملة على اخري اي وهذا المعنى غير مراد هنا والمراد هنا ماسيذكره
الش بقوله والمراد هنا الخ فالمطبق في مثالنا مافرضناه من عدد الحوادث الخ
لقائل يقول ان الانسب العكس من ان المطبق هو مافرضناه من عدد الحوادث
من الآن الي الازل والمطبق عليه هو مافرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان
الي الازل وذلك لان الملاحظ تطبيقه انما هو مافرض طويلا فمتى اخذت واحدة
من الآنية وجدت مقابلها واحدة من الطوفانية فلم تجد ساعة ما اذا اخذنا
من الآنية واحدة الا ونجد لها واحدة مقابلة من الطوفانية وان كان ماقاله
الش ايضا صحيح ولاجل قطعنا في هذا البرهان المطبق الخ اي لاجل قطعنا
المطبق بالفتح عن الزيادة بسبب ملاحظة السلسلة من الطوفان فبسبب ملاحظتنا
لها من الطوفان قد قطعناها عما بعدها لتحصل سلسلة اخرى من الآن الي مالانهاية
له ثم ان الانسب للش ان يقول ولاجل قطعنا وتطبيقنا الخ يسمى برهان القطع والتطبيق
فكان يلتفت لجانب التطبيق في العلة كما التفت لجانب القطع هذا وماذكره شارحنا
وقررناه تبعا له في بيان برهان القطع والتطبيق لايتم الا على ان المراد بالاقل مايصير
فانيا عند العد قبل الآخر والمراد بالاكثر مقابله كما هو اصطلاح الحساب والخصم
ان لا يقول بذلك بل يقول الاقل ما كان غيره اكثر منه ولو لم يحصل له فراغ قبل ذلك
الغير عند العد والاكثر مازاد على غيره وقوله لم يحصل له فراغ عند العد قبل ذلك
الغير وح فلا يلزم على اجتماع حوادث لا اول لها ان يوجد عددان ليس بينهما
مساواة ولا مفاضلة لوجود المفاضلة بين السلسلتين وح فالملازمة في الشرطية

ممنوعة ولاجل هذا قرر العلامة السعد برهان القطع والتطبيق على طريق اخري
غير ما ذكرها الشرح وحاصلها ان تقول لو وجد حوادث لا اول لها لامكن ان
نفرض سلسلة من الطوفان الي الازل ومن الآن سلسلة اخري كذلك فاذا فرضنا
ذلك وطبقنا بينهما وصرنا ناخذ حركة من احداهما ونقابل بها حركة من
السلسلة الاخري وهكذا مستمرين ونازلين الى الازل فلا يخلو حال هذه
الطوفانية من امرين فاما ان لا تفرغ ولا تقف على حد بل كلما اخذ واحدة
من الآنية نجد في مقابلتها واحدة من الطوفانية وهذا باطل لما يلزم عليه من
مساواة الزائد للناقص وهو محال واذا بطل اللازم وهو مساواة الزائد
للناقص بطل الملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها واما ان تفرغ الطوفانية
وتقف عند حد بان اتفق انا اخذنا واحدة من الآنية فلم نجد في مقابلتها
واحدة من الطوفانية فنقول ان الآنية قد زادت على الطوفانية التي قد
تناهت والزيادة انما هو بقدر متناه والزائد بمتناه متناه فلزم من ذلك
أن ما لا اول له له أول وهذا تهافت باطل فالملزوم وهو وجود حوادث
لا اول لها باطل وحاصله ان اللازم لوجود حوادث لا اول لها اما مساواة
الزائد للناقص او كون ما لا اول له له أول وكلاهما باطل واذا كان اللازم باطلا
كان ملزومه كذلك هذا واعلم ان دليل القطع والتطبيق على كل من الطريقتين
اعني طريقة الشـ وطريقة السعد انما يدل على استحالة حوادث موجودة لا أول لها
واما امورا اعتبارية لا اول لها فلا ضرر فيه لان الامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع
الاعتبار كما انه لا ضرر في ثبوت امور اعتبارية لا تتناهى باعتبار الآخر
كما في العدد فانه امر اعتباري ولا يتناهى بمعنى انه لا يقف على حد بحيث
لا يتصور فوقه غيره وكذا لا ضرر في ثبوت حوادث وجودية لا تتناهى بحسب
الآخر كما في نعيم الجنة ومعلومات الله ومقدوراته فانها لا تتناهى بمعنى
انها لا تقف على حد وان كان كل ما وجد منها بالفعل فهو متناه لا بمعنى انها
غير



غير متناهية وانها موجودة بالفعل اذ كل ما وجد من الحوادث بالفعل
فهو متناه وانه يصح في كل حادث الخ حاصل هذا الدليل ان تقول
لو وجد حوادث لا اول لها لزم اما سبقية الأزلي على الأزلي او صيرورة
ما يتناهى لا يتناهي بزيادة واحد لكن اللازم باطل قطعا فبطل الملزوم وهو
وجود حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انه لو كانت الحوادث لا اول
لها لزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بانه فرغ وانقضى قبله حوادث
لا اول لها فنحكم على الحركة الحاصلة يوم الاثنين بانه انقضى قبلها حركات
لا نهاية لها ونحكم على الحاصلة يوم السبت كذلك وهكذا ونحن نازلون الي
جانب الماضي ذلك فان قالوا ان جنس الحكم الحاصل عند كل حركة قديم ازلي
بمعنى انه لا مبدأ له كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك فما من حركة من حركات
الفلك الا ويصح الحكم عليها بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها فنقول
لهم لزم على كلامكم ان جنس حركات الفلك قديمة ازلية لا مبدأ لشئ
منها ومن المعلوم ان المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فيلزم اذن التقدم
في الازلي اي يلزم تقدم الازلي على الازلي وهو باطل قطعا وان قالوا ان
جنس هذه الاحكام ليس بازلي بل له مبدا وهو الف حركة ماضية اعتبر
نهايتها من الآن بمعنى انه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات الالف
اعني حركة اليوم انه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها ويصح الحكم كذلك
عند حركة البارحة وكذلك عند حركة اليوم الذى قبله وهكذا الي مبدا الحركات
الالف فنقول لهم انا اذا حكمنا على الحركة التي هي مبدا الالف بانه انقضى
قبلها حركات لا نهاية لها ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي قبل الالف لفراغ الحكم
فعدم الحكم ح على تلك الحركة التي قبل الالف بانه انقضى قبلها حركات
لا نهاية لها انما هو لكون ما قبلها متناه اذ لو كانت ما قبل تلك الحركة غير
متناه لصح الحكم والغرض انه لا يصح الحكم فصار ما قبل الحركة التي قبل مبدا

مبحث الطريق الرابع

قوله وان جنس الاحكام ازلي

الالف متناهيا مع اننا قد حكمنا على مبدأ الالف بانه انقضى قبله
حوادث لا اول لها والحوادث قبله صادق بالحركة التى قبل ذلك المبدا
وبالحركات السابقة على الحركة التى قبل المبدا وح فالحركات التى قبل الحركة
السابق على مبدا الالف متناهية وقد صارت غير متناهية بزيادة الحركة
التى قبل مبدا الالف ولاشك ان كون المتناهي يصير غير متناهي بزيادة
شئ متناه عليه باطل اذ الزائد بشئ متناه متناه ايضا فقول المص
وان يصح في كل حادث في بمعنى عند اى عند كل حركة حادثة وقوله بفراغ
اى بفراغ حركات حادثة وقوله قبل متعلق بفراغ والضمير للحادث
وقوله بفراغ متعلق بحكم اي وان يصح عند كل حركة حادثة ثبوت حكم بفراغ
وانقضا حوادث لانهاية لها قبل تلك الحركة وهكذا لا الى اول في
الاحكام اي ويستمر الامر في الاحكام هكذا لا الى اول بان يثبت عند
حركة حكم بانه مضى قبلها حركات لانهاية لها والاولى اسقاط قوله
وهكذا لان قوله وان يصح في كل حادث يغني عنها لانا لم نلتفت لاول الحوادث
ولا لوسطها ولا لاخرها بل هو شامل لاي حادث فهو حكم شامل فلا فائدة
لقوله بعد وهكذا وقوله لا الى اول بيان لقوله وهكذا وقوله في الاحكام
اعترض بان الاولى ان يقول في الحركات بدل الاحكام ويلزمه ان لا اول
للاحكام فكل حركة يتبعها حكم فيلزم ان الاحكام لا اول لها لكن المحكوم
عليه يجب تقدمه وح فقد لزم سبق الازلي على الازلي وهو باطل
ولعله انما عبر بقوله في الاحكام لاجل قوله ومن لازمها الخ ومن لازمها
اي من لازم تلك الاحكام الحاصلة عند كل حادث بفراغ حوادث
لا اول لها قبله وقوله سبق محكوم عليه اي وهي الحوادث ان يسبق
ازلي اي وهو جنس الحوادث المحكوم عليها وقوله ازليا اي وهو جنس
الاحكام فان اجيب اي عن ما الزموا من سبق الازلي للازلي

وقوله

وقوله بالنهاية في الاحكام اي حتى لا يكون جنسها ازليا فلم يلزم سبق ازلي ازليا
بالنهاية في الاحكام اي بحيث تقول ان الاحكام تنقطع عند ابتدا الف
حركة معتبرا انتهايتها من الآن فلا يكون جنس تلك الاحكام ازليا فلا يلزم ح
سبق ازلي ازليا لزم ان ما يتناهى اي وهي الحركات التى قبل الحركة التى
هي مبدا الالف وقوله بزيادة واحد اي وهو الحركة التى هي مبدا الالف
ايضا الانسب تاخيره بعد قوله الرد على الفلاسفة لان ما تقدم من الطرق ليست
رابعة ظاهرة اي لا تحتاج لدليل وفيه ان قوله بعد لان صحة الخ ينافي ذلك
واجيب بان هذا تنبيه والامور الضرورية قد ينبه عليها فان قلت ان الامور
الضرورية انما ينبه عليها اذا كان فيها نوع خفا لا ان كانت ظاهرة واجيب بان
قوله ظاهرة مراده انه ليس فيها خفا شديد فلا ينافي ان اصل الخفا موجود فلاجل
ذلك احتيج الى التنبيه قبل كل حادث اي قبل كل حركة على اصلهم اي
قواعدهم من وجود حوادث لا اول لها وقوله ضرورة اي وجوبا وليس المراد
بالضروري ما قابل النظري لكن هذا الحكم اي عند كل حادث بانه فرغ قبله
حوادث لانهاية لها مستحيل وانما عدل عن قوله لكن التالي باطل لما قاله طلبا
للايضاح لما تذكره الخ اي من قوله وبيان الاستحالة الخ قوله ولا وجود
لجنسها الخ هذا قد علم من قوله قبل لها اول فهو توكيد له وبيان استحالة
وجود ذلك الحكم اي الحكم عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث لانهاية
لها لو وجد اي الحكم وقوله اولا اي او لا يكون له اول ولا واسطة بين الامرين
وهو وجود الحكم اي عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث لانهاية لها
ظاهرة اي لانه لا واسطة بين الاولية وعدمها فانما يستبين اي يتبين
ويظهر ظهورا تاما والسين والتا للتاكيد اما كون الحكم الخ لف ونشر
مشوش لانه من ضرورة هذا الحكم الخ المناسب ان يقول ومن لازم هذا
الحكم ليوافق قول المص ومن لازمها سبق محكوم عليه الذي هو المشروح ولعله

عدل لماقال اشارة الي ان ذلك اللازم ضروري وحاصله انه اذا كان الحكم لا اول
له بحيث ماسن حكم الاوقبله حكم لزم من ذلك ان لكل حكم تقدمه محكوم عليه
لان وجود الحكم فرع وجود المحكوم عليه فيكون المحكوم عليه ايضا لا اول له فما من
محكوم عليه الاوقبله محكوم عليه فيكون هنا امران ازليان وفيما جنس الحكم
وجنس المحكوم عليه ويلزم سبق الثاني علي الاول لكن سبق الازلي علي الازلي
محال فما ادى اليه محال وانما فرض الكلام في الجنسين لانهما ازليان عند الخصم
واما الاشخاص فهي حادثة غير ازلية اتفاقا وسبق الازلي علي الازلي
محال للخصم وهو الفيلسوف ان يقول سبق الازلي علي الازلي انما يكون
محالا اذا كانت السبقية زمانية لانها تنافي الازلية لكن سبقية جنس
المحكوم عليه علي جنس الحكم هذه سبقية ذاتية في التعقل كسبقية العلة
علي المعلول وهذه لا تضر لانها لا تنافي الازلية عدد متناه في نفسه اي وهو
الحركات التي قبل الحركة التي هي مبدا الالف وقوله زدنا عليه واحدا اي
وهو الحركة التي قبل مبدا الالف فالحكم بان المجموع اي المزيد والمزيد عليه
كالحركة التي قبل مبدا الالف والحركات التي قبلها واما بيان لزوم هذا
المحال اي وهو ان ما يتناهي صار لا يتناهي بزيادة عدد متناه ثم ان مقابل
اما الخ محذوف والاصل اما بيان لزوم المحال علي تقدير عدم انتهاء الحكم فقد علم
واما بيان الخ علي اصلهم اي موافق لاصطلاحهم وهي وجود حوادث لا اول
لها ثم ان المثال الذي فرضه فيه للازم الاول واللازم الثاني فهو اعم من قوله
واما بيان الخ ان نفرض في حركة الفلك اي عند حركة الفلك في يومنا هذا
وقوله وجود حكم هذا هو المفروض وقوله قبله اي قبل اليوم اي قبل حركة اليوم ليناسب
ما تقدم التي تلي حركة يومنا هذا قبله الظرف متعلق بتلي فالمراد انها تليه
من جهة الماضي لا من جهة الاستقبال وقوله في الحركة اي عند الحركة التي تلي يومنا
هذا ما توالت الاحكام الاولي ثم هكذا تفرض احكاما ما توالت الحركات
فالاحكام



فالاحكام تابعة لها فان فرض تواليها اي الاحكام سابقة علي الزمان
الذي يوجد فيه الحكم انه ان اراد وجود الحكم عليها بالفعل فهو غير مسلم لانه
لا يلزم من وجود الحوادث وقوع الحكم عليها وان اراد الحكم بالصحة فلا يلزم
سبقية الزمان والظاهر انه اراد الاول ولكنه غير مطابق لما سبق في قوله
لو وجد حوادث لا اول لها للزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم الخ
فالاولي له ان يقول وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها سابقة علي الحكم
عليها فهو اي فرض تواليها ابدا القسم الاول وان فرض ان الاحكام
انقطعت اي بالعد وقوله بحيث كان لها اول اي معتبرا ذلك الاول فيما
مضي كما فرضنا ان الالف آخرها معتبر من الآن واولها فيما مضي فهو
اي فرض ان الاحكام انقطعت بالعد القسم الثاني علي الوجه السابق
اي عند قوله اولا فلنفرض مثلا الخ وذلك بان نفرض عند وجود حركة الفلك
في يومنا وجود حكم بانه نوع قبل تلك حركات الحركة لا نهاية لها ثم نفرض
عند وجود الحركة الحاصلة في الامس وجود حكم آخر وكذا في حركة اليوم الذي
قبله وهكذا الي تمام الخ ثم انقطع الحكم اي عند التي قبل الالف فيما
دونه اعني حركات الالف لكن قد حكم عليه اي علي ما قبل الواحدة وقوله
عند تمام متعلق بحكم عليه اي عند الحكم علي تمام الالف وقوله مجموعا حال من
الضمير المجرور وقوله قبلها حال من الواحدة اي حالة كون تلك الواحدة
التي تلي الالف قبله اي انها تليه من الطرف الاول والحاصل اننا اذا حكمنا
عند مبدا الالف بانه قد فرغ قبل ذلك حركات لا نهاية لها كان هذا حكما
علي الواحدة التي تلي مبدا الالف وعلي ما قبلها من الحركات علي مجموع الحركات
التي قبل الالف اي الشامل للواحدة التي قبل الالف وما قبلها قبلها
اي حالة كون تلك الواحدة الوالية للالف قبله بل وعدم الخ اي بل نقول
ان عدم النهاية للحركات في كل فرد من افراد الالف حكم سببه الخ لان

ما قبل هذه الحركات اي التي قبل من جهة الأزل والغرض وجوب انقطاعه
اي عند الحركة التي قبل الالف اذا علاه اي لان ما بعدها أعلاه الف
حركة اي زيادة تلك الحركة اي على ما بعدها وهو ما قبل الحركة
الواحدة وما بعدها الخ هذا جار على ان ما في قول المتن ما يتناهى مصدوقه
ما قبل الواحدة الزائدة وما بعدها وهو الالف وأما وان شئت فاقتصر
الخ فهو جار على أن مصدوق ما في ذلك ما قبل الواحدة الزائدة وهو
أقرب اي بحيث النظر لعدم اعتبار كثرة العدد فيه وانما كان اظهر من جهة
انه هو المتنازع في تناهيه لكون الحركة المزيدة وسيلة لعدم تناهيه وأما
الالف الاخيرة فهي منحصرة بالضرورة وليست محل النزاع هذا كله فللخصم
ان يقول نحن نختار ان الاحكام لا اول لها وقولكم يلزم عليه سبق الازلي على
الأزلي لا يسلم ذلك اللزوم وذلك لانه لا يتم هذا اللزوم الا لو كان المحكوم
عليه يجب تقدمه على الحكم في الوجود وذلك غير لازم لانه يكفي تقدمه عليه
في التعقل فنحن نقول ان الحكم قديم كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك وهذه
الحركة سابقة على الحكم في التعقل ولا ضرر في ذلك وحينئذ لم يتم ما ذكرتم من
الدليل في سائر ما قالوا به اي من غير الحركات اي ان كل ما قالوا به في
العالم السفلي من حوادث لا اول لها يجري فيه هذا البيان كما جرى في
حركات الافلاك فصل ثم نقول الخ ثم الترتيب الذكري
والمعنوي اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ما تقدم فيه اثبات وجود
الصانع وما هنا اثبات لصفاته واثبات الصفات مترتب على اثبات
وجود الموصوف ولما توجه المص لاثبات الصفات قدم الكلام على
السلوب لانها من باب التخلية بخلاف المعاني والمعنوية فان اثباتهما
من باب التحلية والشأن ان التخلية تقدم على التحلية وقدم القدم والبقا
على ما سواهما من السلوب لانهما يدلان على ما بعدهما فهو كتقديم الدليل
على

بحث ابن الصفا

على المدلول وعند التوجه اليهما قدم مبحث القدم على مبحث البقا لان
القدم يدل على البقا فهو كتقديم الدليل على المدلول وانما كان القدم يدل
على البقا لان ما ثبت قدمه استحال عدمه والنون في قول المص ثم نقول
للمتكلم ومعه غيره اي ثم نقول معشر اهل السنة لا للمتكلم وحده لان هذا
القول ليس مبتكر المص ان يكون هذا الصانع لذاتك اراد بها الهيكل
المخصوص اعني الجسم مع الروح وقوله ولسائر العالم اي باقي العالم اعني ما عدا
ذاتك اي غير مسبوق بعدم في هذا اشارة الى ان القدم من صفات
السلوب وانه عدم المسبوقية بالعدم والا لافتقر الى محدث الخ اي والا
يكن قديما بل كان حادثا لافتقر الى المحدث وهذا اشارة الى قياس شرطي
ذكر شرطيته وحذف استثنائيته وتركيبه ان نقول لو لم يكن قديما
لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى المحدث باطل فبطل المقدم وهو لم يكن قديما
وثبت نقيضه وهو انه قديم وهو المطلوب وهذا القياس من قبيل برهان
الخلف وهو المثبت للمطلوب بابطال نقيضه وذلك يؤدي الواو
للتعليل اي لان ذلك يؤدي الخ وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة وتقريره
ان نقول لو كان صانع العالم مفتقرا الى محدث لادى ذلك الى الدور أو
التسلسل لكن الدور والتسلسل محالان فبطل الافتقار المذكور ثم ان الاشارة
في قوله وذلك يؤدي الخ راجعة الى المضمون التالي اعني افتقاره الى المحدث
ان كان محدثه اي محدث صانع العالم غير اثر له يعني لا مباشرة ولا بواسطة
ولا بوسائط فان قلت ان هذا التسلسل لا يلزم الخصم الا لو قال ان محدث
العالم غير مستند الى واجب الوجود مع انه لم يقل بذلك فيجوز ان يقول الخصم
ان المولى خلق ملكا مثلا وذلك الملك خلق العالم فيكون صانع العالم مفتقرا
الى محدث ولا يلزم دور ولا تسلسل والجواب ان هذا يدفعه ما يأتي من برهان
الوحدانية لانه دافع لابطال كون الفاعل غير القديم على ما يأتي والدور

ان كان اي صانع العالم اثر الحوادث مباشرة او بواسطة من فراغ ما
لانهاية له اي من انتهاء ما لانهاية له وذلك باطل لما فيه من الجمع بين
النقيضين وانما كان في التسلسل فراغ ما لانهاية له لما يلزم عليه ان يكون
دخل في الوجود وفرغ منه عدد لانهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية
تناقض على ما مر في ابطال حوادث لا اول لها وتوضيحه انه لو تسلسلت
الحوادث لما لانهاية له في جانب الماضي لكان العدد الذي لا يتناهى
داخلا في الوجود وهذا العدد يفرغ بالعد واحدا بعد واحد مبتدا من
جانب الماضي الى الصانع الاخير الذي صنع العالم مباشرة ويرد على هذا
ما مر عن السعد من ان النهاية من جهة المستقبل وعدمها من جهة
الماضي فلم تتحد الجهة حتى لزم التناقض سابقا على نفسه الخ وذلك
لان الشخص من حيث انه خالق للغير الخالق له فهو سابق على نفسه ومن
حيث انه مخلوق للغير المخلوق له فهو مسبوق على نفسه ويأتي ايضاح ذلك
في مقتضى اللسان اي في مقتضى هو اللسان واللسان هو اللغة وكلمة قال
يطلق في اللغة اوان في سببية والاضافة حقيقية بازاء معنيين
اي مقابلة معنيين وظاهره انه مشترك اشتراكا لفظيا مع انه عند اهل
اللغة ما توالت عليه الازمنة واما عند المتكلمين فهو ما لا اول له فهو عند
اللغويين حقيقة فيما توالت عليه الازمنة مجاز فيما لا اول له واما عند
المتكلمين فبالعكس وح فلم يصح نسبة الاشتراك لاهل اللغة كما قال الشيخ
تأمل على ما توالت اي تعاقبت على وجوده الازمنة قضيته ان الشيء
اذا مضى عليه عشرة ايام او خمسة مثلا يقال له قديم لغة لان الازمنة جمع قلة
مع انه ليس كذلك اذ لا يقال الشيء في اللغة انه قديم الا اذا مضى عليه سنة فاكثر
ثم الاولى للشيخ ان يقول يطلق على توالي ازمنة على وجود الشيء لان ما ذكره
تفسير للقديم لا للقدم الذي الكلام فيه ففي كلامه حمل اسم الذات على المعنى
الان



الا ان يجعل في كلامه حذفا والاصل على توالي ازمنة على ما توالت على وجوده
الازمنة وكر عليه اي ومر عليه الجديدان اي الليل والنهار لانهما يتجددان
وقضيته انه من كر عليه الليل والنهار مرة قديم وليس كذلك الا ان يقال مراده بالكر
تكرار المرور اي ومر عليه الليل والنهار مرارا عديدة فتأمل ومنه قوله تع
حتى عاد كالعرجون القديم اي صار القمر مثل العرجون القديم اي سباطة البلح
التي تعاقبت عليها الازمنة فشبه القمر لاعوجاجه واصفراره في اخر الشهر
بها ثم انه كان المناسب ان يؤخر قوله ومنه قوله تع بعد قوله وبنا قديم لانه يكون
كالدليل لقوله وبهذا الاعتبار يقال الخ وبهذا الاعتبار اي وبسبب هذا
الاعتبار وهو اطلاق القدم على توالي الازمنة على وجود الشيء يقال اساس قديم
اي توالت على وجوده ازمنة وهذا الاعتبار اي وهذا المعنى المعتبر في
تعريف القدم وهو توالي الازمنة على وجود الشيء مستحيل ولو قال والقدم بهذا المعنى
مستحيل في حقه تعالى كان اوضح ليس وجودا زمانيا اي تتوالى الازمنة عليه
ولا نسبة للزمان الى وجوده اي لم يقارن وجوده الزمن يعني ان وجوده
لم يتقيد بالزمان مثل وجود الحوادث فلا يقال ان وجوده منذ الف سنة
مثلا كما يقال ان وجود زيد مثلا منذ كذا من السنين اذ وجوده تع قبل الزمان
وبعد الزمان ومع الزمان فمصاحبة وجوده ومقارنته للزمان لا تضر والمضر انما
هو تقييده بالزمان اذ هو الخ دليل لما بعده فكان المناسب ان يؤخره عنه
بحيث يقول فيكون حادثا ضرورة لانه من صفات المحدث وقوله فان الزمان
بيان لوجه كون الزمان من صفات المحدث ثم ان قوله فيكون حادثا اشارة
الى دليل شرطي حذف استثنائيته ومقدم الشرطية وتقريره ان تقول لو كان
وجود المولى زمانيا اي مقيدا بالزمان لكان المولى حادثا لكن التالي باطل فبطل
المقدم بيان الملازمة ان الوجود الزماني من صفات المحدث وانما كان من
صفات المحدث لان الزمان اما عبارة الخ ثم اعلم ان الزمان يطلق على

مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام مثلا لو قلت لزيد
آتيك طلوع الشمس اذا كان الاتيان موهوما وطلوع الشمس معلوما فمقارنة
الطلوع للاتيان هو الزمن ولا شك انه حادث لانه عبارة عن نسبة المتجددين
وهما حادثان فالنسبة كذلك حادثة بمعنى انها متجددة بعد عدم لا موجودة
بعد عدم لانها امر اعتباري لا وجود لها ويطلق ايضا على حركة الفلك
وقد جعل الش الوجود الزماني من صفات الحوادث اي ان كل حادث
متصف بالوجود الزماني اي بالوجود المقيد لمقارنة متجددين او المقدر
بكذا وكذا من حركات الفلك   اما عبارة مقارنة الخ اي فالزمان
عبارة عن مقارنة اتيانك لطلوع الشمس مثلا لا انه الاتيان ولا انه الطلوع
بل المقارنة بينهما والمقارنة من الامور الاعتبارية غير الموجودة فمعنى
قولك على هذا ولد زيد عند طلوع الشمس ولد مصاحبا ومقارنا للطلوع
بقي انه يرد على التعريف مقارنة الامر الاعتباري لمثله وهذا ليس بزمان
واجاب الش عن هذا بان المراد بالمتجدد الحادث لا مطلق متجدد واعترض
بان التعريف بعد هذا التاويل يصدق بمقارنة الجوهر والعرض فيقتضي انها
من الزمن وليس كذلك ع ولجيب بان المراد مقارنة متجدد موهوم لمتجدد
معلوم ازالة للابهام والى هذا القصد اشار الش بقوله لمقارنة السفر
لطلوع الشمس فالسفر مجهول وطلوع الشمس معلوم وتلك المقارنة هي
نسبة المتجددين فقوله لمقارنة الخ من تمام التعريف وليس التعريف هو قوله
مقارنة متجدد لمتجدد فقط تامل   فثبوته اي الزمان الذي هو المقارنة
المذكورة   عن وجود المنتسبين مراده بالمنتسبين مجرد الذاتين والا فهذا
الوصف انما جا بعد الانتساب والمراد بتاخر وجود النسبة المتاخر في
التعقل فقط وليس المراد ان وجودهما ثبت اولا ثم حصلت المقارنة

فلا زمان اي في الازل   والتجدد لوجوده الخ افاد بالكلام المتقدم عدم نسبة
الزمان



١٦٨

الزمان لوجوده في الازل لكون الزمان حادثا والمولى ازلي فلا يقارن الزمان
وجوده وهل وجود المولى الآن بينه وبين الزمان نسبة بحيث يتصف
بالزمان فافاد هنا عدم ذلك ايضا وذلك لان الزمان مقارنة متجدد
لمتجدد ووجود المولى الآن غير متجدد فلا يعقل وصفه بالمقارنة وح فلا يتصف
وجود المولى ح بكونه مقارنا لمتجدد آخر اذ لا تقوم المقارنة الا بمتجددين
فقول الش محال على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال الخ لف ونشر مرتب فقوله
محال في الازل راجع لقوله ولا متجدد في الازل وقوله فيما لا يزال راجع لقوله والتجدد
لوجوده ثم ان كون الزمان عبارة عن المقارنة بعيد غاية البعد بل هو عبارة
عن المتجدد المعلوم المقدر به المتجدد الموهوم دون العكس ودون المقارنة فتامل
عن حركة الافلاك اي جنس الافلاك لان المراد حركة الفلك الاعظم فقط
لا حركته وحركة غيره ايضا كما هو ظاهره ولعل الحامل للش على ذلك التسمح ان
حركة الفلك الاعظم لما كانت تقتضي حركة غيره ضرورة ان المظروف يتحرك بحركة
ظرفه فكان الزمان حركة الكل لان حركة الاعظم يلزمها حركة الكل تامل
وما يرجع اليها اي الى الحركة وقوله من الساعات واجزائها بيان لما يرجع للحركة
والمراد باجزاء الساعة الدرج ثم ان رجوع الساعات واجزائها الى الحركات من
رجوع الاجزاء للكل لان الزمن الذي هو الحركة معتبر على انه هيئة اجتماعية ولا شك
ان الساعات اجزاء لها وهذا يقتضي ان الساعة والدرج اجزاء للحركة التي هي
الزمن لا انها اجزاء للفلك وسياتي له انها اجزاء للفلك   وتعاقب
الليل الخ من اضافة الصفة للموصوف لان الذي يكون جزءا للزمان ويرجع اليه
انما هو الليل والنهار لا التعاقب بمعنى التوالي والتتابع وانما كان الليل والنهار
من اجزاء الزمان لانهما عبارة عن دور الفلك دورة كاملة   اذ الليل
عبارة عن مغيب الخ هذا يقتضي ان الليل هو نفس المغيب اي الغيبوبة الذي
هو الحدوث بدليل المقابلة بالظهور وان النهار عبارة عن الظهور المذكور وهذا

يخالف كلامه اولا من ان الليل والنهار من اجزاء الزمان الذي هو الحركة فالمناسب
لما مران يقول اذ الليل عبارة عن مقدار مغيب الشمس الخ وكذا يقال في النهار
ولما كان هذا التفسير ليس بتحقيق بل مبنيا على التسامح اضرب عنه الشارح حيث
قال وذلك في الحقيقة الخ اي ان تفسير الليل والنهار بالغيبوبة والظهور ليس
بتحقيق بل على طريق المسامحة وتفسيرهما على الحقيقة عبارة الخ فقوله وذلك
اي وما ذكر من الليل والنهار في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الخ اي واما ما قلناه
في معناهما فهو على طريق التسامح تحت الافق يطلق الافق على اطراف السما المتدلية
الملاصقة للارض بحسب روية الراي وليس مرادا والمراد به هنا الفراغ الكائن
بين السما والارض لكن على هذا المراد يكون قول الشارح والنهار عبارة عن ظهورها
فوق الافق ظاهر ولا يظهر بالنسبة لقوله تحت الافق فلا بد من تقدير اي تحت
الافق وتحت الارض بحسب روية الرائي تامل وعند اهل الهيئة الافق عبارة
عن دائرة تفصل بين الظاهر من الفلك والخافي منه وكلام الشارح ظاهر على هذا
بالنسبة لكل من الليل والنهار عن سير الفلك الاعظم اي وهو المسمى بالعرش
عند اهل السنة جعل الليل الخ بدلا من الفلك الاعظم لانه يقال له المعدل
على طريق التجوز لان المعدل في الحقيقة اسم لمنطقته اي للدائرة التي نصفته
له نصفين وانما سميت معدلا لاعتدال الليل والنهار عند سير الشمس على تلك
المنطقة وذلك في يومين من السنة وهما اول يوم من سير الشمس في برج الحمل واول
يوم من سيرها في برج الميزان على ما هو مبين في الهيئة واذا كان المعدل اسما
لمنطقة الفلك فيقال ايضا للفلك معدلا على طريق التجوز فقوله معدل النهار
والليل بدلا من الفلك الاعظم بدل كل من كل اي الفلك الاعظم الذي هو
معدل الليل والنهار اي الذي يعتدل الليل النهار عند سير الشمس على منطقة
او ان معدل الليل والنهار صفة للفلك الاعظم او للسير ويكون معدلا بمعنى مظهر
اي سير الفلك الاعظم الموصوف في ان الفلك بكونه مظهر الليل والنهار او السير
الموصوف

الموصوف بكونه مظهر الليل والنهار فان قلت ان الليل والنهار عبارة عن سير
الفلك وح يلزم على جعله صفة للسير ركة لانه عليه يكون المعنى الليل والنهار
عبارة عن سير الفلك الموصوف ذلك السير بكونه مظهر للسير ولا معنى لهذا
الكلام وقد يجاب بان الليل والنهار قد يطلقان على الظلمة والضوء كما يطلقان
على سير الفلك بالشمس تحت الافق او فوقه فاذا جعلنا المعدل بمعنى المظهر صفة
للسير يريد من الليل والنهار هذا المعنى فتامل بها اي بالشمس وهذا متعلق
بقوله سير فان قلت ان الشمس في الفلك الرابع لا في الفلك الاعظم فما وجه
سير الفلك الاعظم بها وقد يجاب بان حركة الفلك الاعظم لما كانت مقتضية
لحركة فلكها نسبت للفلك الاعظم فكان الاعظم سائرا بها عن سير
معدل النهار اي الفلك الاعظم اي خمسة عشر قسما الخ ظاهره ان
الدرج اجزاء للفلك لا للحركة وهذا مخالف لما مر كما نبهنا على ذلك وقد يعلم
التوفيق بين ما هنا وما مر من بيان الواقع وحاصله ان اهل الهيئة يقولون
ان الليل والنهار عبارة عن سير الفلك دورة ثم انهم لما ارادوا ان يضبطوا
تلك الحركة باجزا تبين مقدارها اعتبروا تقسيم الفلك ثلثمائة وستين قسما
متساوية وسموها درجا واطلقوا على حركة كل قسم درجة وحركة كل خمسة عشر
ساعة كما ان الخمسة عشر قسما من الفلك يقال لها ساعة وح فلا تخالف بين
المحلين في تعاريف العادات اي اهل العادات اي اهل الهيئة لان العامة
لا يعرفون هذا المعنى لانه انما يمر على الافلاك اي التي في جوف الفلك الاعظم
حتى تمر اي لاجل مرور الازمنة عليه اي على ما في جوفها وقوله حتى تمر متعلق
بقوله سجين وفصول السنة يرجع للازمنة والاشهر بعض الفصول فوقه
اي فوق ما سجين وكذا قوله تحته وظهور الشمس الخ لا حاجة له لان الليل والنهار
داخل في تحرك الفلك فهو من قبيل عطف البعض على الكل وقوله وارتفاعها
عطف تفسير كما ان قوله وانخفاضها تفسير لما قبله لتقييد اي وانما رت

الازمنة على ما في جوفها لتتقيد بذلك اي بما ذكر من الازمنة المفصلة
الي الساعات والدرج وغير ذلك اعراضه اي اعراض ما سجن في جوفها
من نقطة الخ بيان لاعراض ما سجن وذلك بان يقال مرض زيد يومين
او عاش سنة او ثلاثة واستيقظ ساعتين ونام ساعة مثلا متعاشة
اي معايش ما سجن في جوفها خريفا وصيفا اي كتقييد الزروعات
فان بعضها مقيد بالصيف وبعضها بالشتا ان يحيط به الامكنة جمع
مكان وهو الفراغ عند اهل السنة وفيه ان المكان لا يحيط بل هو الذي يحل فيه
الشيء فمكان الشخص هو الفراغ الذي يحل فيه لا الفراغ الذي يحيط به فتامل
وقد يقال انه يلزم من كون المكان ما يحل فيه الشيء دون غيره ان يكون محيطا
به اتصال او انفصال لا يقال هذا يقتضي ارتفاع الشيء والمساوي
لنقيضه وهو محال لان ذلك بالنسبة لما يقبلهما والمساوي لا يقبلهما
فقد اتضح الخ هذا نتيجة للدليل الذي استدل به على قوله اذ هو من
صفات المحدث وهو قوله فان الزمان الخ انما هو من صفات حوادث
اي وهما المتجددان ان فسر الزمان بالمقارنة او بالفلك ان فسر بالحركة
ولا يتقيد به الا ما هو حادث وهو المتجددان او الافلاك وما احاطت به
مما سجن في جوفها خاص بالحوادث اي فقولك هذا البنا قديم معناه
طويل الزمان على ما لا اول لوجوده اي بوجود لا اول لوجوده وفيه
ان هذا تفسير للقديم لا للقدم واما القدم فهو عدم الاولية للوجود ويمكن تصحيح
كلامه بتقدير مضاف اي عدم اولية ما لا اول لوجوده اي عدم اولية ذات
لا اول لوجودها اي وجوده ازلي تفسير لقوله لا اول لوجوده وقوله لم
يسبقه عدم تفسير للازلي وحيث فسر الازلي بانه ما لا يسبقه العدم اي
ما لا اول له وكان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده علم منه ان
الازلي اعم من القديم لان ما لا اول له اعم من ان يكون ح موجودا او لا كعدمنا
في

في الازل بخلاف القديم فانه الموجود الذي لا اول لوجوده وعلى هذا فالصفات
المعنوية لا تتصف بالقدم فلا يقال لها قديمة لانها ليست موجودة وانما يقال
لها ازلية وهذا المستفاد من كلام الش قول حكاه بعضهم وقال بعضهم
انهما مترادفان بمعنى واحد وهو ما لا اول له كان موجودا ام لا قوله
والدليل على وجوبه الخ المراد بالوجوب عدم قبول الانتفا اي والدليل على وجوب
القدم بهذا المعنى له جل وعلا اي والدليل على وجوب القدم بهذا المعنى له جل
وعلا اي والدليل على ان القدم بهذا المعنى لا يقبل الانتفا في حقه تعالى
انه لو لم يكن اي المولى جل وعلا وضميرانه للحال والشان اذ لا واسطة بينهما في
حق كل موجود انما قيد بقوله في حق كل موجود جريا على ما اشتهر من ان القدم
والحدوث انما تتصف بهما الموجود فقط فالحادث هو الموجود بعد عدم والقديم هو
الموجود الذي لا اول لوجوده ولا واسطة ح بينهما في حق كل موجود وهذا لا ينافي
ان بينهما واسطة من غير الوجود كالاحوال واما لو جرينا على ان القديم مرادف
للازلي وان الحادث هو المتجدد بعد عدم كان موجودا ام لا فلم يكن هناك واسطة
لا في حق كل موجود ولا في حق غيره وعلى الاول من اختصاص القدم والحدوث
بالموجود يكون كل من الوصفين مساويا لنقيض الاخر وعلى الثاني من عدم الاختصاص
يكون كل منهما اخص من نقيض الاخر لصدق لا قدم بالحدوث والعدم وصدق
لا حدوث بالقدم والعدم لانه يوجب افتقاره الى محدث اي لان حدوثه
يوجب افتقاره الخ ومحصل هذا الدليل الذي اقامه على صحة الاستثنائية
وهو قوله لانه يوجب الخ انه لو افتقر الى محدث لادى الى الدور او التسلسل وهذا
اختصار منه في الدليل ولو بسطه لقال اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكن
افتقاره الى المحدث باطل اذ لو افتقر الى محدث للزم الدور او التسلسل لكن الدور
والتسلسل باطلان فبطل الملزوم وهو كونه مفتقرا المحدث فبطل ما استلزمه وهو
كونه حادثا فبطل ما استلزمه وهو لم يكن قديما واذا بطل هذا ثبت نقيضه

وهو انه قديم   كالاول اي للمماثلة   لما عرفت اي بالبراهين الاربعة المتقدمة
في المتن والشرح   والخصوم جواب عما يقال هذا الدليل ظاهر ان كان الخصم يسلم
محالية التسلسل مع انه يقول بجوازه واذا كان يقول بجوازه فلا يتم الدليل في الرد
عليه فاجاب الشارح بانهم لا يجوزون كل تسلسل بل الكائن في غير الاسباب
والمسببات واما الكائن فيهما فيقولون بانه محال واذا كان يسلمون تلك المحالية
فيلزمهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما والا لزمهم المحال الذي يقولون به
القائلون بذلك اي بحوادث لا اول لها   في الاسباب اي العلل وقوله
والمسببات اي المعلولات   مستحيل اي واما التسلسل في غيرهما فيقولون
بجوازه كالتسلسل في الحركات وهو ليس من هذا القبيل الذي نحن بصدده
اذ التسلسل اللازم فيما نحن بصدده تسلسل في الاسباب والمسببات اي وح
فيلزمهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما والا لزمهم المحال الذي قالوا به
فان قيل الخ هذا شروع في ابطال الدليل السابق ونقضه نقضا اجماليا
وحاصله ان دليلكم وان انتج مدعاكم وهو وجوب القدم لصانع العالم الا انه ينتج
المحال من جهة اخرى ثم بين المحال بقياس اقتراني مركب من قضية شرطية صغرى
وحملية كبرى واستدل على كل منهما وصورته هكذا متى كان صانع العالم قديما
لا اول لوجوده لزم ثبوت اوقات متعاقبة لا اول لها وثبوت اوقات
لا اول لها ممنوع ينتج صانع العالم قديما ممنوع   فقد فررتم من التسلسل اي
بابطال كون حوادث لا اول لها بالادلة المتقدمة وقوله فوقعتم فيه اي بقولكم
صانع العالم قديم لا اول لوجوده اي وح فيكون ذلك القول الموجب للوقوع
فيه باطلا   والجواب الخ حاصله ابطال الصغرى وهي الشرطية وقوله بعد
ذلك فقوله ان الموجود الخ ابطال لسندها اي ان الشرطية لا تسلم وقولكم في
دليلها كذا باطل وكان الاولى ان يقول وقوله بدون تفريع لان هذا اثبات
لابطال السند وان كان في الواقع متفرعا على منع الملازمة فتامل

والي

والي ابطال التسلسل اي والي دليل ابطال التسلسل اشرت الخ وكذا تقرر
في قوله واما ابطال الدور واراد بالابطال فيهما البطلان ولو عبر به كان
اولى   من كون الشيء سابقا الخ حاصل كلامه انه يلزم على الدور سبق الشيء
على نفسه بمرتبتين وتاخره عنها بمرتبتين فاذا خلق زيد مثلا عمرا وخلق
عمرو زيدا مثلا فزيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه بمرتبتين
ومن حيث مخلوقيته لعمرو متاخر بمرتبتين وكذا تقول في عمرو فيلزم ان
يكون كل واحد متقدما على نفسه بمرتبتين اي نسبتين ومتاخرا عن نفسه كذلك
فزيد باعتبار كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار خالقية عمرو له لان
المتقدم على المتقدم متقدم فالنسبتان اللتان اعتبر التقدم بهما الخالقيتان
اعني خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له ووجه اقتضائهما التقدم على نفسه انك اذا
نظرت للامرين معا كان زيد متقدما على عمرو المتقدم على زيد والمتقدم على
المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء وقد تاخر زيد عن نفسه بمرتبتين وذلك
لانه باعتبار كونه مخلوقا لعمرو متاخر عن نفسه باعتبار كون عمرو مخلوقا له فالحاصل
ان هذا التقدم على النفس يلاحظ فيه نسبتان خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له
والتاخر على النفس يلاحظ فيه نسبتين وهما ثبوت مخلوقيته لعمرو ومخلوقية
عمرو له ووجه اقتضائهما التاخر عن نفسه انك اذا نظرت للامرين معا ثبت
ان زيدا متاخر عن عمرو المتاخر عن زيد والمتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر
عن ذلك الشيء فقوله ولان صانعه اي صانع زيد وهو عمرو اثر له   لعين
ما ذكرنا وهو وجوب سبق المؤثر   بمرتبتين اي باعتبار مرتبتين اي نسبتين
وملاحظتهما وكذا يقال فيما بعد   والمقدم اي وهو زيد على المقدم اي
وهو عمرو على الشيء وهو زيد وقوله متقدم على ذلك الشيء وهو زيد
وذلك لانه اي زيد اثر لصانعه وهو عمرو   والمؤخر وهو زيد على المؤخر
وهو عمرو عن الشيء وهو زيد وتوضيح اصل الكلام ان زيدا اذا خلق عمرا

وعمرو خلق زيدا فزيد الخالق لعمرو المخلوق له متقدم على نفسه بملاحظة مرتبتين
اي نسبتين وهما خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له ومتأخر عن نفسه بملاحظة
مرتبتين وهما مخلوقيته لعمرو ومخلوقيته له اما وجه اقتضا الخالقيتين لتقدمه
على نفسه فلانه اذا لاحظتهما معا كان زيد متقدما على عمرو المتقدم على عمرو
والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء واما وجه اقتضا
المخلوقيتين لتأخره على نفسه فلانك اذا لاحظتهما معا كان زيد متأخرا
عن عمرو المتأخر عن زيد والمتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك
الشيء متلازمان اي فمتى حصل التقدم على النفس بمرتبتين حصل
التأخر عنها بمرتبتين والعكس وانتفا الشبهة فيه الخ من هذا تعلم ان
قول الش قريبا فان قيل اذا قلتم الخ هذه شبهة لم تصدر من احد وانما
اتى بها الش استشعارا لورودها لم يقل احد من العقلا بحدوث
صانع العالم اي لما مر من اتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل وعلى احتياج
الممكن الى سبب فان قلت ان من الخصوم من يقول بحدوث صانع العالم
وهم من العقلا واجيب بان المراد لم يقل احد بحدوث صانع العالم
وعدم انتهائه لقديم اذ هذا المعنى لم يقل به احد واما حدوثه وانتهاؤه
لقديم فقد قيل به تنبيه منه الخ فيه نظر لجواز ان يكون كونه من
صفات السلوب متفقا عليه لكن فسره لخفائه واما كون هذا المعنى هو
المختار فلا يشير اليه تفسيره فما قاله الش لا يظهر الا اذا كان دابه انه لا يتعرض
لتفسير صفة الا لنكتة فاذا كان دابه ذلك وتعرض لتفسير البقا فتطلب
النكتة ويقال فسرها للتنبيه وهذا ليس بلازم لجواز ان يفسر الصفة لخفائها
وقد اختاره الواو للتعليل اي ليس بزائد على الذات بمعنى انه لا تحقق
له خارجا حالة كونه زائدا على الذات فلا ينافي انه مغاير للذات في
المفهوم وظاهر الش انه عين الذات وليس بمراد لانه يجب مغايرة الصفة
للموصوف

للموصوف ومرجعه الى الوجود اي من رجوع المبهم الى المفصل واراد بالمرجع
ما يتحقق فيه القدم يعني ان القدم يتحقق بالوجود المستمر وقوله المستمر ازلا
احترز به عن البقا فانه الوجود المستمر فيما لا يزال على القول بانه صفة نفسية
وكان الاحسن ان يقول ومرجعه الى استمرار الوجود الازلي لان الوجود عين الموجود
عند الاشعري لا صفة ثم ان تفسيره باستمرار الوجود مبني على نفي الاحوال كالمعنوية
فالقدم انما هو للذات وللصفات المعاني لانها موجودة واستمرار وجودها
ازلا يقال له قدم واما على القول بثبوت الاحوال فيجب للمعنوية القدم وما
ذكره الش من التفسير لا يصدق بقدمها لانها غير موجودة فعلى هذا القول يفسر
القدم على انه صفة نفسية باستمرار الثبوت ازلا فالثبوت اعم من الوجود
فتامل لو كان نفيا للوجود لما عري منه موجود اي لكن التالي باطل فبطل
المقدم وقوله فكيف الخ دليل للاستثنائية المحذوفة وقوله والصفة النفسية
الخ دليل للشرطية لما عرى بكسر الراء بعد العين المفتوحة معناه خلا وهو بخلاف
عرا بفتح العين والرا فان معناه طرأ كيف والجوهر في اول ازمنة وجوده
لا يتصف بالقدم اي مطلقا لا بمعنى عدم الاولية ولا بمعنى تطاول الزمان
وقوله وانما يطرأ اي القدم بمعنى تطاول الزمان فقط واعلم ان هذا
الرد لا ينهض الا لو كان القائل بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية لكل
موجود قديم او حادث مع انه لم يقل بذلك احد والقائل بانه صفة نفسية
خصه بالقدم والحاصل ان ما ذكره في دليل الاستثنائية لا يتم الا لو كان القائل
بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية لكل موجود مع انه لم يقل بذلك بل قال
انه صفة نفسية للواجب لان الخلاف في القدم بمعنى عدم الاولية وهذا
لا يتصف به الجوهر لا في اول وجوده ولا بعد وجوده وان توالى عليه الف سنة
فكيف يكون صفة نفسية لكل موجود مع عدم اتصاف الجوهر به وربما
يلزم الخ حاصله انه لو كان القدم صفة معنى لزم اتصاف القدم بالكون قديما

والا اتصف بضده اي بالكون حادثا وهو باطل لما يلزم عليه من اتصاف
الذات بالحوادث لان وصف صفة الذات وصف للذات فثبت ح
ان القدم متصف بالكون قديما ثم نقول ووصف القدم بالكون قديما فرع عن
اتصاف القدم بالقدم لان ثبوت الاحوال دليل على ثبوت المعاني وح فيلزم
من ثبوت الكون قديما ثبوت القدم والا لزم تخلف الدليل عن المدلول وذلك
باطل ولان العلة في ثبوت الاحوال قيام المعاني بالذات فالقدم على هذا علة
في الكون قديما فمتى وجد الكون قديما وجد القدم والا لزم نقض عكس العلة مع ان
العلة مطردة اي متى وجدت وجد المعلول منعكسة اي متى عدمت عدم المعلول
فاذا ثبت الكون قديما بدون ثبوت قدم صدق انه عدمت العلة ووجد المعلول
وذلك نقض لعكس العلة والحاصل انه متى اتصف القدم بالكون قديما لزم اتصاف
ذلك القدم بالقدم والا لزم على ذلك انه قد وجد المعلول وهو الكون قديما وجود المعلول
بدون العلة وهو القدم ووجد الدليل وهو الكون قديما بدون المدلول مع ان
العلة يلزم انعكاسها اي متى عدمت عدم المعلول ويلزم من وجود الدليل
وجود المدلول ثم نقول واذا اتصف هذا القدم بالقدم فننقل الكلام لذلك
القدم الثاني فنقول يجب اتصافه بالكون قديما والا لزم اتصاف الذات
بالحوادث ويلزم من اتصافه بالكون قديما اتصافه بالقدم لما مر وهكذا فيأتي
الدور والتسلسل وهما باطلان وما ادي الى الباطل وهو كون القدم صفة معنوية
باطل وايضا اتصاف القدم بالقدم يلزم عليه قيام المعنى بالمعنى وهو باطل فما
ادى له كذلك هذا حاصل قول الش ورد بانه يلزم ان يكون هذا القدم
الموجود في حقه تع قديما اي متصفا بالكون قديما لا بالكون حادثا لاستحالته
فقوله لاستحالته علة لمحذوف كما علمت وقوله لاستحالة اتصافه تع الخ بيان
ذلك ان القدم الذي هو صفة له تع لو اتصف بالكون حادثا لكان الكون
حادثا صفة للمولي لان صفة الصفة صفة والمولى يستحيل اتصافه بالحوادث
وقوله

وقوله ولانه اي الحال والشان وهذا عطف على قوله لاستحالة فهو علة لعدم
اتصاف القدم بالكون حادثا وحاصله ان الذات في الازل متصفة بالقدم
فالقدم ثابت في الازل فهو قديم واذا كان كذلك فمن لوازمه الكون قديما
لا حادثا ويجب ان يكون الخ هذا مرتبط بقوله يلزم ان يكون هذا القدم
الموجود في حقه تع متصفا بالكون قديما زائد على ذلك القدم اي فاتصاف
القدم بالكون قديما لا لذاته بل انما هو لقدم آخر ولا لزم نقض الدليل اي والا
يكن القدم متصفا بقدم آخر لزم نقض دليل هذا القائل ان القدم صفة معنى
والمراد بنقضه وجود الدليل بدون مدلوله وحاصله ان من جعل القدم صفة
معنى استدل على ذلك باتصاف المولي بكونه قديما والكون قديما صفة معنوية
معللة بالقدم فتكون دالة على قيام القدم بذاته كما ان العالمية اعني كونه عالما
تدل على قيام العلم بذاته فنقول لهذا القدم الموجود في حقه كما قلت موصوف
بكونه قديما كالذات فيلزم ان يكون قائما به قدم ثان والا لزمك نقض دليلك
اي وجود الدليل وهي المعنوية دون المدلول وهو المعاني ويلزمك ايضا نقض
انعكاس العلة وذلك لانه قد انعدمت العلة وهي المعاني ووجد المعلول وهي المعنوية
مقررة ايضا الخ اي كما انها مقررة في القدم وهناك قول رابع في القدم
والبقا قيل ان كلا منهما امر اعتباري لا نفسي ولا سلبي ولا وجودي عن الوجود
المستمر اي استمرار الوجود عبارة عن نفي العدم اللاحق الخ فيه ان نفي النفي
اثبات فيرجع الحال لاستمرار الوجود فيما لا يزال وهذا عين القول القائل انه
صفة نفسية فالاولى ان يقول اي عبارة عن نفي عدم الاخرية للوجود
اللاحق بعد الوجود هذا لا يشمل بقا المعنوية فكان المناسب ان يقول بعد
الوجود او الثبوت عبارة عن نفي العدم اي يعبر به عن العدم والا فالعبارة
لفظ والصفة ليست لفظا توقف الشئ عليها اي على امر موصوف ذلك
الامر بانه يتوقف على ذلك الشئ فالصفة جرت على من هي له وذلك التوقف

امابمرتبة اي نسبة اوبمراتب اي نسب فالأول اذا كان التوقف بين
أمرين كما اذا خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا فكل منهما يتوقف على الآخر
بملاحظة نسبة خالقية له واما التوقف علي النفس فبمرتبتين دائما فالمقام
مقامان توقف علي الغير وهو بمرتبة وهو خالقية الغير له وتوقف على النفس
وذلك بمرتبتين خالقية للغير وخالقية الغير له والثاني اعني ما اذا كان
التوقف على الغير بمرتبتين كما لو كان زيد خلق عمرا وعمرو خلق بكرا وبكر خلق
زيدا فكل واحد من الثلاثة يتوقف على غيره بمرتبتين فبكر متوقف على زيد
بنسبتين وهما خالقية عمرو لبكر وخالقية زيد لعمرو وهكذا ثم ان قوله
توقف الشئ على ما الخ صادق على التوقف بمرتبة وهو ظاهر وعلى التوقف
بمرتبتين وذلك لان قوله توقف الشئ اي وهو زيد وقوله على ما اي على بكر وقوله
يتوقف اي بكر عليه اي على زيد فصح قوله بعد اما بمرتبة اوبمراتب وعلمت
ان المراد هنا بالمرتبة النسبة وانه لا منافاة بين ماهنا من ان التوقف
قد يكون بمرتبة وما تقدم من انه بمرتبتين لان ما تقدم في توقف الشئ على نفسه
وما هنا في توقفه على غيره ثم ان المراد بالحقيقة هنا في قوله وحقيقة الدور
المعنى اي ومعنى الدور الذي وضع بازائه وليس المراد بها الحقيقة الكلية الموجودة
في الخارج في افرادها لان الدور من الامور الاعتبارية فليس له افراد موجودة
في الخارج حتى تتحقق الحقيقة الكلية فيه تامل ترتيب امور اي سواكانت
تلك الامور عللا ومعلولات كالمثال المتقدم لكن بدون نهاية اولم يكن كذلك
بان كانت معلولات فقط كحركات الفلك فصل في بحث البقا
ثم نقول ثم للترتيب في الذكر والاخبار لا للترتيب في الوجود لان
جميع صفاته تعالى ازلية ولا ترتيب في الازل اي لا يلحق وجوده عدم
هذا تفسير للكون باقيا وح فالبقا عبارة عن عدم لحوق العدم للوجود فيرجع
الى صفة سلبية وهو صادق ببقا الذات وببقاء المعاني ولا يصدق ببقا
المعنوية

المعنوية لانها غير موجودة فلو قيل في التعريف انه عدم لحوق العدم للوجود او
الثبوت لصدق التعريف ببقائها واتى الشارح بهذا التفسير اشارة الى ان البقا
يطلق على طول الزمان في المستقبل وعلى عدم لحوق العدم للوجود والثاني هو
الثابت للباري وصفاته والاول محال في حقه تعالى لان الزمان لا نسبة له
لوجوده ولا تقيد به الا وجود الحوادث كما مر والا لكانت ذاته تقبلها
اي والا يجب له البقا لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم وهذا الدليل الذي
ذكره المص لاثبات هذه العقيدة وهي وجوب البقا محتو على اقيسة ثلاثة
استثنائية وتقريره ان تقول لو لم يجب له تعالى البقا لكانت ذاته قابلة
للوجود والعدم لكن التالي باطل اذ لو قبلت ذاته الوجود والعدم لاحتاجت
في ترجيح وجودها الى المخصص لكن التالي باطل اذ لو احتاجت لمخصص لكانت
حادثة لكن التالي باطل لما مر من وجوب قدمه بالبرهان واذا بطل كونه حادثا بطل
ما استلزمه وهو احتياجه لمخصص فبطل ما استلزمه وهي قبول الذات للوجود
والعدم فبطل ما استلزمه وهو عدم وجوب البقا فثبت نقيضه وهو
وجوب البقا وهو المطلوب فهذا الدليل جار على طريق الخلف وهو اثبات
المطلوب بابطال نقيضه واذا علمت ما ذكرناه في تقريب الدليل فنعلم ان
المص حذف من القياس الاول الاستثنائية وذكر الشرطية وحذف من كل
من القياس الثاني والثالث مقدم الشرطية والاستثنائية وذكر في الثالث
دليل الاستثنائية المحذوفة والا لكانت ذاته تقبلهما اي لكن التالي
باطل فيحتاج في ترجيح الخ هذا تالي الشرطية حذف مقدمها والاصل اذ
لو كانت الذات تقبلهما لاحتاجت الى المخصص لكن التالي باطل فقد حذف
من هذا الدليل الثاني مقدم الشرطية والاستثنائية فيكون حادثا فيه
حذف لمقدم الشرطية مع الاستثنائية والاصل اذ لو احتاج الى المخصص لكان
حادثا لكن التالي باطل فالادلة ثلاثة وقدم الخ هذا دليل الاستثنائية

الدليل الثالث المطوية لكن كونه حادثا محال لما مر بالبرهان ومن هنا
اي ومن هذا الدليل المقام على ثبوت البقا يعلم ان كل ما ثبت قدمه استحال
عدمه وذلك لان القدم تقتضي وجوب البقا ووجوب البقا تقتضي نفي العدم
اللاحق اما كون القدم تقتضي وجوب البقا فلما ذكره من ان القديم اذا لم يكن
واجب البقا كانت ذاته قابلة للوجود والعدم فيحتاج لمخصص فتكون
حادثة والغرض انها قديمة ان المختار في البقا اي ان المختار من الاقوال
التي قيلت في تفسير البقا انه عبارة الاولى حذف عبارة لانه
لو قدر الخ فيه انه لا يلزم من تقدير لحوق العدم له قبول ذاته للوجود والعدم لان
مجرد التقدير يكون في المستحيلات فالمناسب ان يقول لو لحقه العدم لكانت
ذاته تقبل الوجود والعدم وبيان الملازمة ان الاتصاف بالشيء فرع عن قبوله
اياه لغرض اتصافه فيهما اما بالوجود فالاتصاف به حالا لانه موجود
واما العدم فالاتصاف به مآلا اي في المستقبل على التعاقب والاولى حذف
فرض لانه لا يلزم من فرض اتصاف الشيء بالشيء اتصافه به بالفعل الذي المراد
لكن قبوله للعدم محال كان المناسب ان يقول لكن قبوله لهما محال الا انه يقال
اقتصر على العدم لانه المنظور له في المحالية وهذا تمام القياس الاول
سيان خبر كان على لغة من يلزم المثنى الالف في الاحوال كلها والا فحقه
سيين لا يختلف اي فليس القبول للوجود باولى من قبول العدم وهذا
كالعلة لقوله نفسي كما ان قوله اذ القبول الخ علة لقوله سيان فيلزم
الخ جعل افتقاره الى الموجد مرتبا على الاستوا وفي المتن جعله مرتبا على
القبول فلعل الشارح اشار الى ان في المتن حذفا فتامل فيكون حادثا ممنوع
على قوله فيلزم افتقاره لكن كونه حادثا محال فبطل المقدم قاعدة
كلية صفة كاشفة ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه من جملة ما ثبت
قدمه اعدامنا الازلية فهي لم تنعدم الآن بل هي مصاحبة لوجودنا الان اذ لو
انقطعت



~~١٧٤~~ ١٧٥

انقطعت لوجدنا في الازل ولا يقال يلزم على هذا اتصافنا بالنقيضين
الوجود والعدم لانا نقول الذي يناقض الازلي الوجود الازلي لا الوجود فيما
لا يزال كوجودنا الآن فالذي انقطع بوجودنا انما هو عدمنا فيما لا يزال لا
عدمنا في الازل هذا هو التحقيق خلافا لما قاله بعضهم من ان الاعدام الازلية
انقطعت بوجودنا وعلى هذا يحتاج الى تقييد قول الشارح وهي ان كل ما ثبت
قدمه استحال عدمه اي كل ما ثبت قدمه من الموجودات وهذا كله على ان الازلي
مرادف للقديم واما على المختار من ان القديم اخص من الازلي وانه الموجود
الذي لا اول لوجوده او الازلي القائم بنفسه وان صفات الله ازلية لا قديمة
فالامر ظاهر فتامل لان القدم الخ علة لقوله ان كل شيء ثبت قدمه
استحال عدمه اي انما كان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه لان القدم لا يكون
جائزا للعدم بل لا يكون الا واجبا وح فقوله فخرج لك بهذا البرهان قاعدة
الخ اي ان القاعدة نفسها خرجت من البرهان خلافا لقول بعض الحواشي
ان المعنى فخرج لك بهذا البرهان دليل قاعدة الخ لا شبهة في شيء
من مقدماته لهذا قيل لم يتفق العقلاء على مسئلة اعتقادية الهية الا هذه وهي
ان القديم لا ينعدم الذي ذكرناه لوجوب الخ اي لاثبات وجوب
البقا لم يجمع على بطلان جميع الخ اي بل بعض الاقسام اجمع على بطلانها
وبعض الاقسام لم يجمع على بطلانها والاول هو المشار اليه بقوله وغير المختار
اما عدم شرط او طريان الخ والثاني هو المشار اليه بقوله والمقتضي المختار
لا يفعل العدم والصحيح عدم بطلانه وان الفاعل يتعلق فعله بالعدم على
ما يأتي لوجب ان يكون له اي لذلك العدم الطاري مقتضي الى لكن
التالي باطل فبطل المقدم وهو طرو العدم على القديم فثبت البقا اذ طرو
الخ هذا دليل على الملازمة في الشرطية والمراد بالامر هنا العدم وقوله لغير مقتضى
تفسير لقوله لنفسه وقوله لا سيما ان كان اي ذلك الامر الطاري مرجوحا

لتحقق سبق ضده وقوله لهذا اي العدم فانه مرجوح لتحقق سبق
ضده وهو وجود القديم   والمقتضي اما ان يكون الخ اي والمقتضي
لذلك العدم الطاري على القديم اما ان يكون اقتضاؤه باختيار
اولا وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة اعني قولنا لكن طرو العدم على
القديم لمقتض باطل وحاصل ذلك الدليل ان المقتضي محصور في امرين
وكل منهما باطل وح فبطل طرو عدم القديم لمقتض   اما باختيار
اولا انت خبير بان المقتضي يحتمل ان يكون نفس القديم فكان عليه ان يبين
بطلانه وح فالاولى ان يقول والمقتضي اما نفس القديم او غيره باطل
ان يكون اقتضاؤه لنفسه لوجوب وجود الفاعل حال فعله والفعل هنا
الاعدام للنفس ولا يمكن ان يكون الفاعل موجودا حال ذلك الفعل وغيره
اما مختار او غيره المقتضي المختار الخ   اذ ليس العدم بفعل اي مفعول اي
ان الفعل لا يتعلق الا بمفعول والعدم غير مفعول لانه لا شيء يتعلق به
فعل واشار الى ذلك بقوله اذ ليس الخ القياس من الشكل الثاني وهو فعل
الفاعل يتعلق بمفعول والعدم ليس بمفعول ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم
وهذا مذهب امام الحرمين ولكن الحق ان المقتضي يفعل العدم اي يتعلق فعله
بالعدم اذا كان عدما مقيدا فزيد الموجود كما تعلق فعل الفاعل بوجوده
يتعلق فعله بعدمه ولذا عرف المص القدرة بانها صفة يتاتى بها ايجاد
الممكن واعدامه اما العدم المطلق فلا يتعلق به فعل   واما ان يكون عدم
شرط اي واما ان يكون المقتضي لطريان العدم على القديم عدم شرط
اي للقديم او طريان ضد مانع من بقا القديم واراد بالشرط ما يلزم من عدمه
العدم فيشمل السبب اي عدم شرط او عدم سبب   نقلنا الكلام الى
عدمه اي فيقال لم انعدم ذلك الشرط فيقال لعدم شرطه فيقال ولم انعدم
شرطه فيقال لعدم شرطه وهلم جرا ويلزم التسلسل   وان كان حادثا

اي

١٧٦

اي وان كان الشرط الذي جعل عدمه مقتضيا لطرو العدم على القديم حادثا
لزوم وجود القديم في الازل بدون شرطه بيانه ان القدرة قديمة فلو ثبت ان
استمرار وجودها مشروط بشرط حادث لجاز لحوق العدم لها لفقد ذلك
الشرط الحادث وكانت تلك القديمة موجودة في الازل بغير شرط ووجود
المشروط بدون شرطه باطل   وباطل ان يكون اي المقتضي لطرو العدم على
القديم طريان ضد لذلك القديم اي فالقدرة مثلا باطل انعدامها لوجود
العجز لان طرو العجز ان كان قبل انعدام القدرة لزم اجتماع الضدين وان كان
بعد انعدامها لزم ان انعدامها حصل بدون مقتض وذلك لان المقتضي
يجب تقدمه على اثره والعجز هنا تاخر عن انعدام القدرة فلا يكون مقتضيا
له وح فيكون انعدام القدرة من غير مقتض وطرو الامرين من غير مقتض محال كما
لاستحالة الخ علة لكون انعدام القديم بغير مقتض وهو جواب عن
سؤال مقدر وحاصله ما المانع من كون هذا المعدوم كالقدرة قد انعدم
بالمتاخر كالعجز لكن انعدامه به قبل حصوله وحاصل الجواب انه يلزم عليه
تاخر المقتضي عن اثره وذلك باطل   وايضا يلزم في الضد اي في حالة الضد
اي فيما اذا كان المقتضي لطرو العدم على القديم طريان ضد للقديم ترجيح المرجوح
وذلك لان القديم السابق وجوده هو الاولى لسبقه من ضده الطاري عليه
فيكون الضد الطاري الذي هو مرجوح ليطرد القديم ترجيح المرجوح فكان
اللائق اما ترجيح الراجح او اقل ما هناك تساويهما   ولا اقل من التساوي
هو على حذف الهمزة اي افلا اقل من التساوي يحصل فمن للبيان وكانه قال
والصواب العكس وهو ترجيح الراجح افلا اقل من ذلك وهو التساوي يحصل
اذ رفع الخ تعليل لقوله يلزم ترجيح المرجوح وهو بالراء او بالدال مصدر
مضاف لفاعله وقوله لطريان معمول رفع واللام زائدة للتقوية واضافة طريان
لما بعده من اضافة الصفة للموصوف   وقوله اولا من العكس اي الذي هو دفع

الطاري للقديم اي وح فدفع الطاري للقديم ترجيح للمرجوح فالضدان
قام بالقديم اي فالضد المقتضي لطرو العدم على القديم ان قام بالقديم ان
قام بمحله قبل انعدامه لزم اجتماع الضدين اي كقيام العجز بمحل القدرة مثلا
قبل انعدام القدرة والابطل الخ اي والاتم الضد بمحل القديم بل قام
بمحل آخر والحال ان القديم انعدم من محله لوجود ضده بطل اقتضا ذلك
الضد حكما لمحل القديم وهو كونه عاجزا و ذلك لعدم الاختصاص اي لعدم قيامه
بمحل القديم فلا يوجب له حكما لان المعنى انما يوجب حكما لمن قام به كالعلم
لا يوجب الكون عالما الا لمن قام به العلم وكذا العجز لا يوجب الكون عاجزا
مثلا الا لمن قام به العجز لا لمن لم يقم به والا لوجب ان يكون كل شئ متصفا
بالكون عاجزا العدم الفرق بين هذه الذات وغيرها ثم ان قوله وايضا فالضد
ان قام بالقديم الخ هذا مكرر مع قوله اولا لانه لو طرا قبل انعدام القديم لزم اجتماع
الضدين فالاولى حذفه واجيب بان هذا مغاير لما مر باعتبار العجز المشار اليه
بقوله والابطل الخ فالافتراق من حيث العجز فعجزهما مختلف وان اتحد في الصدر
فصدر ماهنا انما ذكره لاجل الشق الثاني اعني العجز بقي شئ آخر وهو ان هذا الكلام
كله انما يظهر في البقا المتعلق بالصفات لانه الذي يلزم عليه اجتماع الضدين لا في
بقا الذات لانه لو وجد ذات ثانية منازعة للاولي لا يقال اجتمع ضدان لان
الضدين هما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف الا ان يقال تسمح
في الضد فجعله شاملا للذات وقوله وايضا فالضدان قام بالقديم اراد
بالقديم الذات التي هي محل الصفة اعني القدرة بالنظر لدليل قدم الصفات واما
باعتبار قدم الذات فيقال قوله فالضدان قام بالقديم اي بمحل القديم اي كمملكة
الاله مثلا فان قام القديم الثاني في المملكة قبل انعدام الاول لزم اجتماع الضدين
وان قام بعد انعدام الاول لزم ان الاول انعدم لا لمقتض والاولي ان يقال قوله
والضد اي العدم ان قام بالقديم سوا كان ذاتا اوصفة اي قام به قبل انعدام
القديم

القديم وقوله اجتماع الضدين اي وجود القديم وعدمه وقوله والاتم الضد
وهو العدم بالقديم ذاتا اوصفة والحال ان القديم انعدم بطل اقتضاؤه
اي حكما وهو كونه معدوما لان المعنى انما يوجب حكما لمن قام به ائمة
السنة المراد بهم غير القدما الاشعرية بدليل قوله بعد وقدما الاشعرية لما
اعتقدوا الخ فيراد بائمة السنة المتاخرون من الاشاعرة والمتقدمون والمتاخرون
من غيرهم على استحالة بقا الاعراض اي بقائها زمانين فاكثر قالوا
اي ائمة اهل السنة بل بنفس وجودها تنعدم اي انها بعد تحقق وجودها
تنعدم ويوجد نظيرها كالما السيال فالانعدام صفة نفسية للاعراض حاصل
لها من غير تاثير مؤثر وح فلا تتعلق به القدرة ولا بقا لها اصلا
اي لا زمانين ولا اكثر وهذا لازم لما قبله فان قلت ان الحس يكذب هذا وح
فعدم بقائها باطل لانه مكذب للمعلوم بالحس قلت هو وان كذبه الحس
الا ان الادلة اقتضته عندهم وكثيرا ما يغلط الحس كالالوان والاعتقادات
اي فالسواد بمجرد وجوده وقيامه بالجسم ينعدم وتتعلق قدرة الله بوجود سواد
آخر فبمجرد وجوده وقيامه بالجسم ينعدم وهلم جرا وكذا يقال في الاعتقادات
كالحركات والاصوات ظاهره ان انعدام الحركات متفق عليه لانه
حكم على ان انعدامها بالمشاهدة وما بالمشاهدة لا خلاف فيه وهذا يخالف
ما مر من ان بعضهم يقول بكون الاعراض حركات اوغيرها قالوا اي في
الدليل على عدم بقائها زمانين وتقرير الدليل ان تقول لو بقيت الاعراض
لاستحال عدمها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو بقاؤها دليل الملازمة
ان العدم لابد ان يكون لمقتض وهو اما مختار اوغير مختار لا جائز ان يكون
مختارا الا ان الفاعل المختار لا يفعل العدم وغير المختار اما فقد شرط اوطريان
مانع باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان موجودا معها فينتقل
الكلام لعدمه فيقال انعدم ذلك الشرط لعدم شرطه وانعدم شرطه الخ وان

لم يكن موجودا معها الزم وجودها بغير شرطها وباطل ان يكون طريان
مانع لانه ان طرأ قبل انعدامها لزم اجتماع الضدين وان طرأ بعد انعدامها
لزم انعدامها بغير مقتض وهذا باطل فالحاصل ان انعدامها انما يكون
بواحد من ثلاثة امور وقد علمت بطلانها والدليل على الاستثنائية
اعني قولنا لكن التالي وهو استحالة عدمها باطل بالمشاهدة فانه قد شوهد
عدم بعضها بمجرد حصوله كالحركات والاصوات وما يثبت لاحد المثلين
يثبت للآخر لما ذكر هذا دليل الملازمة التي في الشرطية لكن اعلم
ان بيان الشرطية هنا فيه نوع مخالفة لما سبق بالنظر للشرط وذلك انه ان يقال
هنا فيه ان كان قديما الخ بل الذي يقال هنا اما ان يكون الشرط موجودا معها
فينتقل الكلام لعدمه والا لزم وجودها بغير شرطها فتامل وحذف الشرطية
الاستثنائية فالزموا الخ حاصله انهم لما اقاموا هذا الدليل
على عدم بقاء الاعراض اورد عليه ان دليلكم هذا وان انتج مدعاكم الا انه
موجود في الجواهر اذ يقال فيها لو بقيت لاستحال عدمها لان عدمها انما يكون
لواحد من الثلاثة التي قد علم بطلانها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو
بقاء الجواهر وثبت نقيضه وهو عدم بقائها مع ان الجواهر تبقى زمانين
فاكثر باتفاق فدليلكم منقوض بالتخلف فقول الشارح مع انها تبقى اي اتفاقا
فاجابوا الخ حاصله انا لا نسلم ان الدليل متخلف اذ لا يوجد التخلف
الا لو لم يكن هناك فرق بين الجواهر والاعراض مع ان هناك فارقا بينهما
وذلك لان الجوهر بقاؤه مشروط بامداده بالاعراض فاذا اراد الله عدمه
امسك عنه الاعراض فينعدم الجوهر بنفسه فعدم الجواهر لفقد شرط بقائها
فلا يلزم من بقائها استحالة عدمها لان عدمها لفقد شرط بخلاف عدم العرض
فانه لا يعقل فيه ان يكون لفقد شرط ولا لوجود مانع ولا بفاعل مختار والحاصل
ان العرض يلزم من بقائه استحالة عدمه لان عدمه انما يكون لواحد من الامور
الثلاثة



الثلاثة التي علم بطلانها والجوهر لا يلزم من بقائه استحالة عدمه لان عدمه
لفقد شرط بقائه فان قلت ما المانع من ان الاعراض تبقى وتقول ان بقاءها
مشروط بامداد الاعراض لها قلنا المانع هو ما يلزم على ذلك من قيام العرض
بالعرض وهو محال لما فيه من الترجيح بلا مرجح اذ لا مرجح لكون هذا حالا وهذا
محلا واعلم ان ما ذكره الشارح من ان عدم الجواهر بقطع الاعراض عنها هو حق
للمذهب في عدم الجواهر والمسئلة ذات اقوال ثلاثة فمذهب المعتزلة
ان عدمها انما يكون بطريان ضد اي بطروء فناء يضادها ولا يجوز عندهم ان
تنعدم بعض الجواهر دون بعض لان الفناء المضاد لها لا يقوم بمحل فلا
اختصاص له بجوهر دون جوهر المذهب الثاني لاهل السنة وهو ان
انعدام الجوهر لفقد شرط وهم في ذلك فريقان احدهما يقول شرط استمرار
وجوده قيام البقاء به فاذا عدم البقاء لزم عدمه الثاني يقول شرط بقائه
امداده بالاعراض واستمرار خلقها فيه فاذا لم تخلق فيه الاعراض انعدم
المذهب الثالث ان انعدامها بفعل الفاعل المختار وهو مذهب القاضي
ابو بكر الباقلاني ومذهب القاضي الخ اعلم ان ما مر من ان العرض
لا يبقى زمانين ولا تتعلق بانعدامه القدرة لان انعدامه بمجرد وجوده واجب
والقدرة انما تتعلق بالممكن قول الاكثر وامام الحرمين والمعول عليه كلام القاضي
وان كان هو قول الاقل وعليه جرى المص في تعريف القدرة حيث قال صفة
ازلية يتاتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة يصح ان يكون
متعلقا للقدرة اي وح فيصح بقاؤه زمانين والمراد بصحة تعلق القدرة
به الصحة الواقعية وهذا ظاهر في العدم اللاحق للوجود فالقدرة تتعلق
به تعلق تاثير بمعنى انها تزيل وجود الممكن فيتحقق عدمه واما العدم فيما
لا يزال السابق على الوجود كعدمنا في زمنه عليه السلام فكذلك تتعلق به
القدرة عنده لكن على وجه التاثير والا لوجدنا في زمنه عليه السلام بل بمعنى

ان ذلك العدم في قبضة القدرة ان شائت ابقته مستمرا وان شائت ازالته
بالوجود وهذا التعلق مجازي لا يقال له صلوحي ولا تنجيزي واما عدمنا
في الازل فهو واجب فلا تتعلق به القدرة باتفاق لان تعلق القدرة به انما
يكون في الوجود في الازل وهو باطل والزم الخ الحاصل انه اعتراض
على القاضي القائل ان القدرة تتعلق بالاعدام بما حاصله ان القدرة لو
تعلقت بالعدم اللاحق تعلق تأثير لزم ان تتعلق بالسابق فيما لا يزال
كذلك اي تعلق تأثير لان معقول العدم لا يختلف اي لان مفهوم العدم
المتصور في العقل لا يختلف بل السابق واللاحق متساويان لكن التالي
وهو تعلقها بالسابق تعلق تأثير باطل باتفاق فبطل المقدم وهو تعلقها
بالعدم اللاحق تعلق تأثير لزم ان تتعلق بالسابق فيما لا يزال اي تعلق تأثير
لان معقول العدم لا يختلف اي لان مفهوم العدم المتصور في العقل
لا يختلف بل السابق واللاحق متساويان لكن التالي وهو تعلقها بالسابق
تعلق تأثير باطل باتفاق فبطل المقدم وهو تعلقها بالعدم اللاحق تعلق
تأثير فان معقول العدم الاضافة بيانية اي فان العدم لا يختلف
اي فان العدم الذي هو من المعقولات اي المفهومات لا يختلف او من اضافة
الصفة للموصوف اي حقيقة العدم المعقولة اي المتصورة في العقل لا تختلف
فلا معنى لكوننا نقول بالتأثير في اللاحق دون السابق فيما لا يزال وفرق
بالبنا للمجهول لان هذا الفرق لم يثبت عن القاضي اي فرق بين العدم
السابق واللاحق مستمر اي ليس له اول بالنسبة لجانب الماضي وليس
المراد انه لا ينقطع لانه ينقطع بالوجود والحاصل ان عدمنا في زمن سيدنا محمد
مثلا ليس بطارٍ ولا اول له بخلاف العدم اللاحق للوجود فانه طارٍ بعد الوجود
واللاحق طارئ اي على الوجود فهو مرجوح والوجود راجح لكونه قد تحقق
فاذا حصل هذا المرجوح وازال الراجح فلا بد لترجيح هذا المرجوح من مرجح

ومقتضاه

ومقتضاه اي مقتضى طرو اللاحق اي مقتضى كونه طارئا ترجيح
طرف الممكن اي ترجيح طرف من طرفي الممكن الذي هو العدم وهو اظهار في محل
الاضمار والاصل ومقتضى طروه ترجيحه والحاصل ان الممكن طرفان الوجود والعدم
فاذا لحق العدم الوجود وطرا عليه كان مقتضى لحوقه له وطروه عليه ترجيحه عليه
وترجيح الممكن اي ترجيح احد طرفيه خصوصا اذا كان ذلك الطرف
مرجوحا كالعدم هنا لا يستغني عن المؤثر فلاجل هذا اي لاجل ما ذكر من كلام
الاكثر وكلام القاضي تردد اي وقع التردد اي الاختلاف ممن بعدهم في بقا الاعراض
وعدم بقائها فمن نظر لكلام الاكثر قال بعدم بقائها ومن نظر لكلام القاضي
قال ببقائها فقول الشرط تردد بالبنا للمجهول وليس اسم الاشارة راجعا
لعدم الاستغنا المفهوم من قوله لا يستغني الخ وتردد بالبنا للفاعل وفاعله
القاضي اي فلاجل عدم الاستغنا عن المؤثر تردد القاضي لان القاضي
جازم ببقائها زمانين لا متردد وجزم الفخر اي فهو موافق لما قاله
القاضي من بقائها زمانين ومن عدمها بالقدرة وقدما الاشاعرة
الخ حاصله ان القدما من الاشاعرة موافقين لما عليه الاكثر من اهل السنة
وامام الحرمين من عدم بقا الاعراض لكن استدلوا بدليل اخر غير الاول وهو
المشار هنا بقوله قالوا لو بقيت الخ فالدعوى واحدة والدليل قد اختلف
ثم ان دليل القدما مبني على ان البقا صفة معنى والحق انه ليس من المعاني
بل صفة سلب وح فلم يدل على بقائه زمانين قيام المعنى بالمعنى
للزم قيام المعنى وهو البقا بالمعنى وهو العرض اي ويلزم ايضا الدور والتسلسل
لان ذلك البقا عرض يتصف بالبقا وهلم جرا وهو محال اي لما يلزم عليه
من الترجيح بلا مرجح اذ كون هذا العرض حالا وهذا محلا ترجيح بلا مرجح وايضا
يلزم عليه قلب الحقائق لان حقيقة العرض ان يقوم بالغير لا انه يكون محلا لغيره
تامل خلافه اي خلاف معتقدهم من ان البقا صفة معنى بل التحقيق

انه صفة سلبية وح فلا يلزم من بقا العرض زمانين قيام المعنى بالمعنى
ولا يلزم التسلسل ايضا ومن هنا اي ومن اجل وجوب القدم والبقا له تع
وقوله تعلم ايضا اي كما علمت من دليل البقا ان كل ما ثبت قدمه استحال
عدمه وحاصله ان المولى يجب له مخالفته للحوادث بان لا يكون جرما ولا
عرضا قائما به ولا محاذيا له ولا في جهة له ولا مرتسما في خياله وحاصل الدليل
انه لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها لكن التالي باطل اذ لو كان مماثلا
لها لكان حادثا مثلها لكن التالي باطل لما مر من وجوب قدمه وبقائه واذا
بطل كونه حادثا بطل ملزومه وهو كونه مماثلا للحوادث واذا بطل كونه مماثلا
للحوادث بطل ملزومه وهو عدم مخالفته للحوادث فثبت نقيضه وهو
مخالفته للحوادث وهو المطلوب او يكون قائما به اي بالجرم اي
بان يكون عرضا او محاذيا له اي او مقابلا للجرم بان يكون فوقه او تحته
او في جهة له اي او ان يكون في جهة من جهات الجرم واعلم
انه يلزم من نفي كونه تع في جهة للجرم نفي محاذاته له لانه لو كان محاذيا له لكان
في جهة من جهاته فمن لوازم المحاذاة الجهة لان المحاذاة المقابلة من كل
وجه فاذا انتفى اللازم وهو الجهة انتفى الملزوم وهو كونه محاذيا للجرم وح
فيستغنى بقوله او في جهة له عن ما قبله اعني قوله او محاذيا له ولا يستغنى
بنفي المحاذاة عن نفي الجهة اذ لا يلزم من نفي المحاذاة نفي الجهة فاذا كان
منحدرا عن مقابلته فهو في جهة وليس محاذيا له او مرتسما في خياله اي
في خيال الجرم اراد بالارتسام التصوري اي يستحيل ان تكون حقيقة المولى
متصورة بالكنه لاحد من الحوادث واما التصور بوجه ما فواقع فليس
المراد بالارتسام مطلق التصور لان ذلك اي ما ذكر من كونه جرما او قائما
به الخ ما وجب لها اي من الحدوث ومعلوم ان الذي يقابل الحدوث
هو القدم فيفيد ان قوله ومن هنا معناه ومن اجل ما هنا وهو وجوب
القدم

القدم فقط لا من اجل ما هنا وهو وجوب القدم والبقا كما قررناه سابقا
وقد يقال ان ما قرر سابقا نظر فيه لكون وجوب القدم يستلزم وجوب البقا
لاستحالة عدم القديم وح فالحدوث كما ينافي القدم ينافي البقا لان ما نافي
الملزوم ينافي اللازم وذلك يقدح الخ المناسب ان يقول وذلك باطل
لما سبق من وجوب قدمه وبقائه لان ما سبق ثابت ومتقرر لا ينخدش
فالمناسب ان يكون هو الذي ينخدش ما هنا المخالف له بل وفي كل وصف
اي بل ويقدح في كل وصف اي في وجوب كل وصف من الاوصاف التي تضمنتها
الوهية لان الاوصاف للذات لا للالوهية وهي كونه الها اي معبودا
بحق يعني انك اذا علمت الخ فيه ان المص انما التفت للقدم والبقا
حيث قال وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقائه لا لوجوب الوجود فما
التفت اليه المص غير ما التفت اليه الش واجيب بان وجوب الوجود متضمن
للقدم والبقا لان وجوب الوجود عبارة عن عدم قبول الوجود الانتفا ازلا وابدا
فقوله وانه لا يقبل الخ هذا تفصيل لما قبله فلما كان متضمنا للقدم والبقا صح التفات
الش له وهو يشير الى ان المص ملتفت له باعتبار انه الاصل لما ذكره لاستلزامها
مماثلته اي والمماثلة تقتضي الحدوث اي والحدوث باطل لوجوب القدم وهذا
المحذوف هو محط الفائدة يعني ان المتماثلين هما المتساويان في جميع صفات
النفس لا في بعضها فلا يلزم من ثبوت الجرمية له تع مماثلته للحوادث لجواز انفراد
احدهما ببعض صفات نفسية في نفس الامر اذ لا قطع بعدم ذلك وح فلا يلزم من
كونه تع جرما ان يكون مماثلا للحوادث فقولكم في الدليل لو كان جرما لكان
مماثلا لا نسلم الملازمة فلو حذف الش المماثلة وقال لاستلزامها حدوثه المنافي
لما ثبت بالبرهان من وجوب قدمه وبقائه كان اولي لما قام متعلق
بالمماثلة وقوله وهو اي ما قام البرهان على حدوثه الجواهر والاعراض والتقدير
لاستلزامها مماثلته للجواهر والاعراض وانما اقتصر عليهما لعدم تحقق زائد

اي مقدار يشغل
عليهما كما مر ولو سلم كان الباري منزها عن مماثلته ايضا
الخ اعلم ان المقدار هو الكم المتصل القائم بالذات ولا شك ان الجرم غير
المقدار بل المقدار قائم به وهذا بحسب الاصل والشارح اراد هنا بالمقدار نفس
الشاغل للفراغ اي الذات الشاغلة للفراغ جريا على العرف العام فقوله يشغل
الخ تفسير للمقدار تفسير مراد ولا يصح ان يراد بالمقدار الكم ويقدر مضاف
اي ذو المقدار لان صاحب المقدار هو المركب فلا يشمل الجوهر الفرد
والمركب منه اي من الجوهر الفرد لكن لا بالمعنى المتقدم لان التركيب ليس من جوهر
واحد فالمراد والمركب من جنس الجوهر الفرد وذلك اي وبيان ذلك
اي وبيان كون المولى منزها عن ان يكون جرما لان الجرم الخ حاصله ان
تقول الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان وكل ما كان ملازما للحادث
فهو حادث ينتج الجرم حادث وقد علم مما مر ان الله ليس بحادث وح فنقول
بعد ذلك الله ليس بحادث والجرم حادث ينتج من الشكل الثاني الله
ليس بجرم وهو المدعي ملازم للحركة والسكون اي على طريق البدلية والاجتمع
الضدان لان التحيز الخ دليل لما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون
صفة نفسية له اي فتكون ملازمة له ويستحيل ان تفارقه وانت خبير
بان ما ذكره لا ينهض دليلا على الملازمة لانه قال فان بقي فهو ساكن وان
انتقل فهو متحرك ويمكن ان تتحقق الواسطة بان يخلق الله شيأ ويعدمه عقب وجوده
بعدمه فلم يبق ولم ينتقل ولا يتصف بحركة ولا سكون فان بقي في حيزه
اي من غير انتقال فهو ساكن اي فالسكون هو البقا في الحيز الاول والمراد بالبقا
في الحيز الحصول ثانيا فيه والحاصل ان السكون على هذا الكلام عبارة عن
الحصول الثاني في الحيز الاول وح فهو بسيط واما على قول من يقول ان السكون
كونان في آنين في مكان واحد فهو مركب فهو متحرك اي فالحركة على هذا
هي الانتقال للحيز الثاني اي الحصول في الحيز الثاني وح فهي بسيطة وقيل ان في الحيز ح
الحركة

الحركة كونان في آنين في مكانين فهي مركبة على هذا وعلى كلا القولين في الحركة
والسكون فالجرم في اول وجوده ليس بمتحرك ولا ساكن لان حصوله الاول في
الحيز الاول ليس حركة ولا سكونا فاذا استقر زمانا ثانيا كان استقراره سكونا
واذا انتقل لمكان آخر فحركة فهناك واسطة بين الحركة والسكون وقال
بعضهم السكون هو الحصول في الحيز مطلقا سوا كان اولا او ثانيا والحركة هي
الحصول الاول في الحيز الثاني وعلى هذا لا يكون هناك واسطة فالكون الاول
في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الثاني
سكون لانه يصدق عليه تعريف السكون وهو الحصول في الحيز واما الحصول الاول
في الحيز الثاني فباعتبار الانتقال حركة وباعتبار انه حصول في حيز سكون فعلى
هذه الطريقة ليس هناك واسطة بين الحركة والسكون والحالة تنفرد فيها
اولى ح الحركة ولو سلك الشارح هذه الطريقة لكان ليتم ما ادعاه من ملازمة الجرم
للحركة والسكون فتامل والحركة والسكون حادثان الخ فيكون الجرم حادثا
وانت خبير بان المطلوب وهو ان المولى ليس بجرم لم ينتجه هذا الدليل فكان
الاولى للشارح ان ياتي بعد تمام هذا الدليل بالدليل الذي من الشكل الثاني على
ما قلناه لك سابقا لاجل انتاج المطلوب وقد سبق برهانه اي برهان
حدوثهما عند قول المص وايضا لو نظرت في تغير صفات العالم الخ ولخص
شيئ في ذلك اي في بيان حدوث الحركة والسكون واعاد الكلام على حدوث
الحركة والسكون ثم على حدوث الاجرام كلها مبالغة في البيان والا فقد تقدم ما
فيه الكفاية لا تكون ازلية اي فهي حادثة والازلي لا يكون الخ هذا
راجع للتعليل الثاني وقوله والازلي ايضا راجع للتعليل الاول ففيه لف ونشر
مشوش وحاصله انه استدل على عدم ازلية الحركة ببرهانين اقترانيين من
الشكل الثاني اولهما الحركة لا يمكن بقاؤها والازلي واجب البقا ينتج الحركة
غير ازلية الثاني الحركة مسبوقة والازلي لا يكون مسبوقا ينتج الحركة لا تكون

ازلية والمص ذكر كلا من صغري الدليلين وكبراهما والا لاستحال عدمه
اي لكن التالي باطل والا لاستحال التحرك وهو باطل فبطل ما استلزمه وهو
استحالة عدمه فبطل ما استلزمه ايضا وهو كونه ازليا فثبت نقيضه وهو
انه ليس بازلي والا لاستحال عدمه اي والا بان كان السكون ازليا استحال
عدمه اي واذا استحال عدمه لزم بقاؤه ولا توجد الحركة اصلا فيستحيل ان
يتحرك الجرم ابدا وقوله والعقل والمشاهدة الخ في قوة قوله والتالي باطل
بالمشاهدة فبطل المقدم وهو كون السكون ازليا وثبت نقيضه وهو حدوثه
فنقول على هذا اي على هذه الطريقة التي قد علمتها في بيان حدوث الحركة
والسكون المختصرة وقوله في نظم الدليل على حدوث الاجرام هذا دليل آخر على
حدوثها غير ما تقدم المشار له بقوله الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان
فيكون الجرم حادثا لم يخل اما ان يكون الخ اي لما علمت ان الحركة والسكون
ملازمان للجرم اما ان يكون فيه متحركا اي على سبيل الدوام او ساكنا اي على
سبيل الدوام لكن التالي باطل بقسميه اي لانه لو كان متحركا في الازل
لكانت الحركة ازلية والحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقائها والازلي يلزم
بقاؤه ولانه يلزمها المسبوقية بالكون في الحيز المنتقل عنه والازلي لا يكون
مسبوقا بغيره ولو كان ساكنا في الازل لكان سكونه ازليا والسكون لا يكون
ازليا اذ لو كان ازليا لاستحال عدمه لكن التالي باطل فالمقدم اي وهو
وجود جرم في الازل متحركا او ساكنا وقوله مثله اي باطل وح فيكون الجرم حادثا
وهو المطلوب وبالجملة فالحركة والسكون لا يكونان الا حادثين ضرورة
فيه ان ادعا ضرورية حدوثهما ينافي ما مر من الدليل على بيان حدوثهما الا ان
يقال ان مراده الضرورة بعد الدليل فتامل او المراد بالضرورة هنا جهة
القضية لا مقابل النظر فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه اي لانه لو
كان قديما للزم وجود الملزوم في الازل بدون لازمه ووجود الملزوم بدون
لازمه

لازمه باطل ويتعالى من وجب له القدم والبقا ان يكون حادثا فيه ان
المقصود استحالة ان يكون المولى جرما الا ان يكون حادثا لعلمه مما مر فكان
الاولى ان يقول بعد قوله ما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه والمولى سبحانه
وتعالى غير حادث والجرم حادث ينتج المولى غير جرم وهو المطلوب فتامل
وايضا فلو كان جرما الخ هذا دليل آخر على استحالة كونه جرما وتقرير هذا
الدليل ان تقول لو كان المولى جرما لجاز ان يكون اكبر مما هو عليه لكن التالي باطل
اذ لو جاز ان يكون اكبر لاحتاج الى المخصص لكن التالي باطل اذ لو احتاج الى
مخصص لكان حادثا لكن التالي باطل فبطل الاحتياج الى المخصص فبطل جواز
كونه اكبر مما هو عليه فبطل كونه جرما وثبت نقيضه وهو انه غير جرم وهو
المطلوب لاستحالة وجود جرم لا نهاية له هذا دليل للملازمة في الشرطية
وهو مناسب لاحد الطرفين وهو قوله لجاز ان يكون اكبر الخ وهو جواب
عما يقال يمكن ان يكون جرما وهو اكبر الاجرام ليس هناك اكبر منه وسكت عن
تعليل قوله واصغر وذكر بعضهم ان قوله لاستحالة الخ علة لمحذوف والاصل
لجاز ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر للزوم اختصاص الجرم بمقدار والمقدار لابد
من ان يكون متناهيا لاستحالة وجود جرم الخ وانما استحال وجود جرم لا نهاية
له بحيث لا يتاتى الزيادة عليه لان وجوده يقتضي منع وجود غيره من الاجرام
لانه لو وجد غيره من الاجرام والحالة هذه لزم تداخلها ويلزم على تداخلها
خلوها من المكان وهو باطل لان التحيز صفة نفسية للجرم لا يمكن انفكاكه عنها
فيحتاج الى المخصص لا يقال نفرض ان هذا المقدار المخصوص واجب له
فلا يحتاج الى المخصص لانا نقول التماثل مانع من ذلك فلو كان جنسيا
مركبا من جزئين اي من جوهرين فردين فاكثر وقوله مركبا صفة لجسم كاشفة
وكان الاولى في هذا الدليل ان يقول لو كان الاله مركبا من جزئين فاكثر فلا يخلو
اما ان تكون صفات الاله قائمة بكل جزء او بالبعض دون البعض

او بالمجموع اي الهيئة الاجتماعية والجميع باطل فاللازم على كونه جسما احد
لوازم ثلاثة وهو باطل فبطل الملزوم وهو كونه جسما صفة العلم الاضافة
بيانية واما ادعاان الصفة الخ المتبادر منه ان الاول وان كان
باطلا لكن بطلانه غير ظاهر واما هذا فبطلانه ظاهر مع انه لا فرق بين
الثلاثة فالاحسن ان يقول كما قلنا من ان اللازم احد امور ثلاثة
لاستحالة الخ علة لمحذوف اي لزم ان تقوم تلك الصفات بكل جزء لا
ببعضها لاستحالة الخ وذلك لانه لو قامت الصفات ببعض الاجزاء
كان ذلك البعض الهاء والبعض الآخر غير اله ومحال وجود قديم ليس باله والحاصل انه اذا كانت ذات الاله مركبة من جزءين مثلا كان كل جزء والمنفي عنه ج
قديما واذا قامت الصفات ببعض الاجزاء كان البعض الذي لم تقم به قديما
غير اله تقوم بالمجموع اي بالهيئة الاجتماعية بان تكون صفة القدرة
مثلا قائمة بمجموع الاجزاء بحيث ان الصفة تنقسم على الاجزاء فيختص كل جزء
من الذات جزء من الصفة وانه يلزم الخ الواو للتعليل اي لانه يلزم عليه
انقسام كل صفة من الحياة والعلم والقدرة الخ الى اجزاء وانقسام الصفات
لاجزاء باطل ان قلت لا نسلم بطلانه بل قد وجد ذلك الا ترى الى الحياة مزيد
فانها قائمة بمجموع اجزائه قلت ذلك ممنوع بل كل جزء قائم به حياة فقيام
الروح به ينشاء عنها قيام حياة بكل عضو فعلى فرض لو قطع منه عضو ينكمش
الجزء الذي كان من الروح في ذلك العضو المقطوع والحياة التي كانت فيه
تذهب بذهابه ولا تقوم به بعد القطع لكن فيه انه اذا كان لا يخفى بطلانه
كان البطلان ظاهرا وح فلا يحتاج لتعليل تامل واذا عرفت هذا اي
بطلان كون الاله جرما مركبا من اجزاء عرفت استحالة التجزئة الخ اي
استحالة جعل الاله ذا اجزاء ثلاثة كما قاله النصارى وفيه ان ظاهره
ان استحالة التجزئة التي قالها النصارى يعلم بطلانها من ابطال كون الاله
جرما

١٨٤

جرما مركبا وليس كذلك لان ما تقدم معناه ان الاله ليس ذاتا مركبة
من اجزاء جواهر واما النصارى فيجعلون الاله مركبا من صفات ففرق بين
الدعوتين فابطال هذه الدعوى لا يكون ابطالا للاخرى فبطلان ما قاله النصارى
ليس مما تقدم من بطلان اللوازم الثلاثة بل بطلانه من شيء آخر سياتي بيانه
في الشرح وجعل العكاري الاشارة في قوله اذا عرفت هذا راجعة لبطلان قيام
الصفة بالمجموع وفيه ان بطلان هذا لما يلزم عليه من انقسام ما لا ينقسم واما التجزئة
التي قال بها النصارى فمعناه انهم جعلوا الاله ذا اجزاء ثلاثة هي صفات
اي انهم جعلوا مجموعها الاله ولم يقولوا ان تلك الاجزاء مجموعها موصوفة
بصفة حتى يلزم انقسام ما لا ينقسم فتامل ان معبودهم جوهرا قالوا انما
سميناه جوهرا لان الجوهر الشيء النفيس فلم يريدوا بالجوهر ما قام بنفسه
كما هو مصطلح المتكلمين بل ارادوا به الشيء النفيس ومعنى نفاسته انه اصل
الاقانيم الثلاثة من حيث انه محتو عليها لانه مركب منها والكل محتو على
اجزائه فهو اصل لها باعتبار احتوائه عليها وان كان كل واحد اصلا التركيب
الكل منه مع غيره فلا تنافي بين كون كل واحد اصلا للجوهر وكون الجوهر اصلا منها ج
لتلك الاقانيم لان جعل الجوهر المركب اصلا للاقانيم باعتبار كونها مرجعها
اليه لاحتوائه عليها وجعل كل واحد من الاقانيم اصلا لتركيب ذلك الجوهر من
ذلك الاقنوم مع غيره والحاصل ان المركب اصل لاجزائه بعد التركيب
بمعنى ان الاجزاء لا تخرج عنه والاجزاء اصل للمركب قبل التركيب باعتبار انه
يتركب منها اي اصل الاقانيم اي اصل الاصول وذلك اي بيان
ذلك اي كون الاله اصل الاقانيم وقوله انه اي لمعبودهم اقنوم
الوجود الاضافة للبيان ويعبرون عنه بالاب لعل وجه ذلك ان الوجود
اصل والعلم وغيره طارئ بعد الوجود فالاوصاف فرع الوجود فالوجود شبيه
بالاب من حيث انه الاصل وغيره يطرأ عليه ويعبرون عنه بالابن

والكلمة لعل وجه ذلك ان ذلك الوصف قائم بعيسى وعيسى ابن الله
كما ادعوا فلما قام بعيسى الذي هو ابن الله عبروا عن ذلك الوصف بالابن
وكذلك عيسى كلمة الله لانه نشأ عن قول الله كن فلما قام ذلك الوصف
به عبروا عنه بالكلمة ويعبرون عنه بروح القدس لعل وجه ذلك ان
الحياة لما كانت تنشأ عن الروح عبروا عنها بالروح ثم قالوا ثم
للترتيب الاخباري فجمعوا بين نقيضين المراد انهم جمعوا بين
الشيء والمساوي لنقيضه وقد يقال لا تناقض في كلامهم لما تقرر في
المنطق من ان الوحدة اما وحدة شخص او وحدة نوع او وحدة جنس
فزيد واحد بالشخص ومع ذلك هو مركب فالوحدة لا تنافي التركيب
وجعلوا الذات الخ اي ذات الجوهر الذي هو الاله عندهم واعلم
ان الثابت في الخارج ينقسم قسمين قسم وصل لمرتبة الوجود كالعلم
والقدرة وقسم لم يصل الى مرتبة الوجود وهي الاحوال ككون عالما وقادرا
ان قلنا بثبوت الاحوال وان قلنا بنفيها فالكون عالم يرجع لقيام العلم
وهو امر اعتباري اذا علمت ذلك فنقول لك انهم قد جعلوا المولى
مركبا من العلم والحياة هذه وهي صفات وجودية لا انها احوال ولا اعتبارات
وحاصل الجواب ان مذهبهم يرى ان هذه الصفات الثلاث كلها صفات
نفسية والصفة النفسية حال عند من قال بالاحوال او وجه واعتبار عند
من قال بعدم الاحوال فتامل او وجوه بالجر عطفا على احوال فيكون
قد اوقع التردد في المركب منه والحاصل ان المص اشار الى قولين لهم
في هذه الاقانيم فمنهم من زعم انها احوال ثابتة في الخارج لم تنته
الى درجة الوجود بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم ومنهم من قال
هي وجوه واعتبارات في الذهن لا ثبوت لها في الخارج اصلا
واعتبارات عطف تفسير وذلك اي ما ذكر من الجمع بين النقيضين

وجعلهم الذات مركبة من احوال او من اعتبارات غير معقول
لعاقل اي لان الحال لا تقوم بنفسها لان الصفات الوجودية لا تقوم
بنفسها فمن باب اولى الاحوال وح فكيف تكون الاحوال او الاعتبارات
الها قائما بنفسه وايضا لمزمهم ان الاله تركب من صفاته النفسية
ولا يعقل تركب الشيء من صفاته النفسية لان الصفة غير الموصوف
في دليل الحصر اي بدليل الحصر ففي بمعنى البا والابداع عطف تفسير
الا بها الاولي الا منها لان الاقانيم الثلاثة هي الاله والاله غير آلة
للفعل فهذه الاقانيم الثلاثة هي الخالقة الا بهما اي مع ما قبلهما
وليس المراد الا بهما دون غيرهما فاحكموا اي فاجابوا جوابا محكما
وحققوا الامر اي انهم رجعوا عما قالوه اولا وقالوا الهنا ثانيا اي قالوا
انه مركب من الخمس صفات واذا استحال ان يكون الخ جواب عما يقال
هلا زدت نفي الصغر والكبر على نفي الجرمية كما فعلت في الصغرى اللذين
هما من اوصاف الاجرام اي من لوازمه الخ واذا انتفى الملزوم انتفى لازمه
المساوي كما هنا واعلم ان الصغير يطلق على ما قلت اجزاؤه او قلت
مدته والكبير يطلق على ما كثرت اجزاؤه او طالت مدته وهما مستحيلان
في حقه تع واما الكبر بمعنى العظم والشرف فهو من اوصافه تعالى لان من
اسمائه الكبير ولذا قال الش واذا استحال وصفه تع بالصغر والكبر اللذين
هما من اوصاف الاجرام فقوله اللذين الخ وصف مخصص فتامل
لانه يوجب ان يكون عرضا الى اخره حاصل تقرير هذا الدليل ان تقول
لو كان الاله قائما بالجرم كان عرضا قائما بمحل لكن التالي باطل اذ لو كان
عرضا قائما بمحل لكان مفتقرا الى ذلك المحل لكن التالي باطل اذ لو افتقر الى محل
لمحل لكان حادثا لكن التالي باطل لما ثبت من وجوب قدمه فبطل
ما استلزمه وهو افتقاره لمحل فبطل ملزومه وهو كونه عرضا فبطل

ملزومه وهو كون المولى قائما بالجرم وثبت نقيضه وهو انه غير قائم
بالجرم وهو المطلوب مفتقرا الى محل وصف كاشف وقد سبق
الخ هذا اشارة الى دليل ثان من الشكل الثاني وتقريره ان تقول الله
تعالى لا يقبل التغير والعرض يقبل التغير ينتج الله تعالى ليس بعرض ولا حاجة
لهذا الدليل لان المدعي انه ليس قائما بالجرم فتامل الا ان يقال ان
غير العرض هو الغير القائم بالجرم ويجب له القيام الخ هذا جواب
عما يقال الذي علم من الكلام المتقدم نفي الجرمية عنه تعالى ونفي كونه صفة
للجرم ومن الجائز ان يكون صفة قديمة مفتقرة الى محل فاجاب بما ذكر
اي لا يفتقر الخ تفسير للقيام بالنفس اي لا يفتقر الى محل بحيث
يكون صفة قديمة مفتقرة للذات ولا يفتقر الى مخصص اي الى فاعل
والطرف الثاني يستغنى عنه بالقدم لكن الشارح فسره بما ذكر ليظهر
مختاره لاضطراب عباراتهم في تفسيره فلوجوب القدم الخ قد
اختصر الشارح في الدليل ولا يخفى عليك تقريره وحاصله انه لو افتقر الى
مخصص لكان حادثا لكن التالي باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقائه
واذا بطل التالي بطل المقدم وهو افتقاره للمخصص وثبت نقيضه
وهو عدم افتقاره له واستغناؤه عنه فلوجوب اتصافه الخ هذا
اشارة لقياس من الشكل الثاني وتقريره ان يقال الله متصف بالصفات
الوجودية والصفة لا تتصف بالصفة الوجودية ينتج الله ليس
بصفة واذا لم يكن صفة فلا يكون قائما بمحل لان القائم بالمحل هو الصفة
لكان صفة معنى بالاضافة التي للبيان او بتنوين صفة ويكون
معنى بدل من صفة او عطف بيان لها وقوله ولو كان الخ الواو للحال
والصفة لا تتصف الخ اي والصفة الوجودية لا تتصف بشيء
مما سبق وهو صفات المعاني واما اتصافها بالصفات السلبية فلا مانع
منه

منه بل هو واقع فالقدرة تتصف بالقدم والبقاء والوحدانية وكذا غير القدرة
من بقية المعاني وانما كانت الصفة الوجودية لا تتصف بصفة وجودية
لما يلزم عليه من قيام العرض بالعرض وهو ممنوع وذلك لان معنى قيام العرض بالمحل
ان يكون تابعا له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح
كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر وايضا الخ
دليل ثان لعدم افتقاره المحل لم يكن اولى بالالوهية من المحل الذي يفتقر اليه
اي بل المحل اولى لانه يفتقر اليه والمفتقر اليه يناسب وصف الالوهية
فان فرض الخ اي فان فرض ان قائلا قال ان جعل الصفة الها ليس فيه انكار
لالوهية المحل بل كل من الصفة والمحل اله فيرد عليه بانه يلزم تعدد الالهة
وتعددها باطل بدليل الوحدانية استحال اتحاده به اي بالمحل والاولى
استحال اتحاده بغيره لان استحالة اتحاده بالمحل علم مما ذكره اولا من اثبات كونه
ذاتا لا عرضا واذا كان ذاتا فلا محل له حتى يتحد به ثم ان ما ذكره الشارح من بناء
استحالة اتحاده بغيره على استحالة افتقاره الى المحل فيه نظر لان استحالة الافتقار
الى المحل لا تقتضي استحالة الاتحاد فلا نسلم لزومه لانه لا يمكن ان لا يفتقر الى المحل ولكن
يتصل بشيء اتفاقا واختيارا من غير افتقار فيتحد به فمن اين يلزم من نفي الافتقار
نفي الاتحاد سلمنا انه يقتضيه ويلزمه فلا يحتاج لقوله بعد وبرهانه الخ فالاولى
ان يقول وكما يستحيل افتقاره لمحل يستحيل اتحاده هو بغيره ومعنى الاتحاد الخ
فيه ان من يقول بالاتحاد لم يصرح بالوحدة نعم يلزمه ذلك ثم ان ما ذكر من تفسير
الاتحاد فهو بالمعنى الذي تقوله الصوفية وينقل في فن الكلام واما ما يقوله النصارى
في القديم والحادث فسيأتي تفسير للاطلاق فهو على حذف اي التفسيرية
وبرهانه اي برهان هذا الحكم المشار له بقوله وهو محال فان بقيا على حالهما
بان اتصل احدهما بالآخر امكان افراز احدهما عن الآخر وهذا توسيع في الدائرة
والا فلا يتأتى هذا بعد فرض الاتحاد الذي هو صيرورة الشيئين شيئا واحدا بحيث

لا يمكن افراز احدهما عن الآخر   وان عدما الا فيه ان هذا الايقابل قوله يبقيا
على حالهما بل عدم بقائهما على حالهما وهذا صادق بما اذا عدما او عدم احدهما
او بقيا معا ولكن انقلب لحالة اخرى بان صارا شيأ واحدا فالمقابل صادق
بهذه الثلاثة والش انما ابطل اثنين منها فيمكن اختيار الثالث وهو بقاؤهما
مع انقلابهما لحالة اخرى وح فما قاله لا ينهض دليلا وقد استدل العضد على
استحالة الاتحاد بالمعنى المذكور بانه يؤدي الى اجتماع الوحدة والكثرة وهو محال
وهو محال مطلقا اي لما سيذكر في البرهان ولاجل استحالته مطلقا كان
من اعتقده في حق البارى كافرا بلا خلاف بخلاف من اعتقد الجسمية ونحوها
مما يصح في الحادث ففي كفره خلاف   واذا عرفت الخ اتى الشارح بهذا
تمهيدا لاستحالة قيام صفته تعالى بذات غير ذاته واتحادها بتلك الذات
المغايرة لذاته التي تقوم بها   واتحاده به اى وعرفت استحالة اتحادها
به الذي هو مفرع على ما قبله كما تقدم   فكذا تحيل الخ المتبادر من كلامه ان
استحالة قيام صفته بذات غير ذاته تعالى لازم لاستحالة افتقاره تعالى
لمحل وان الدليل على استحالة قيام صفته بذات غير ذاته هو الدليل السابق على
استحالة افتقاره لمحل وهذا اللزوم باطل فكان الاولى ان يقول وكما استحال
افتقاره لمحل واتحاده به كذلك يستحيل قيام صفته بذات غيره واتحادها
بذلك الغير لانه يلزم ان لا تكون الالوهية اولى به ممن قامت به صفته ثم ان ما ذكر
من كون المولى ذاتا وله صفات يستحيل انتقال صفة منها لذات اخرى غير ذاته
لا يتم في الرد على النصارى لانهم يقولون الاله مركب من ثلاث صفات وانتقل
بعضها لعيسى فقول الش فبطل ما قاله النصارى الخ هذا التفريع لا يتم
ان اقنوم الكلمة الخ بفتح الهمزة على تقدير من بيان لما قالت او هو بدل مما قالت
فهو فاعل بطلت واضافة اقنوم للكلمة بيانية اي اقنوم هو الكلمة اي
ان العلم الذي هو احد اجزاء الاله الثلاث اتحد بجسد عيسى فقوله بناسوت

عيسى

بأن



عيسى اي بذاته   كما تقوم بالعرض تشبيه في مطلق القيام بالغير والا فالعرض
موجود واقنوم الكلمة اما حال او اعتبار عندهم كما علمت   وهذا اي
الاتحاد بالمعنى المذكور وقوله يوجب مفارقته اي مفارقة اقنوم الكلمة
ضرورة الخ مفعول لاجله علة لقوله وذلك يوجب مفارقته لذات الجوهر والمراد
بالضرورة الوجوب اي لوجوب ان المعنى الواحد   ضرورة ان المعنى الواحد
وهو اقنوم الكلمة وفيه ان الكلمة اما حال او اعتبار فهي ليست صفة معنى
واجيب بان المراد بالمعنى ما قابل الذات فيصدق بالحال عندهم والاعتبار
فيكون الباقي الخ اي واذا وجب مفارقة ذلك الاقنوم للجوهر فيكون الباقي
وهو الوجود والحياة بعض الاله وقوله قام به بعض الاله اي وهو العلم   لا تقوم
بذاتين اي كذات عيسى وذات الاله والمراد بالذات الشيء لا ما قابل العرض
لان الاقانيم ليست ذاتا مقابلة للعرض بل بمعنى الشيء فقوله لا تقوم بذاتين اي
بشيئين   وفيه ايضا اي وفي الاتحاد ايضا اي ويلزم على الاتحاد بالمعنى المذكور
وهو القيام القول اي صحة القول بانتقال المعنى وهو محال والحاصل ان مقتضى
قولهم بالاتحاد بالمعنى المذكور صحة القول بالانتقال للمعنى مع انه محال لما يلزم عليه
من قيام العرض بنفسه حال الانتقال   وهو محال اي الانتقال على الصفات
العرضية اي الوجودية محال فكيف بما هو نفسي الذي هو العلم فانه عندهم نفسي اما
حال او اعتبار   باقنوم الكلمة الاضافة للبيان   بل دون الجوهر اي المركب
من الصفات الثلاثة اقنوم الحياة والعلم والوجود وكان عليه ان يقول فاختصاص
الاتحاد باقنوم الكلمة دون روح القدس ودون الوجود دون الجوهر نفسه
يحتاج الى مخصص اي والاحتياج الى المخصص يقتضي حدوثها وحدوثها باطل
لاستلزامه حدوث الاله لانه جزؤه وحدوث الاله باطل فكذا ما استلزمه
من احتياج الكلمة لمخصص فكذا ما استلزمه   وايضا فالاتحاد الخ اي
فاتحاد الكلمة بذات عيسى وقوله ان كان واجبا اي لذات الكلمة وقوله لزم

قدم الناسوت اي ذات عيسى لان وجوب اتحاد العلم بذات عيسى يصير ذلك
الاتحاد قديما فتكون ذات عيسى قديمة والا فلا اتحاد مع انهم يقولون بحدوثه
فقوله ان كان واجبا اي لا يقبل الانتقال فيكون ازليا وان كان جائزا
الخ حاصله ان الكلمة وهي العلم اذا كان اتحادها بعيسى جائزا اي يجوز ان لا تتحد
به وان تتحد به كانت محتاجة الى مخصص يخصصها به دون عدمها او يخصصها
بهذه الذات دون غيرها وذلك تاثير في العلم فيكون حادثا واذا كان حادثا
كان الجوهر الاول وهو الاله حادثا لان المركب من القديم والحادث حادث
وكانت الوهية عيسى حادثة والالوهية لا تكون حادثة للاله هذا هو الاحسن
في تقرير الدليل فقول الشارح وان كان اي الاتحاد جائزا افتقر الى مخصص اي افتقر
موصوف الاتحاد وهو الكلمة الى مخصص يخصصها دون عدمها بذات عيسى او
يخصصها بعيسى دون غيره هذا تاثير فيها والتاثير فيها يقتضي حدوثها وقوله
ويلزم منه اي من جواز الاتحاد وقوله جواز زواله اي جواز ذلك الاتحاد الاولى
حذف ذلك اذ لا حاجة له فتكون الوهية عيسى جائزة اي لان الالوهية
انما جاءت من الاتحاد الجائز فتكون جائزة وقد يقال ان كون الوهية عيسى جائزة
لا يتوقف على جواز زوال الاتحاد بل تعلم من جواز الاتحاد وذلك يقتضي الخ
اي وجواز الوهية عيسى يؤدي الى شك اي الى مثل الوهية عيسى في واجب الوجود
لان واجب الوجود مركب من العلم الحادث ومن غيره والمركب من الحادث والقديم
حادث وحدوث العلم انما جاء باتحاده بعيسى والوهية عيسى انما جاءت من الاتحاد
فصار جواز الاتحاد يؤدي لجواز الوهية عيسى وجواز الوهية عيسى يؤدي
لجواز الوهية واجب الوجود لانه مركب من العلم الذي جاء له الحدوث من اتحاده
بجسد عيسى اما ان يكون وصف كمال الخ حاصله ان الاتحاد اما ان يكون
وصف كمال للجوهر بتمامه اي الذات العلية واما ان يكون وصف نقص لها فان
كان اتحاد الكلمة بناسوت عيسى وصف كمال للجوهر بتمامه كان ذلك

الاتحاد

الاتحاد واجبا للذات العلية في الازل وحينئذ يلزم عليه ان تكون ذات عيسى ازلية
مع انها حادثة باتفاقهم وان كان نقص وصف ~~وصف~~ نقص فقد وصفوه تعالى بالنقائص
فقول الشارح اما ان يكون وصف كمال اي للجوهر الذي هو مجموع الامور الثلاثة وقوله
وان كان صفة ذم المناسب واما ان يكون الخ لانه معادل لاما الاولى وقوله
فقد وصفوه اي الجوهر وهو المجموع من احيا الموتى ونحوه اي كابراء الاكمه والابرص
ونحوهما من الافعال التي لا تليق بالالة ونحوه اي كصيرورة يده بيضاء جدا
بل ويلزمهم الخ وذلك لانهم جعلوا الدليل على الاتحاد خرق العادات ومن
المعلوم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فالخنافس لم يقم بها الدليل لكن يجوز ان
تكون الكلمة متحدة بها فيجوز ان تكون الهة لان قصارى اي غاية ما العدم
منها اي فيها فمن بمعنى في اي لان غاية ما عدم اي فقد في الخنافس دليل الاتحاد والحال
انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول باجماع اهل العقول واذا كان يلزم ذلك فيجوز
الاتحاد في الخنافس فيجوز ان تكون الهة فقوله باجماع الخ الواو للحال يلزم طرده
اي يلزم من وجوده وجود المدلول وقوله لا عكسه اي لا يلزم من عدمه عدم المدلول فالطرد
التلازم في الثبوت والعكس التلازم في الانتفا يفضي اي يؤدي والجعل هي
بنات وردان وابو جعران وقوله وغيرهما اي كالوزغ والعقرب والامتزاج
عطف تفسير فمعنى اتحاد اقنوم الكلمة بناسوت عيسى اختلاطهما وامتزاجهما حتى
صارا شيئا واحدا وجميع ما ورد على الاول اي على التفسير الاول للاتحاد وهو ان
المراد به القيام كقيام العرض بالجوهر من احكام الاجسام اي من اوصافها
فالذي يتصف بكونه مختلطا مع غيره ما كان من الاجسام كالماء والعسل فكيف
يعقل اي الاختلاط خاصية الذات اي التي هي وصف نفسي للذات والوصف
النفسي عندهم اما حال او وجه واعتبار والمراد بالذات مجموع الاقانيم الثلاثة
قال المقترح هو بفتح الراء مشددة من فوق فقاف وهذا الذي نقله المقترح وجه آخر
لتفسير الاتحاد وهو مخالف لما تقدم وحاصل ما نقله ان ضوء الشمس قائم بالشمس

وهو شرف علينا وكذلك العلم قائم بالذات التي هي مجموع الاقانيم ومضى على عيسى

ولم يقم به اذا علمت هذا فنقول الا نسبة اي اقنوم العلم المعبر عنه بالكلمة يعني

من عيسى وقوله كنسبة ضوء الشمس اي منا وقوله من الشمس حال من الضوء[٢] كائنا

من الشمس او صفة له اي كنسبة ضوء الشمس الكائن من الشمس فهي اي الاضواء

المفهومة من ضوء او الضمير راجع للضوء واكتسب التانيث من المضاف اليه وهو

الشمس ولم تفارق الشمس اي لكونها اجزاء لها اي فكذلك اقنوم العلم

مشرق على عيسى ولم يفارق الذات لكونه جزءاً منها ولم يعلموا الخ في العبارة

حذف والاصل وهو باطل انهم لم يعلموا الخ وحاصل هذا الرد ان هذا قياس مع

الفارق وذلك لان الاضواء اجزاء متعدده بخلاف العلم فانه صفة نفسية واحدة

بعضها يتصل بما اشرق الخ المراد بما اشرق عليه الاجسام[٣] المضيئة التي على وجه

الأرض وقوله يتصل بغيره اي بغير ما اشرق عليه من الاجسام المضيئة والحاصل ان

اضواء الشمس اجسام مركبة من جواهر فردة كثيرة مضيئة يتصل بعضها ببعض

ممتدة كالخيط طرفه واصل لنا وطرفه متصل بالشمس فالطرف الواصل الينا متصل

بما اشرق عليه وهي الأجرام التي على وجه الأرض وبعض تلك الاجزاء كالتي في وسط

ذلك الخط متصلة بغير ما اشرق عليه وهو بعض تلك الاجزاء المضيئة وقوله فان

هذا اي ضوء الشمس المركب من الجواهر الكثيرة وقوله من الخاصية اي من اقنوم العلم الذي

هو خاصية للذات اي وصف نفسي لها لا تعدد ولا تكثر فيه هذا وما ذكره من ان

الضوء جسم مركب من جواهر فردة كثيرة متصل بعضها ببعض هو احد قولين

القول الثاني ان الضوء عرض قائم بذرة الهواء كالظلمة وهو الحق اذ لو كان الضوء جواهر

منتشرة للزم ان ينقص بسبب ما به الاضاءة كالعين والسراج والشمس لان تلك

الجواهر خارجة منه واجزاء منه وان المصباح الصغير يملأ المحل العظيم اجراماً

وأيضا لو كان الضوء جسما فاما ان يحل في الهواء فيلزم تداخل الاجسام او في الفراغ

فيلزم ان لا هواء مع الضوء وكلاهما باطل فتامل ومنهم من فسره اي الاتحاد

بالانطباع

[٢] اي حالة كون الضوء ح

[٣] الاجسام

الظ حذف لفظ الاجسام الثانية ومع هذا فانظر عبارة الش فان فهم العبارة موقوف عليها ه

١٨٧

١٨٨

بالانطباع فقالوا معنى اتحاد العلم بذات عيسى انطباعه فيه كانطباع الصورة

القائمة بالخاتم في الشمعة عند ختمها بالخاتم صورة النقش الاضافة بيانية

اي صورة تلك الصورة هي النقش اي المنقوش اعني الهيئة القائمة بالخاتم وقوله

في الشمعة متعلق بالانطباع اي عند طبعها بالخاتم وهو باطل لانه الخ حاصل

انهم يقولون ان العلم انطبع في عيسى كانطباع الصورة المنقوشة في الشمعة

فرد عليهم بانه اذا كان العلم انطبع في عيسى كان العلم غير حاصل فيه ولم ينتقل اليه

لان الشمعة اذا طبعت بالخاتم فالنقش والكتابة التي هي في الخاتم لم تنتقل للشمعة

وانما الذي حصل في الشمعة مثال النقش الذي في الخاتم ومثال الشيء غيره ان

المذهب اي ما ذهب اليه النصارى في اتحاد الكلمة بناسوت عيسى بجميع تفسيراته

وهم اخص الفرق اي سواء نظرت الى هذا القول او لغيره من الاقوال السابقة

على شكلهم اي على ذاتهم اذ المثل كثيرا ما يطلق بمعنى الذات او المراد عليهم وعلى

[illegible] من رداءة الفهم وهذا اخبار ثان وقد قالوا الخ هذا ايضا

يقتضي بطلان مذهبهم مع زيادة التشنيع عليهم بصلب الاله اي بعضه لانهم

يقولون ان بعض الاله وهو العلم قام بعيسى وعيسى قد صلبه اليهود وقتلوه

الناسوت اي ذات عيسى بدون وصفه وهو العلم القائم به دون اللاهوت

اي دون الاله اي بعضه والحال انهما متحدان فاذا اتحدا فكيف يعقل صلب واحد

دون الآخر وفي العبارة حذف اي فرضيتوا وحاصل ما استفيد من كلام الش

ان النصارى يقولون ان عيسى ليس الها بل قام به بعض الاله واتحد به واختلفوا

في معنى اتحاده به على اقوال اربعة وهذه طريقة جمهورهم وبعضهم يجعل الرب

الها مستقلا وعيسى كذلك الها مستقلا ومريم كذلك ثم ورد الخ حاصله انه

بعد ان ذكر أدلة عقلية على ابطال ما ذهبوا اليه اخذ يذكر ادلة نقلية معتمدة

عندهم على ابطاله بقوله ثم ورد الخ فثم للترتيب الاخباري حتى قال انا ماض

الخ هذا غاية لالتزامه احكام العبيد والمراد بمضيه رفعه الى السماء فلانه قال

انا ماض اي ذاهب الى السما لانقطع للعبادة واكون في غاية التذلل لالله اذا
رفع هناك التحق بالاملاك وطلب الجزاء فيه ان اكابر الاوليا انما يعبدون
الله لكونه مستحقا للعبادة لا لطلب الجزاء واذا كان هذا مرتبة الاوليا فما بالك
بسيدنا عيسى الا ان يقال هذا تواضع منه لان العبادة لطلب الجزاء شان عامة
الناس فنزل نفسه منزلة العامة تواضعا منه وقد اتفق ان عيسى وضا الحواريين
وشرب ما ارجلهم فسئل عن ذلك فقال فعلت هذا لاجل ان اعلمكم التواضع
فالمعنى الخ متعلق بقوله يثبت له والضمير في قوله الذي اثبت عائد على
المعنى لا على عيسى كما قيل اي ان المعنى اي العلة الذى اثبت ابوة المولى لهم
وهو اللطف والرفق بهم هو الذى اثبت الابوة له عليه السلام والحاصل ان
السبب في اطلاق كون المولى اباهم لطفه ورفقه بهم وهذا متحقق في عيسى فكون
المولي ابا لعيسى انما هو للطفه ورفقه به ثبت له اي ثبتت الابوة له وفي
نسخة يثبت باليا التحتية اي يثبت ما ذكر من الابوة وعلى ما افاده فيطلق الاب على الله لكن شرعنا يمنع ذلك الاطلاق فالاطلاق شرع عيسى
وعزي اصحاب المقالات لما انهى الكلام على الاتحاد على مذهب النصارى وكان الاتحاد
قد نقل عن بعض الصوفية اشار الى ذلك فقال وعزا الخ ثم يحتمل ان المراد بالمقالات
الكتب المؤلفة في مقالات الفرق الضالة وارباب الملل كاليهود والنصارى
والمجوس وذلك ككتاب الشهرستاني المسمى بالملل والنحل وكتاب ابن حزم المسمى بذلك
أيضا ويحتمل ان المراد بالمقالات اقوال الفرق الضالة وارباب الملل اي عزا
اصحاب الاقوال وهم الفرق الضالة وارباب الملل كاليهود والنصارى
وربما اخذوا ذلك الخ هذا سند لقوله وعزا اي وانما عزاهم ذلك لاخذ
ذلك اي الاتحاد من شطحات القول بالاتحاد اي اتحاد ذات الاله بذات
الحوادث وليس المراد القول بالاتحاد كما تقول النصارى من ان اقنوم العلم الذي
هو بعض الاله اتحد بذات عيسى من شطحات جمع شطحة تطلق الشطحة في عرف
الصوفية



١٨٨

الصوفية على حالة الخروج عن الاحساس والغلبة وتطلق على الاقوال التي تصدر من
الشخص في تلك الحالة كما هنا والمعنى الاول هو الاصل الغالب ونحو ذلك
اي كقول بعضهم سبحاني ما اعظم شاني وقول آخر : انا من اهوى ومن اهوى أنا :
ما في الجبة الا الله من المعلوم ان الذي في الجبة ذات القائل فيكون الله
اتحد بذات هذا القائل بمثل هذه المقالات اي القول بالاتحاد المعزو لهم
وهذا هو المراد وليس المراد انه ينزههم عن صدور الالفاظ المشعرة بالاتحاد منهم
مثل ما في الجبة الا الله لان هذا وقع منهم قطعا والحاصل انهم منزهون عن القول
بالاتحاد فان وقع منهم ما يشعر به مثل ما في الجبة الا الله فينزهون عن صدور ذلك
منهم قصدا فلا ينافي حصول ذلك حالة غيبتهم في مقام المشاهدة إن السالك
اي في طريق القوم ابتداء وانتهاء فالاول كمن يجذبه الله اليه ويفيض عليه الكمالات
والمعارف بغتة فهذا قد سلك طريق القوم ابتداء والثاني كالذي يترقى
وتفاض عليه المعارف بسبب استعمال الاذكار ربما طرأت عليه حالة اي بان
يزيل المولى عنه الحجاب فيشاهد ذاته العلية فيذهل عن كل شيء ولا يشاهد في تلك
الحالة غير الله تعالى وقوله فغنيت نفسه عنه اي عن نفسه فضلا عن غيرها
كما اتفق لبعض الاكابر انه كان في داره شجرة عظيمة فدخل عليه انسان وقال له
ان هذه الشجرة اخذت الدار فقال له الشيخ انا في هذه الدار عشرون سنة او اربعون
سنة ولم اشعر بكون الدار فيها شجرة وحكي ان شمس الدين اللقاني اخو الناصر
اللقاني كان اذا خرج من بيته للازهر ومن الازهر لبيته يدخل بيوت الناس من
دهشته فيدله الناس ومنهم من آخذهم الخ عطف على قوله فبعض العلما يتاول
لهم وقوله بذلك اي بما صدر منهم من القول المشعر بالاتحاد وحكم بالقتل تقرير
للمؤاخذة والمراد بقوله حكم افتى بذلك لان الجنيد انما افتى بالقتل والقاضي
في ذلك الزمان الحاكم بالقتل القاضي اسمعيل البغدادي وكان الجنيد تابعا
لابي ثور اي على مذهبه وابو ثور كان من اصحاب الامام الشافعي ثم ان الجنيد وان

كان عارفا بان الصوفية لا يقولون مثل هذا الكلام قصدا لكن اقتضى مذهب ذلك
والحاصل ان فتوى الجنيد بالقتل نظر الظاهر الشرع بحسب مذهب مقلده وان كان
عارفا بان الحلاج لم يقل بذلك عن قصد وانما صدر منه ذلك في حال غيبوبته في مقام
المشاهدة والفنا   اي قريبا من هذا تفسير مراد والا فالمحاذاة في الاصل المقابلة
حتى يكون الجرم مكانا له اي مكانا عرفيا بحيث انه يتمكن المولى منه ويستقر عليه
لا المكان عند المتكلمين لانه عدمي والجرم وجودي ثم ان هذا التفريع فيه شي وذلك
لانه لا يلزم من اتصاله بالجرم كون الجرم مكانا له لان اتصاله بالجرم يصدق بكونه بجانبه
ملاصقا له وح فلا وجه لهذا التفريع   او قرب انفصال حتى يكون الخ وعلى
هذا فذكر الجهة بعد من ذكر الخاص بعد العام للرد على المخالف   وكلاهما اي
المكان والجهة محال اي على الله د قوله لانهما من خواص الاجرام اي والمولى ليس بجرم
او في جهة له اعلم انه يلزم من كون الشي في جهة ان يكون له جهة ولا يلزم من
كونه له جهة ان يكون في جهة الا ترى ان كرة العالم لها جهة وهي الفراغ الذي فوقها
والذي تحتها وعن جوانبها وليس في جهة لشي اذ لا شي غيرها فجهة الشي هو فراغ
المواجه له ولو لم يكن فيه شي فان حل في ذلك الفراغ شي فهو مكان بالنظر لما حل فيه
وجهة بالنظر للمقابل له واعلم ان ما ذكر من كون كرة العالم لها جهة بنا على
ما قاله الحكما من ان وراء كرة العالم فراغ لا يتناهى الى شي ومن المعلوم ان الفراغ
امر عدمي اما على قول اهل السنة ليس وراء كرة العالم لا خلا ولا ملا فلا جهة لكرة
العالم   فليس فوق شي الخ اي فلا يلزم من نفي هذه الجهات نفي الاله اذ لا تتقيد
بذلك الا الاجرام والمولى ليس بجرم   وقد سبق بيانه اي بيان الطرف الاخر
وهو انه ليس بجرم لان الجرم ملازم للحركة والسكون الحادثان فيكون حادثا والمولى
ليس بحادث والجرم حادث فالمولى ليس بجرم ويحتمل أن المراد وقد سبق بيان ما ذكر
من الامور الثلاثة اعني استلزام الجهة للتحيز وما بعده والاول اظهر والثاني انسب
ولم يقل بالجهة الا طائفتان وفي كفرهم وعدم كفرهم قولان والمعتمد عدم الكفران
قالوا

١٩٠

قالوا انه جسم لا كالاجسام واما من قال انه جسم كالاجسام فالمعتمد كفره وذكر
بعضهم ان الشخص اذا اعتقد ان الله فوق العرش فلا يكفر وان اعتقد انه تحته او
امامه او في السما او في الارض فانه يكفر وذلك لعدم ورود ما يوهم ذلك في النظر
مع قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وهو الله في السموات وفي الارض فتامل
الكرامية نسبة لشيخهم محمد بن كرام بفتح الكاف وشد الراء وهو القائل ان
معبوده جوهر فوق العرش وقال بعضهم ان كرام بوزن غرام   حملت
الاستواء في الاية على ظاهره اي وهو الاستقرار عليه فهم قائلون بالقول الاول
من اقوال الكرامية   على بعض ما اشكل من ظاهر القرآن اي مثل قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى   ولم يقل بالجهة الا طائفتان اي واما ما نقل عن بعض
اهل السنة مثل قول الامام ابن ابي زيد في رسالته وانه فوق عرشه المجيد بذاته
فمؤول بان الضمير في بذاته عائد على العرش وهو متعلق بالمجيد اي المجيد في ذاته والمراد
بالاستوا الاستيلا   او مرتسما في خياله يصح ان يراد بالخيال القوة العاقلة اي
يجب تنزيهه تعالى عن ان يكون حقيقة مرتسمة في العقل لانه لا يعلمها غيره حتى
ترتسم في عقله اما ارتسامه وتصوره في العقل بوجه ما فواقع لانه لا يحكم عليه تعالى
بحكم الا بعد تصوره بوجه ما ويصح ان يراد بالخيال حقيقة وهو القوة التي ترتسم فيها
صورة المحسوسات المتادية اليها من طرق الحواس وح فالمعنى يجب تنزهه عن ان يكون
مرتسما في القوة لانه اما ان ترتسم صور الاجرام والاعراض   ان كان له خيال اي ان
كان للمجسم خيال كالانسان   الا الاجرام واعراضها اي الا صور الاجرام والاعراض بعد
رؤيتها واعلم ان كون المولى لا يتخيل اي لا ترتسم صورته في الخيال اي يستحيل ذلك
متفق عليه قبل رؤيته كما في دار الدنيا واما اذا راي المؤمنون ربهم يوم القيامة فهل
يتخيلونه بعد الرؤية ووقت حجبهم عنها او لا يتخيلونه في ذلك خلاف فذهب ابن زكري
الى عدم التخيل لان المرتسم في الخيال مثل والله لا مثل له وقال بعضهم بجواز ارتسامه في
الخيال في الاخرة بعد الرؤية على وجه يليق به كما ان الرؤية كذلك والدليل انما قام على

نفي المثل له في الخارج لما يلزم عليه من التمانع والفساد والموجود في الخيال او الذهن ليس
موجودا في الخارج فلا وجه لاستحالته ح وظاهره الاطلاق اي استحالة ارتسامه
في الخيال قبل الرؤية وبعدها وبالجملة اي ولا اقول قولا ملتبسا بالجملة اي لا اجمل
اي واقول قولا مجملا وقوله القطعية وصف كاشف موصوفة حال من الكاف
وقوله بصفات كاملة اي غير ناقصة اي بصفات تدل على كماله لا يحاط بها
اي لا كما ولا كيفا فهي غير متناهية في نفس الامر وهل يعلمها المولى تفصيلا او لا قولان
والحق الاول ولا تنافي بين كونها لا نهاية لها وعلم الله بها تفصيلا المقتضي
تناهيها لان التنافي انما هو بحسب عقولنا ولا يقال ان وجود ما لا يتناهى محال
لانا نقول هذا في الحوادث كما مر الدليل عليه واما امور مجتمعة في الوجود بالفعل
غير متناهية في نفسها والحال انها قديمة فهذا واقع وذلك صفات المولى الكمالية
كما ان ما لا يتناهى بمعنى ان جميع افراده لا تقف على حد وان كل ما وجد منها فله
حد ومتناه وقع ايضا في الحوادث كنعم الله تعالى ونعيم اهل الجنة لكل لا يخطر
بالبال اي من الاجرام العلوية والسفلية والاعراض والعجز بعد هذا اي بعد
الظفر بما قامت عليه البراهين من وجود ذاته العلية وقيامه بنفسه الخ نوع من
عن الادراك اي عن ادراك حقيقته تعالى وقوله واجب اي لا بد منه وليس المراد انه
واجب وجوب تكليف اذ ليس اختياريا واشار الناظم بقوله والعجز عن ادراكه الخ
لقول ابي بكر رضي الله عنه والعجز عن ادراك الادراك ادراك وانشد بعضهم
لا يعرف الله الا الله فاتئدوا والدين دينان ايمان واشراك
وللعقول حدود لا تجاوزها والعجز عن درك الادراك ادراك
ولا يعرف الله الا الله الواو للتعليل اي لانه لا يعرف حقيقة الله الا الله وهذا حصر
حقيقي فلم يعلم حقيقته تعالى لا نبي مرسل ولا ملك مقرب واسناد المعرفة لله
على سبيل المشاكلة والا فالمولى لا يقال له عارف بل عالم وانشد ابو الفتح العمري نسبة
هذين البيتين له اولى كما قال ابن خلكان من نسبهما لابي علي بن سينا لانه ممن يقول
بقدم



١٩١

بقدم العالم كما مر كذا قيل لعمري اي لحياتي والمراد بالمعاهد والمعالم الادلة
الموصلة لمعرفة الله والمراد بالطوفان بها الاحاطة بها والتصرف فيها بذهنه
والمراد بالطرف البصيرة لا البصر ووضع الكف على الذقن كناية عن الحيرة لان هذا
شأن المتحير عادة وقرع السن كناية عن الندم يقال قرع فلان سنه اذا ندم فهو
كانه يقول لحياتي لقد اطلعت على الادلة وتصرف ذهني فيها وسرحت بصيرتي فيها
فلم ادرك الكنه ولم ار الا شخصا حائرا في تفكره في الحقيقة فلم يعلمها
ثم ندم على ذلك ورجع لاعتقاد انه لا يعلم الله الا الله اي مساواته لها الخ اي
فالمراد بالمماثلة المساواة في صفات النفس لا المشاركة ولا الصدق المتباينين
لان كل موجودين الخ هذا علة لتفسير المماثلة بما ذكره من التغير واحترز بتقييد
الوجود فيهما عن النقيضين كالبياض واللابياض وعن العدم والملكة كالعمى
والبصر وعن المتضايفين على طريقة المتكلمين من انهما من الاعتبارات
كالابوة والبنوة فان قلت هذا فرض الكلام في المعلومين او الامرين واستوفى جميع
الاقسام فانه افيد قلت لما كان مراده بيان المثلين وذكر التماثل في حق الباري
مع الاجرام والمثل موجود فرض الكلام في الموجودين واستوفى اقسامها وفي ذلك
مطلوب والحاجة الى ازيد منه فهما مثلان اي كزيد وعمر والا لم يصح قصد
ان ظاهر التقسيم المذكور ان الضدين هما الامران الموجودان اللذان لا يصح اجتماعهما
كالبياض والسواد ويدخل في هذا القسم المتضايفان كالابوة والبنوة عند الحكماء
لانهما من الاعراض الوجودية عندهم فخلافان اي كالضحك والكتابة والحركة
والكلام والباري تعالى والعالم وكل مثلين الخ افاد معنى المتساويين افادها
حكما آخر وان كان يفهم بالالتزام مما مر وقوله وكل مثلين اي كزيد وعمر فانه يجوز على
احدهما ما يجوز على الآخر ويجب لاحدهما ما يجب للآخر ويستحيل على احدهما
ما يستحيل على الآخر ليس بما سبق اي بكونه جرما او قائما به او محاذيا له او في جهة
او مرتسما في خياله او يستحيل المناسب الواو لا او للزم مماثلته للاجرام الخ

اي في حقيقة الجوهر فلم يعلمها اي الحقيقة على قدرة
لما
بلغ مقابلة

قد يقال لا نسلم ذلك اللزوم لجواز الاختلاف بصفة نفسية فتأمل
والاستدلال على هذا المطلب الخ اي مطلب تنزهه عن كونه جرما او قائما به او محاذيا
له او في جهة الخ وفيه ان المقاد من المتن انما هو الدليل الاستثنائي لا الاقتراني
الا ان يقال قصد الشارح بهذا الكلام الزيادة على ما يفهم من المتن ففيه اشارة الى
ان دليل هذا المطلب يقرر بتقريرين فنقول الخ لو جعلنا الكبرى في هذا الدليل
صغرى كان من الشكل الاول فنقول كل متصف بالجرمية ونحوها مما مر حادث
ولا شيء من الحادث باله ينتج لا شيء من الجرم باله فاذا عكست النتيجة حصل
المطلوب مجملا بكسر الميم حال من فاعل اتيت اي ان اتيت بالدليل
لجميعها حالة كونك مجملا في الاستدلال ثم امض على ذلك اي بان تقول في
الاستدلال على استحالة قيامه بالجرم الاله ليس بحادث وكل قائم بالجرم حادث
فالاله ليس بقائم بالجرم وعلى استحالة الجهة الاله ليس بحادث وكل من كان في جهة
او له جهة او محاذيا للجرم او مرتسما في خياله حادث فالاله ليس في جهة ولا له جهة
ولا محاذيا للجرم ولا مرتسما في خياله وبيان المقدمات كلها قد تقدم وكل
يواحدا اي بكونه واحدا من تلك الامور من اوصاف الوهية اي من الاوصاف
التي تضمنتها الوهية لان الالوهية من الصفات الجامعة كالعظمة والكبريا فاندفع
ما يقال ان وجوب الوحدانية وما معها اوصاف لذاته لا الالوهية ووجوب
نفوذ قدرته المراد بالنفوذ ما يشمل النفوذ اي التعلق بحسب الصلاحية والنفوذ بالفعل
اذ القدرة لم تنفذ في كل ممكن بالفعل اي لم تتعلق به فلذا لا يجب لما ماثلها
اي فلو كان الاله مماثلا للحوادث لم تجب له تلك الصفات لكن التالي باطل فلذا
المقدم فثبت نقيضه فصل ويجب لهذا الصانع
لهذا الصانع الخ اسم الاشارة انما يشار به للمحسوس بحاسة البصر فقط لا باي
حاسة كما هو التحقيق خلافا لما قرره بعض الاشياخ فعلى هذا اذا قلت سمعت هذا الصوت
باذني كان ذلك مجازا لا حقيقة ومن المعلوم ان المولى ليس محسوسا بحاسة البصر
في

في الدنيا وان كان يحس بها في الآخرة فقولهم بنا ربهم الاشارة للمحسوس
بحاسة البصر ان كان مرادهم ولم يكن في الحال فاسم الاشارة هنا حقيقي والا
مجاز فنزلت الذات العلية منزلة المحسوس واستعمل فيه اسم الاشارة الموضوع
للمحسوس والظ انه مجازي وهذا شروع في ذكر الصفات المعنوية وقدم السلبية
عليها على عادة الجمهور لانه من تقديم التخلية على التحلية وهو مطلوب ولان التنزيه
عن النقائص اهم وسيذكر الش سبب تاخير الوحدانية عن اخواتها وهو ان الوحدانية
لما كان يوصف بها كل صفة من صفاته تعالى كما يوصف بها الذات ناسب
ان يؤخرها عنها وقدم المص هنا المعنوية على المعاني عكس ما فعل في غير هذا
الكتاب لامرين الاول ان المعنوية دليل على المعاني وشان الدليل ان يقدم على
المدلول والثالث ان المعنوية متفق عليها فان قيل التلازم ثابت بين المعاني
والمعنوية وكل من المتلازمين دليل على الآخر وحينئذ فالمعاني ايضا دليل على
المعنوية والامر ابن التخصيص قلت لما كانت المعنوية متفقا عليها استدل
بها على الاخرى اذ بها تقوم الحجة على الخصم دون العكس كما لا يخفى ووجه ما فعل في
الصغرى من تقديم المعاني ان المعاني اشرف لوجودها ولان المعاني علل للمعنوية
والعلل مقدمة على المعلولات ان يكون قادرا اي الكون قادرا والا
لما اوجدك اي وان لم يكن قادرا لكان عاجزا لكن التالي باطل اذ لو كان عاجزا
لما اوجدك لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كونه عاجزا فبطل ما استلزمه
وهو لم يكن قادرا فثبت نقيضه وهو كونه قادرا وهو المطلوب الذي
اشار اليه الخ اي في المتن وقوله بالقياس الاقتراني متعلق بتقرير اي انه قد اشار
في المتن للاستثنائي لكن يقرر بالاقتراني لانه اسهل هذا ظاهره وهو مشكل
اذ لا معنى لكون الاستثنائي يقرر بالقياس الاقتراني ومعنى تقرير البرهان الكلي
بالقياس الاقتراني ان الكلي يتحقق في هذا الجزئي والحاصل ان البرهان الكلي يتحقق
في جزئي من جزئياته وهو القياس الاستثنائي الذي اشار اليه ويتحقق في جزئي

لانه اسهل اي في العمل وهذا علة للعدول
آخر وهو الاقتراني الذي ذكره الش
وانما كان اسهل في العمل لانه أقل عملا وادق اى بالطبع لانه ينتج المقصود مطابقة
بخلاف الاستثنائي فانه ينتج المقصود التزاما لانه اذا بطل التالي بطل المقدم وهو
مقتضى الدعوى فيثبت المطلوب باثبات نقيضه ان تقول الخ
الاولى تقديمه على العلة اي علة العدول وذلك لان قوله ان تقول خبر عن تقرير
والمناسب عدم الفصل بين المبتدا والخبر ينتج الا قادر اي يثبت له كونه
قادرا فالمعنى على ذلك يستبين اي يتبين تبيينا تاما فالسين والتا
زائدتان للتاكيد بطبيعة او علة ليس المراد ظاهر العبارة من ان يكون فعله
بعلة او طبيعة غير ذاته وانما المراد بابطال ان تكون ذاته علة او طبيعة
في فعله وقوله موجبة اي محصلة لمعلولها او مطبوعها الا بالاختيار وقوله برهان
ذلك اي البطلان قريبا تاكيدا لما استفيد من السين باتم مما سبق اي
اعادة ملتبسة باتم مما سبق على سبيل الاستطراد قواضحة اي يذكر الدليل
المشار له بقوله لان الموجد الخ اي ان الكبرى واضحة لاخفا فيها بعد ذكر الدليل
فلا يرد ان مقتضى كونها واضحة الا تحتاج لدليل مع انه قد ذكر الدليل بقوله لان الموجد
الخ تامل بدلا عن الترك ظاهره ان الترك ليس من افراد الفعل وهو قول الاقل
وذلك لان الترك مساو لنقيض الفعل وهو الفعل وعلى هذا فلا اشكال في ان ترك
العالم في الازل ازلي اذ معناه ان عدم ايجاده ازلي لان الترك فعل ازلي حتى
يلزم قدم العالم والحاصل ان الترك نفي وعدم صرف يستحيل ان يكون مقدورا
لان القدرة لابد لها من اثر والعدم ليس باثر والا لزم قدم العالم وايضا الترك
عدم مستمر فلو كان اثرا لزم تحصيل الحاصل والذي عليه الاكثر ان الترك فعل لانه
الكف والامساك عن الفعل ولا يلزم على تعلق القدرة به قدم العالم ولا تحصيل
الحاصل لان ما ذكره صاحب القول الأول انما يدل على ان المؤثر ليس فاعلا
للترك ولا موجدا له ولا يلزم منه نفي ان يكون قادرا عليه لان القادر هو الذي
يصح

يصح ان يفعل الشئ وان لا يفعله والمراد بكونه لا يفعل لا يخرج الفعل من العدم
للوجود بل يبقيه على العدم لا انه يوجد العدم ويفعل الترك وحينئذ فلا استبعاد
في اسناده للفاعل ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل ان يكون اثرا وجوديا
وهذا بعينه معنى القادر اي فالقادر هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك
هذا كلامه وفيه انا لا نسلم ان هذا معنى القادر اذ القادر ذات ثبت لها القدرة
لا العجز سلمنا جدلا ان هذا معنى القادر فنقول يلزم عليه الغا الحمل في قولك
الفاعل المختار قادر لان شرط صحة الحمل اختلاف المحمول والموضوع في المفهوم واتحادهما
في الماصدق وهنا اتحدا مفهوما وماصدقا واجيب بان كلامه على تقدير مضاف
فقوله وهذا بعينه اي وماصدق هذا بعينه هو معنى القادر اي ماصدقه ويصح
ان يراد بالمعنى المفهوم وحينئذ يكون صحة الكلام موقوفة على تقدير مضافين
اي وماصدق هذا بعينه هو ماصدق معنى القادر وانما قيدنا الايجاد بالاختيار
اي حيث قال في الصغرى الا يوجد بالاختيار المستلزم للقدرة المناسب ان
يقول المستلزم للكون قادرا لان الكلام في المعنوية لا المعاني وسائر الصفات
الآتية اي ومستلزم لسائر الصفات اي التي يتوقف عليها الفعل فيخرج السمع
والبصر والكلام كايجاد العلة والطبيعة الكاف استقصائية
لان الفاعل اما بالاختيار او بالعلة او بالطبيعة فلا يستلزم ان تكون تلك
العلة الخ اي لا يستلزم كونها قادرة فهي معنوية وفيه انه انما نفى لزوم كون تلك
العلة او الطبيعة قادرة الخ وهذا صادق بصحة ذلك لا على جهة اللزوم كما انه
صادق بعدم تلك الصحة مع ان الخلق متى كان بالعلة او الطبيعة انتفت القادرية
وما معها راسا وقد يجاب بان العبارة وان صدقت بالامرين لكن المراد احدهما
فقوله فلا يستلزم الخ اي بل يكون غير قادر الخ جزما فتامل لما تحقق بالبنا
للفاعل اي لما ثبت معه وفي نسخة لما حقق بالبنا للمفعول وقوله هذه الصفات
اي كونه قادرا ومريدا وعالما وحيا وقوله الا يحتاج معها اي مع تلك السهولة

الى كبر نظر اي نظر كبير وفيه اشارة الى احتياجه لنظر وان كان ليس ذلك كبيرا على
لفظ اي لفظ المتن المعلوم من المقام لولم يكن قادرا لما اوجدك فيه انه لا يلزم
من عدم القدرة عدم الايجاد لجواز ان يكون علة او طبيعة فلعل الاوضح ان يقول لولم
يكن صانعك قادرا لكان عاجزا لكن كونه عاجزا باطل اذ لو كان عاجزا لما اوجدك
لكن التالي باطل فقد اختصر الش في الدليل والعاجز لا ينافي منه فعل ولا ترك
اما الفعل فظاهر اذ لا يتاتي من العاجز واما الترك فلان الثاني انما يكون بالقدرة
والقدرة للعاجز وعدم صدور الفعل عند العجز لا يقتضي صدور شيء من العاجز وانما
ذلك عدم صدور لا صدور العدم وايضا تاتي ترك الشيء انما يكون بان يبقيه
في العدم ولا يبرزه في الوجود اصلا وهذا لا يتصور من العاجز ولا لوقع كل ما يريد
العبد وقوعه فان قيل الخ وارد على الملازمة في قوله لولم يكن صانعك
قادرا لما اوجدك وحاصله انا لا نسلم الملازمة وما المانع من ان يكون عاجزا
ويوجدك بطريق التعليل او الطبع فلا يلزم من عجزه عدم فعله والجواب الخ حاصله
انه قدم ابطال كون الموجد علة او طبيعة وح فلم يبق الا الايجاد بالاختيار ولا
شك انه يلزم من عدم القدرة عدم الايجاد بالاختيار فان قلت ان هذا
السؤال انما يرد لو كان التالي في الدليل عدم الايجاد المطلق لكن الشارح فيما مر قيده
بالاختيار وحينئذ فلا يتصور ورود هذا السؤال وقد يجاب بان الشارح
لاحظ ظاهر عبارة المتن ولم يلتفت لتقييده السابق الايجاد بالاختيار فكل
من التقييد والجواب المذكور يدفع السؤال فهما جوابان باعتبارين وذلك
ان السؤال اذا ورد على ظاهر عبارة المتن اما ان يقال المراد بالايجاد الايجاد
بالاختيار فلا يرد السؤال بالتعليل او الطبع او يقال لما بطل التعليل والطبع
وانه لا ايجاد بشيء منهما وان كل ايجاد وقع تعين ان يكون بالاختيار تعين انه لو
لم يكن قادرا ما اوجدك ولا حاجة لتقييد الايجاد ح بالاختيار ظاهر
مما سبق قد يقال عدم ايجادك ظاهر في نفسه بالمشاهدة لا بالدليل فلا حاجة

لاحالة

لاحالة لظهوره على ما سبق واجيب بان قوله وهو عدم ايجادك معناه
عدم ايجاده اياك اي ان التالي الباطل عدم كونه موجدا لك بان يكون الموجد لك
غيره ولا شك ان هذا نظري فظهور بطلانه معلوم مما سبق وليس التالي عدم وجودك
الذي بطلانه معلوم بالمشاهدة ومريدا اي ويجب له كونه مريدا والا لما
اختصت الخ اي لكن التالي وهو عدم الاختصاص باطل اذ لو انتفى التخصيص
المذكور للزم اما قدمك ان اقتضت ذاتك وجودك او استمرار عدمك ان
اقتضت ذاتك عدمك لكن قدمك واستمرار عدمك باطل فبطل ما استلزمه
وهو المقدم الذي لم يكن مريدا وثبت انه مريد وقوله والا لما اختصصت الخ
اعلم ان الممكنات المتقابلات ستة الوجود بدلا عن العدم والصفة
المخصوصة بدلا عن بقية الصفات والكون في الزمان المخصوص بدلا عن غيره
من الازمنة والكون في المكان المخصوص بدلا عن غيره من الامكنة والكون في الجهة
المخصوصة بدلا عن غيرها من سائر الجهات والمقدار المخصوص بدلا عن غيره
من سائر المقادير اذا علمت ذلك تعلم ان المص ترك الجهة والمكان الا ان
يقال المراد بالصفة ما يشمل الكون في الجهة والكون في المكان وقد يقال
كان يمكنه الاستغناء عن المقدار والزمان بالصفة الا ان يقال ما ذكر جواب
بعد الوقوع والنزول عن نقائضها المراد بها مطلق المنافيات لا النقيض
الاصطلاحي اذ ليست كلها نقائض اصطلاحية فيلزم اما قدمك الخ اي
انه اذا انتفى الاختصاص يلزم اما قدمك ان اقتضت ذاتك الوجود او استمرار
العدم ان اقتضت ذاتك العدم لكن قدمك واستمرار عدمك باطل فبطل
المقدم اعني عدم التخصيص فبطل ما استلزم ذلك وهو عدم كونه مريدا واذا
بطل عدم كونه مريدا ثبت نقيضه وهو المطلوب من له صفة اي من له
ارادة يرجح الخ لكن هذا لا يناسب ما نحن بصدده من الصفات المطلوبة مثل
كونه مريدا الذي هو متفق عليه وانما يناسب مذهب اهل السنة المثبتين للمعاني

المختلف فيها بين اهل السنة والمعتزلة تامل يرجح بها الخ اعلم ان الارادة
لها تعلق صلوحي قديم وتنجيزي قديم ولها تنجيزي حادث على ما قال بعضهم فارادة
الله صالحة في الازل لان تخصص زيدا العالم بكونه جاهلا او جمادا ومتعلقة
في الازل بعالميته وهذا هو التعلق التنجيزي القديم والاول الصلوحي فالصلوحي
اعم من التنجيزي القديم اذا علمت ذلك فقول الش من له صفة قديمة يرجح
بها الخ اي صالحة لان يرجح بها فهو اشارة للصلوحي واما قوله بعد وان شئت
فقل الخ اشارة الى التنجيزي القديم فقوله هو القاصد اي بالفعل في الازل
واما التنجيزي الحادث فتعلقها بعالمية زيد بعد وجوده في الخارج فهو في
الحقيقة على طبق ما في الازل واظهار له لكن بغير التعلم الخ اي لان الذي
في العقيدة استثنائي وهذا اقتراني الله تعالى خصص الخ هذه الصغرى
مستفادة من دليل الوحدانية لانه يعلم منه ان المخصص للممكن ببعض ما يجوز
عليه هو الله لا غيره ينتج الله مريد اي الله متصف بكونه مريدا وقوله
بالنسبة اليها اي الممكنات على حد السواء اي على الراجح وقيل ان العدم اولى
من الوجود وقوله ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن هذا معلوم من دليل الوحدانية
وكذا ما يتعلق بالالوان كذا خبر مقدم وما يتعلق مبتدا مؤخر اي والتخصيص
المتعلق بالوان مثل التخصص المتقدم وهو تخصيص الوجود بدلا عن العدم وقوله
وسائر الاعراض اي باقيها كالكون في الجهة والكون في المكان المخصوصين
فهذا اشارة لباقي الممكنات المتقابلات خصه اي خصه بنوع
فهو على حذف اي التفسيرية لان هذا توضيح لما قبله وهو قوله وكذا ما يتعلق الخ
اي خصه بالبياض مثلا بدلا عن غيره محال اي وحينئذ فلا بد له من مرجح
لا جائز ان يكون المرجح لاحد الطرفين ذات الممكن والا لزم قدمه او استمرار عدمه
فتعين ان يكون المرجح لاحد طرفيه خارجا عن ذاته ثم هو يحتمل ان يكون مصلحة
في ذلك ويحتمل ان يكون جهة في الفاعل لا جائز ان يكون المرجح مصلحة لان
مراعاة

مراعاة المصلحة مذهب اعتزالي سياتي رده فتعين ان يكون المرجح شيئا من جهة الفاعل
وهو يحتمل ان يكون القدرة والارادة او الحياة او العلم او الكلام او السمع او البصر لا جائز
ان يكون القدرة لان نسبتها لجميع الممكنات على حد سواء فلا وجه لترجيحها لاحد الامرين
على مقابله ولا جائز ان يكون هو العلم او الكلام او السمع او البصر او الحياة لان تخصيص
الممكن بالصفة المخصصة تاثير فيه بوقوعه على تلك الصفة فلا يتعلق به الا صفة التاثير
والعلم وما معه ليسا من صفات التاثير لان تعلق السمع والبصر تعلق انكشاف
وتعلق الكلام تعلق دلالة والحياة لا تتعلق بشيء وصفات التاثير القدرة والارادة
وقد بطل كون القدرة مرجحة لاحد الطرفين فتعين ان يكون المرجح لاحدهما هو الارادة
فتثبت الكبرى القائلة وكل من خصص الممكن باحد الطرفين الجائزين عليه فهو مريد هذا
حاصل كلام الشارح نفس ذلك الممكن المتبادر من كلامه ان المراد بالممكن
الذات الموصوفة بقبول الطرفين اعني الوجود والعدم وهو الذي يناسب كلامه الآتي
في العلة بعده وح فالانسب ان يراد بالممكن احد الطرفين كالوجود مثلا وانما كان
ذلك مستحيلا لانه يلزم عليه ان يكون مساويا للعدم لذاته راجحا على العدم لذاته
واقتضاء الشيء الواحد امرين متباينين لذاته مستحيل فلا بد ان يرجح الضمير
للممكن لكن لا بالمعنى المتقدم بل المراد به هنا الذات الموصوفة بقبول الطرفين
خارجا عنه اي عن الممكن وقوله من جهة فاعله الخ الاحسن في التفريع ان يقول فتعين
ان يكون المرجح لوقوع احد الطرفين خارجا عن ذات الممكن ثم بعد ذلك هو محتمل لان
يكون المرجح لوقوع ذلك الاحد مشتملا على المصلحة التي يعلمها الفاعل في وقوعه او
جهة الفاعل وجهة الفاعل صادق بالقدرة والارادة والعلم والكلام والسمع
والبصر والحياة باطل ان يكون المرجح له مشتملا على المصلحة التي يعلمها الفاعل
لان مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية سياتي ردها ولا يجوز ان المرجح لوقوعه القدرة
لكذا ولا السمع والبصر الخ لكذا فتعين ان يكون المرجح لوقوعه انما هو الارادة فلو
فعل الشارح هكذا لكان التفريع مناسبا واستغنى عن ايراد المسئلة الآتية بهذا

السير والسيرالخ هو ذكر مجموع اوصاف فيبطل منها ما لا يصلح للعلية ويثبت
ما يصلح منها بان يقال جهة الفاعل المرجحة لاحد طرفي الممكن اما قدرته او ارادته او علمه
او كلامه او حياته او سمعه او بصره لا جائز ان يكون قدرته لكذا ولا علمه ولا كلامه
لكذا ولا حياته ولا سمعه ولا بصره لكذا فتعين ان يكون ارادته الا الارادة الاولى
الا الكون مريدا صفة القدرة الاولى الكون قادرا نسبة واحدة اي لان
القدرة وجود الممكنات وعدمها فهما سواء بالنسبة اليها فلا وجه لترجيحها احد
الامرين على الآخر فقوله فما بالها الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي فلا وجه لتعلقها
الخ وقوله بايجاد الاولى بوجود وقوله على الخصوص متعلق بايجاد وقوله بدلا عن مقابله
اي وهو عدمه وقوله والازمان الخ جملة حالية لا يقال ان الارادة كذلك نسبتها
للممكنات واحدة وح فلا تخصص بعضها لانا نقول التخصيص نفسي للارادة وما كان
بالنفس لا يقال فيه لم والحاصل ان القدرة بها الايجاد والاعدام وهما مستويان بالنسبة
اليها والارادة تصير احد الممكنين المتقابلين راجحا والآخر مرجوحا والقدرة مرتبتها
التأثير والذي جعلها تؤثر في هذا دون هذا هو الارادة التي جعلت هذا الامر راجحا
فالتأثير في ترجيح احد الامرين المتقابلين ليس من ذاتيات القدرة بل من ذاتيات
الارادة فلا بد من ترجيح الفاعل هذا الزمان للفعل اي للفعل فيه يوجد الخ
وقس على ذلك كل ممكن اي من الممكنات المتقابلات عن الصفة المؤثرة اي التي
تؤثر الذات بها فهي شبه القلم للكاتب ولله المثل الاعلى على وفق الارادة اي فتعلق
القدرة التنجيزي الحادث على وفق تعلق الارادة التنجيزي قديما وحادثا واعلم
ان العلم له تعلق تنجيزي قديم فقط كما يأتي وتعلق الارادة التنجيزي القديم تابع لتعلق
العلم في الذهن لا في الخارج لانهما قديمان وتعلق القدرة التنجيزي الحادث تابع لكل من
تعلقي الارادة التنجيزي القديم والحادث ذهنا وخارجا فقول الش على وفق الارادة
اي على وفق تعلق الارادة التنجيزي القديم والحادث والتبعية هنا في الذهن والخارج
لعل المرجح تعلق العلم بوقوع الخ سكت الش عن الكلام والسمع والبصر
لوجود

لوجود علة العلم فيها وذلك لان تعلق الكلام تعلق دلالة وتعلق السمع والبصر
تعلق انكشاف لا تعلق تأثير وكان المناسب للش ان يقول لعل المرجح تعلق الكون عالما
لان الكلام في الصفات المعنوية المتفق عليها على الصفة المخصوصة اراد بها ما
يشمل الكون والمقدار والكون في المكان والكون في الجهة لان خروج الممكن اي وقوعه
حال كونه على الصفة المخصوصة وفي الزمان المخصوص بالزمن المخصوص اي بالوقوع في
الزمن المخصوص والصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل الكون في المكان والجهة
وما يشمل الكون والمقدار تأثير فيه بايقاع الخ اي تأثير فيه بوقوعه حال كونه على
الصفة المخصوصة الا الصفة المؤثرة اسناد التأثير اليها اسناد مجازي
بدليل تعلقه بالواجب الخ اي وليس فيهما تأثير فان قلت لقائل الخ كان
المناسب ان يقدم هذا السؤال على قوله فتعين ان المتعلق الخ ويأتي بالتفريع بعد
جوابه هذه مقالة الخ اي مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية لكن المراد مراعاتها
على طريق الوجوب لانه الذي تقول به المعتزلة واما كون افعال الله لا بد فيها من مصلحة
لكن مراعاتها ليست واجبة فهذا يقول به اهل السنة واذا علمت هذا فنقول
الجواب لا يدفع اذ قد يقال المانع من اشتمال فعل الله على المصلحة لكن لا على طريق الوجوب
بل على طريق الفضل والمرجح لوقوع احد الجائزين على مقابله اشتماله على هذه المصلحة وقد
اجيب بان ترتب المصلحة على الفعل لما كان بطريق الفضل لا الوجوب كان جائز
التخلف وجائز التخلف لا يكون مرجحا فتأمل فان قلت ما ذكرتموه
الخ حاصله ان ما ذكرتموه من ان التخصيص لا يكون الا بالارادة لا نسلمه بل قد يوجد
التخصيص ولا توجد الارادة كما في الغافل الذاهل فانه يتفق ان الشخص يكون مشتغلا
بالفكر في شيء فيسهو فيفعل بيده فعلا قد خصص ذلك الفعل بالوجود من غير قصد له
وحاصل الجواب انا لا نسلم انه مخصص لذلك الفعل اذ المخصص للفعل بالوجود
من اوجده حقيقة والموجد له حقيقة هو الله تعالى فهو المخصص لذلك الفعل والموجد له
لا الشخص الا صفة الارادة اي كونه مريدا واضافة صفة لما بعده بيانية

٦ بيان ج



فضلا عن ان يقصدها اي فالشعور بها منتف فالاولى قصدها فما بعد فضلا
اولى بالنفي مما قبلها ويريدها عطف تفسير ان كلامنا اي قولنا ان التخصيص
انما يكون بالارادة انما هو بالنسبة للمختار الموجد للفعل الموجد للفعل اي لانه
الذي خصص الفعل بالوجود لا يوجد فعلا اي حتى يكون مخصصا له بالوجود
هو الله تعالى اي وحينئذ فيكون هو المخصص بالوجود دون غيره من الجائزات
اي المقابلة وقوله لان فاعله الموجد له مريدا اي لان فاعله الموجد له قد خصصه
بالوجود والتخصيص انما هو بالارادة واوجده الله فيه اي واوجد الله
ذلك الفعل فيه لانا لا نوجد الخ هذا علة لقوله لا على ان فاعله الخ اي انما
كان الفعل لا يدل على ان الفاعل الذي قام به الفعل مريد لما استفيد مما تقدم
انا لا نوجد شيئا من افعالنا والتخصيص انما يكون لمن اوجد الفعل والتخصيص
انما هو بالارادة فحيث انتفى التخصيص انتفت الارادة فقوله لانا لا نوجد الخ
مستفاد مما سبق من العبارة ولا مصادرة فيها خلافا لما في العكاري
معها صفة الخ اي فالله يخلق الفعل والقدرة مقترنين زمانا مرتبين تعقلا تحركها
اي تدرك بها تيسر الفعل تلك القدرة بل هي اي القدرة وقوله مثل فعل الله اضافة
فيه بيانية وفي بعض النسخ وهي مثل فعل الله وعليه فيحتمل ان مثله حال وقوله فعل الله اي
مفعول الله ويحتمل ان مثله خبر هي وقوله فعل الله بدل من مثله اي ان القدرة مماثلة
للفعل في ان كلا منهما فعل الله تعالى خلق صفة لقوله فعل اي خلق ذلك الفعل
بمعنى القدرة ومقارنا له اي الفعل بمعنى المقدور وفي هذه الحالة اي حالة وجود
القدرة المقارنة للفعل تسمى مكتسبا ومختارا وفاعلا وظاهر الشارح انه يقال له مكتسبا
ولو لم يكن له قصد ولا ارادة وانما المدار في كونه مكتسبا على ايجاد الفعل مقارنا
للقدرة الحادثة مع انه لا يوجد الكسب بدون الارادة كذا اعترض بعض الحواشي والحق
ظاهر الشارح ويقويه ما مر من ان الذاهل والغافل يقال له فاعل لكن تسميته مختارا
بدون ارادة نظر للظاهر فتأمل التي يخلق الخ اي التي هي ان يخلق الله الخ اي

التي

197

التي هي خلق الله مع الفعل قدرة قائمة بالعبد يسمى العبد الخ فقوله التي الخ بيان للحالة
وقوله يخلق خبر لمبتدأ محذوف وهو عائد الموصول ولا يسمى الخ اي والا بان لم يخلق
مع الفعل قدرة بل خلق الفعل مجردا عن قدرة حادثة يسمى الخ كما سقط شخص من علو الى
السفل فقد خلق الله الفعل وهو الحركة دون قدرة ويسمى ذلك الشخص الساقط مجبورا
ومضطرا مع هذين الفعلين اي المفعولين وتارة لا يخلق له ذلك
اي بل يخلق له فعلا وقدرة بدون ارادة وعلم كان كش في الارض بعود والحال انه ذاهل
من ذلك النكش لتفكره بشيء آخر مع افراده الفعل بالخلق قد يخلق الخ وذلك
كحركة المرتعش فان الفعل قد وجد بدون قدرة مع الشعور بتلك الحركة وقوله وقد لا
يخلق وذلك كحركة النائم الساقط من علو الى سفل للافعال مرتبط بالذوات
وقوله المخلوقة فيها صفة للافعال وضميرفيها للذوات اي فالذوات بالنسبة
للافعال المخلوقة فيها كالظروف بالنسبة لما احتوت عليه وقوله يخلق الله منها
اي من تلك الافعال لا تأثير لبعض وهي الظروف في بعض وهي المظروفات
بمعنى الافعال خلافا للمعتزلة فمحل النزاع بين اهل السنة والمعتزلة في المظروفات وهي
الافعال فهي عند اهل السنة بخلق الله كالظرف وعند المعتزلة بخلق العبد واما الظروف
وهي الذوات فهي بخلق الله تعالى باتفاق الفريقين نظم الدليل هذا مبتدأ وقوله
من الاستثنائي خبر وقوله على لفظ متعلق بمحذوف صفة للدليل اي الجاري على لفظ المتن
وهذه الجملة معقول قول محذوف خبر قوله اي قوله والا لما اختصت الخ نقول في بيان
نظم الدليل الجاري على لفظه من الاستثنائي وذلك اي نظمه ان يقال اي قولك
لما اختصت بوجود الخ اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم الاختصاص
فبطل ما استلزمه وهو لم يكن مريدا فثبت كونه مريدا وهو المطلوب هذا حاصل
تقرير الشارح انه لا سبب الخ اي والقاعدة انه اذا انتفى السبب انتفى المسبب
واذا انتفت الارادة انتفى التخصيص فاذا قدر ان الفاعل الخ الاولى ان
يقول فاذا قدر ان الفاعل غير مريد لزم عدم اختصاص الممكن واذا لم يكن

هناك تخصيص استحال وجود ممكن بعينه وانما كان هذا هو الاولى لانه المناسب
لكلام المتن لانه جعل اللازم لعدم كونه مريدا عدم الاختصاص لا الاستحالة التي
قالها الشارح فتامل بعينه انما قيد بالمعين لان نفي الارادة انما يستلزم
انتفاء التخصيص بحيث لا يوجد ممكن بعينه بدلا عن مقابله الجائز ولا يستلزم
نفي مطلق الوجود لانه يكون مع التعليل والطبع عند الخصم واما بطلان
اللازم اي المعبر عنه بالتالي وهو عدم التخصيص فبوجهين الخ لما كان الوجه
الاول وهو المشاهدة واضحا لم يتعرض له المص في المتن وتعرض للوجه الثاني لخفائه
وجوب العدم عبر بالوجوب وان لم يعبر به في المتن لما مر ان العدم لا يكون
الا واجبا للقديم واستمرار العدم بالرفع عطف على وجوب القدم لا بالجر عطف
على القدم في حقه اي في ذات الممكن لكن المحال الاول ذاتي والثاني عرضي كما بينه
بما بعده اما الاول اي استحالة قدم الممكنات والثاني استحالة استمرار عدم
الممكنات والصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل اللون والكون في الجهة
وجب استمرار العدم اي لانه اذا انتفى الوجود وما يتبعه عن الشيء صار مستمر
العدم واذا انتفى كونه في الزمن المعين صار قديما او مستمر العدم وسكت الشارح عن
اللازم لعدم التخصيص بالمقدار وحده او الصفة وحدها او المكان وحده او
الجهة وحدها وحاصله ان تقول انه يلزم على عدم اختصاص الوجود بالمقدار
المعين اما عدم وجود للمقدار اصلا او وجوده بدون نهاية وكلاهما باطل ويلزم
على عدم اختصاصه بالصفة المعينة اما عدم وجود اللون اصلا او كون الشيء ابيض
اسود مثلا وهو جمع بين الضدين ويلزم على عدم الاختصاص بالمكان المعين اما
عدم وجود الشيء في مكان اصلا او كون الشيء في جميع الامكنة وهو باطل ويلزم على
عدم الاختصاص بالجهة المعينة اما عدم الوجود في جهة او الوجود في جميع الجهات
باحد الامرين اي القدم واستمرار العدم وقوله يتعين فيه خبر ان والرابط الضمير لانه قصد
مايلزم في عدم الكل اي عدم الهيئة الاجتماعية من عدم الوجود والمقدار والصفة والزمان

(قوله) مايلزم

198

لا ما لا يلزم في كل واحد منها اي بخصوصه والشك انه يلزم على عدم الكل اما القدم
او استمرار العدم بخلاف ما لو اعتبرت كل واحد منها فانه لا يتعين فيه هذين اللازمين معا
بل منها ما يوجد ان معا فيه ومنها ما يتعين فيه استمرار العدم وهو ما سواه ويصح
الخ مقابل المحذوف اي فظهر ان قول المص فيلزم الخ من تمام الدليل قبله اي واذا
انتفى الاختصاص بما ذكر بدلا عن مقابلتها فيلزم الخ ويصح الخ معطوفا على الاول
فيه مسامحة لان العطف يكون على اللازم في الدليل الاول ضرورة ان الملزوم واحد
في الدليلين وهو قوله لم يكن مريدا وهذا المقدم يلزم عليه لازمان وبذلك يحصل
الدليلان ويكون اللازمان في كلامه متعاطفين وان لم يكن الخ هذا
مقابل لقوله فان كان وجود الخ والحاصل ان عدم الارادة يؤدي الى عدم الممكن ان
كان لازما لوجود الفاعل او لصفة من صفاته والى استمرار العدم ان لم يكن وجود
الممكن لازما لوجود الفاعل وصفاته لانه لا مقتضي لوجود الممكن ح فيستمر عدمه
فلا ينتفي عنه الا القديم اي فلا يخرج عنه باعتبار الوصف به الا القديم فلا يرد ان المناسب
نفي الزمن عن القديم لا العكس فيما عدا الزمان اراد بما عداه الوجود وما يتبعه
من المقدار والصفة والا فما عدا الزمان امور كثيرة الا انه يصدق بالصفة وحدها
والمقدار وحده وهما معا وافيد عطف علة على معلول ويكون دليلا الخ
كالعلة لقوله افيد اي وانما كان افيد لكونه الخ لوجوده اي الفاعل بحيث لا يحتاج
الخ لازم لما قبله وقدم الخ هذا كالعلة لما قبله وهو لازم قدم ذاتك اي لانه قد
مر الخ ومن هنا اي ومن اجل ما هنا وهو ان صانع العالم اذا لم يكن مريدا يلزم اما
قدمك او استمرار عدمك تعلم استحالة كون الصانع علة او طبيعة لانه لو كان علة
او طبيعة لكان العالم مصاحبا للعلة او الطبيعة فيكون قديما وهو باطل وقوله
ايضا اي كما علم استحالة انه غير مريد ثم ان هذا البحث الذي اشار له المص هنا
غير محتاج له لان غير المريد الذي علم بطلانه من استحالة قدمك او استمرار عدمك
هو العلة او الطبيعة فما ذكر هنا معلوم مما مر تامل موجبة صغرى كالشكل

للعلة وقد حذف من الاول اي الطبيعة لدلالة الثاني وهو وصف كاشف في كل (قوله)
فان اجيب عن التاخر المطبوع عن الطبيعة وقلت انه بسبب وجود مانع او بسبب ای تاخره
فوات شرط وح فلا يلزم من وجود الفاعل بالطبع وجود المطبوع لزم عدم القديم
اي ان كان المانع قديما وقوله او التسلسل اي ان كان المانع حادثا وذلك لانه ان كان
المانع حادثا يحتاج الى طبيعة تؤثر فيه وقد منع من تاثيرها فيه مانع اخر وهذا المانع حادث
فيحتاج الى طبيعة اخرى وقد منعها من التاثير مانع وهذا المانع يقال فيه ما قيل فيما قبله
وهكذا فيلزم التسلسل واما لو كان ذلك المانع قديما لزم عند وجود العالم انعدام ذلك
المانع اذ لو استمر باقيا لما وجد العالم وانعدام القديم باطل فقد ظهر ان انعدام القديم او ذلك م
التسلسل راجعان للمانع فان قلنا عدم المطبوع لفوات شرط فتخلف ذلك الشرط اما ان
يكون لمانع او لفوات شرط ايضا فان كان فواته لمانع لزم ما تقدم من انعدام القديم
او التسلسل وان كان فواته لفوات شرط فتخلف ذلك الشرط ايضا اما لمانع او لفوات
شرط وهكذا فظهر ايضا ان عدم القديم والتسلسل جاريين في فوات الشرط كما هما
جاريين في وجود المانع لكن جريانهما في المانع ابتداء واما في فوات الشرط فهما جاريين
فيه لكن ليس في الابتداء بل يجر اليهما الحال لانا قد قلنا ان المطبوع لم يوجد لفوات
الشرط وهذا الشرط لم يوجد لمانع او فوات شرط فان كان الاول فيلزم اما عدم القديم او
التسلسل على ما مر وان كان لفوات شرط فذلك الشرط انما فات لمانع او لفوات شرط
وهكذا فانعدام القديم والتسلسل ياتيان في فوات الشرط بالنظر لمانع ذلك الشرط
فتامل لنقل الكلام الى ذلك المانع راجع الى التسلسل وقوله وذلك الشرط راجع
لقوله او فوات شرط واصل التركيب فان اجيب عن التاخر في الطبيعة بالمانع لزم
عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع وان اجيب عن التاخر بفوات
الشرط لزم عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك الشرط اي فيقال ذلك الشرط فوات م
اما انعدم شرط له او لوجود مانع له فان كان لعدم شرط فذلك الشرط حادث قطعا وهذا
الشرط فوته عدم شرط له ايضا وشرط فوته انعدام شرط وهكذا الى ما لا نهاية له فلزم
التسلسل

التسلسل في الشروط وان كان المفوت لهذا الشرط مانع فان كان ذلك المانع قديما
فيلزم انعدام ذلك القديم عند وجود العالم لانه انما وجد لوجود الشرط فالمانع انقطع
عند وجود الشرط فعدم القديم انما ياتي في الشرط اذا نقل الكلام الى مانع ذلك الشرط
وان كان ذلك المانع حادثا فلا بد من استناده لطبيعة وقد منع من تاثيرها فيه مانع اما
مانع او شرط فان كان شرطا نقلنا الكلام لذلك الشرط وان كان مانعا نقلنا
الكلام له ويلزم اما انعدام القديم او التسلسل في شروط او موانع فالحاصل ان تاخر العالم
عن طبيعته ان كان لوجود مانع لزم اما عدم القديم ابتداء ان كان المانع قديما او التسلسل
ابتداء ان كان المانع حادثا واما ان كان تاخر العالم عن طبيعته لفقد شرط فاللازم
اما التسلسل ابتداء من غير واسطة او عدم القديم لكن انتهاء فقول المص لنقل الكلام
الى ذلك المانع اي مانع العالم او مانع شرطه فالمانع اما ابتداء او انتهاء وقوله وذلك
الشرط اي شرط العالم هذا والمتبادر من قول المص لزم عدم القديم اي ابتداء وح فيقتصر
قوله لنقل الكلام الى ذلك المانع على مانع العالم فقط ولا تعمم فيه بجعله شاملا لمانع الشرط
ايضا وعلى هذا المتبادر منه يكون اللازم على فوات الشرط انما هو التسلسل في شروط بان
يقال فوات الشرط لفوات شرط وشرط تخلف لفوات شرط وهكذا فيلزم التسلسل في شروط
ولا تلتفت لكون ذلك الشرط تخلف لمانع اي بهذا اللازم يستدل ايضا هذا
حل للمتن بحسب المعنى لا بحسب لفظه لان لفظه جار على التعليل فالمناسب لمراعاة لفظه
ان يقول اي ومن اجل هذا اللازم يستدل على امتناع كون الصانع علة او طبيعة ايضا
اي كما يستدل به على كونه مريدا وانت خبير بان الدليل المركب المستدل به فيما تقدم على كونه
مريدا وهو قولنا لو لم يكن صانع العالم مريدا لزم قدم العالم او استمرار عدمه هو بعينه
برهان انتفاء العلة والطبيعة وهو لو كان صانع العالم علة او طبيعة لزم قدم
العالم او استمرار عدمه لان قولنا لو لم يكن صانع العالم مريدا هو بمعنى قولنا لو كان علة
او طبيعة وليس المستدل به في المحلين لزوم القدم او استمرار العدم كما هو ظاهر
وقد عرفت الى ان اشار بهذا التحقيق طريق الفاعل وانها ثلاثة لا يخلو الفاعل من ان

يكون واحدا منها ليتوصل الى ان اثبات صانع العالم هو المختار   احد الامرين
اى وهما وجوب القدم واستمرار العدم   لا يخلو المناسب لا يخلوان لانه مثنى ولا
نافية   وقدم الملزوم وهو العلة او الطبيعة   وان كانتا حادثتين
الاظهران نقول ولو كان صانع العالم طبيعة او علة حادثة للزم استمرار العدم لكن
التالى باطل فبطل المقدم بيان الملازمة انه لو كان علة او طبيعة حادثة لدار او
تسلسل وكلاهما محال بالادلة السابقة والمحال مستمر العدم وبيان التالى المشاهدة
والحاصل ان الاولى ان يبين بطلان حدوث العلة والطبيعة باستمرار العدم ويبين
الملازمة بالدور او التسلسل كما هو الموافق لكلام المصـ   والحاصل الخ هذا هو
الموافق لما قلناه من الاولوية   وهو المطلوب اى لان الفاعل ثلاثة اقسام فاذا
بطل اثنان تبت الثالث لكن لم يتم شئ وهو ان المطلوب نفى كون الصانع علة
او طبيعة لا اثبات كون الصانع فاعلا بالاختيار وان كان لازما له ففى كلام الشـ
نوع مسامحة   ورتب يخلق الخ بعد ان قرر الدليل العقلى ذكر الدليل النقلى
لاجل التقوية   ويلزم ايضا الخ هذا النفات لامر آخر محال لازم لكون صانع العالم
علة او طبيعة مغاير لما التفت له فى المتن من لزوم قدم العالم او استمرار عدمه فقوله
ويلزم ايضا اى كما لزم قدم العالم او استمرار عدمه وقوله على تقدير العلة اى على تقدير
كون صانع العالم علة او طبيعة   فيلزم وجود جميعها دفعة واحدة بفتح الدال اى
مرة واحدة اى وذلك محال لما فيه من اجتماع البياض والسواد والحركة والسكون له
والاجتماع والافتراق فالحاصل ان اللازم لوجود جميعها اجتماع الضدين والنقيضين
وذلك باطل وصدر العبارة يقتضى ان اللازم لكون صانع العالم علة او طبيعة انما هو
وجود ما لا نهاية له وهو محال لما فيه من التناقض اذ مقتضى الوجود النهاية ومقتضى
عدم النهاية عدم الوجود واخر العبارة يقتضى ان اللازم لكون صانع العالم علة او
طبيعة وجود جميع الممكنات دفعة وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع الضدين فآخر
العبارة ينافى اولها وعلى كل حال فكل منهما محال   نسبة واحدة فيه ان تاثير
العلة

العلة والطبيعة بالمناسبة الذاتية عند القائل بتاثيرهما فتؤثر فى البياض مثلا للمناسبة
بينهما وهكذا فاذا اثرت فى احد الضدين للمناسبة بينهما وبينه فلا يتاتى تاثيرها فى
الضد الآخر اذ لا يعقل مناسبة بين الضدين وحـ فليس نسبتها لجميع الممكنات نسبة واحدة
وحـ فلا يلزم من كون صانع العالم علة او طبيعة وجود الممكنات دفعة تامل   بل يلزم
على فرض حدوثهما فيه انه اذا كان ذلك لازما على فرض حدوثهما ولا يختص لزومه بفرض
قدم العلة والطبيعة فما وجه تخصيص الشـ اولا حيث قيدهما بالقديمتين حيث قال ويلزم
على تقدير العلة والطبيعة قديمتين ولم لم يطلق الكلام فيهما حتى يتناول القديمتين
والحادثتين واجيب بانه اعتبر التقييد بوصف القدم اولا لان لزوم المحال المذكور
على فرض قدمهما جلى بخلافه على فرض حدوثهما فانما يتاتى عند ارخا العنان وقطع النظر
عما يقتضيه التسلسل من استحالة وجود العلة والطبيعة الحادثتين اى اذا فرض حدوثهما
ووجودهما وقطع النظر عما يقتضيه التسلسل اللازم لحدوثهما من استحالة وجودهما يلزم
عليه وجود جميع العالم دفعة واحدة وهو محال فما استلزمه من كون الصانع علة او طبيعة
حادثتين محال كذا فى اليوسى والعكارى وقد يقال بل هذا اللازم انما يلزم على قدم العلة
والطبيعة اذا قطع النظر عما يقتضيه اللازم الاول اعنى قدم العالم وهو استحالة العلة
والطبيعة القديمتين فتامل   هذا اعتراض الخ فيه ان هذا ينافى قول المتن فان
اجيب فانه يقتضى انه جواب منهم لا اعتراض منهم واجيب بان ما ذكر ان لوحظ انهم
اتوا به قدحا فيما الزموا كان اعتراضا منهم على الزامنا فهو اعتراض وجواب باعتبارين مختلفين
فلا تغفل   على الدليل السابق المتبادر من هذا انه منع للدليل برمته مع ان اعتراضهم
انما هو على الملازمة فى الشرطية بمنعها فتامل والحاصل ان الدليل لو كان صانع العالم علة او طبيعة
للزم قدم العالم او استمرار عدمه لكن التالى باطل فيقول الخصم الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان
يكون طبيعة قديمة وتاخر مطبوعها بحيث لم يكن قديما لمانع من تقدمه او فقد شرط
وهو لزوم قدم العالم الخ اطلق عليه دليلا مع ان الدليل قياس مركب من مقدمتين كما علمت
باعتبار ان الذهن ينتقل منه للمطلوب الذى هو استحالة كون الصانع علة او طبيعة

بطبعها اي بذاتها وهو منها مثلا الاولى حذف قول مثلا لان الشرط عندهم

انما هو للمس فقط على مذهب الفلاسفة الاولى حذف هذا لانه غير مناسب للمقام

لان هذا الكلام ذكر من قبل الخصم للايضاح لمانع من وجوده ازلا هذا الكلام يشير

الي انهم يقولون المانع من وجود العالم في الازل اما مانع ازلي او فوات شرط وانما كان يشير

الى ان المانع ازلي لانه قال لمانع من وجوده ازلا و لمانع من وجوده ازلا انما يكون ازليا

وقوله وفوات شرط الواو بمعنى أو ووجد الشرط لو او بمعنى أو وقوله فيما لا يزال

تنازعه العاملان قوله وهما قوله انتفى ووجد او الشرط بلغ مقابله اي او الى ذلك

الشرط المشروط لتاثير الطبيعة الذي فوت عدمه وجود الحوادث في الازل اما

ان تقدره قديما او حادثا هذا توسيع في الدائرة في الرد عليهم والافقد مر انهم يقولون

ان المانع من وجود العالم في الازل ازلي ثم كذلك هذا المانع قد تكلم الشارح على ما اذا كان

عدم المانع لمانع وترك الكلام على ما اذا كان عدم المانع لفوات شرط ويقال فيه مثل ما يقال

في الشرط المشترط لتاثير الطبيعة الذي فوت عدمه وجود الحوادث في الازل الاتي

وقد سبق برهان استحالته اي استحالة وجود الحوادث التي لا اول لها و ح فما لزم

من كون تاخر العالم لمانع حادث باطل والمراد الشارح بالبرهان الجنس لان الذي سبق براهين

متعددة وان منعوا التسلسل في الموانع الخ انت خبير بان التسلسل في الموانع لا محيد عنه وليس لهم

ان يمنعوه الا على سبيل الفرض فهذا توسيع في دائرة الرد عليهم وجعلوا لها

مبدأ اي وجعلوا للحوادث اولا حوادث العالم اي اجزاء العالم الحادثة واذا كانت

الاجزاء قديمة كان المجموع قديما والاضافة للبيان ولا يريدان في العالم حوادث وغيرها

لعرو الطبيعة علة لقوله لزم الخ اي لصيرورة الطبيعة خالية عن مانع فيقارنها

المطبوع وهو العالم فيكون العالم قديما انه حادث اي ولا يمكن دعوى قدمه لغرض

طريانه وتاخر وجوده عن الطبيعة و ح فيصير كسائر العالم وننقل الكلام الى مانع

الشرط اي فان كان قديما لزم عدم القديم وان كان حادثا لزم التسلسل او الى شرط

الشرط اي فنقول ان شرط الشرط يفتقر الى طبيعة قديمة وانما لم يوجد في الازل لمانع الطبيعة

اما

اما لمانع او لفوات شرط فان كان الاول فيلزم اما عدم القديم او التسلسل وان كان

لفوات شرط حادث لانه طارئ على الطبيعة فيفتقر الى طبيعة قديمة ولم يوجد معها

في الازل اما لمانع او فوات شرط وهكذا فانعدام القديم والتسلسل كما يأتيان في وجود

المانع من مقارنة المطبوع وهو العالم بطبيعته القديمة يأتيان في فوات الشرط بالنظر

لمانعه ان قدرت الشروط حادثة هذا لا يناسب ما سبق من قوله وهكذا فنقول الخ لان

الشروط معتبرة في المقام حادثة اذ لا تكون الا كذلك كما مر فالمناسب ان يقول لزم

ما لزم اولا من التسلسل في الشروط وكذا في الموانع ان قدرت حادثة لعدم تأتي

تقدير الخ فيه ان التقدير يتأتى في المستحيل فكان الاولى ان يقول لعدم اعتبار تأتي

المانع واذا عرفت هذا اي استحالة كون صانع العالم علة او طبيعة امتزاج

العناصر اي اصول المركبات وموادها وهي الما والتراب والهواء والنار فيقول

الطبايعيون ان امتزاج اي اختلاط هذه الامور الاربعة يؤثر في ايجاد الاشيا وانحلالها

يؤثر في عدمها فيقولون اذا اختلط الما بالتراب واصاب ذلك حرارة الشمس ودخل في

خلال ذلك الهواء حصل النبات من غير فعل فاعل مختار وهذا النبات يصير غذا الحيوان

فيتصاعد من ذلك الغذاء بحسب ما يرد عليه من الانقلابات والاستحالات الى ان يتكون

منه حيوان آخر فكل شئ من الموجودات التي على وجه الارض مركب من العناصر الاربعة سواء

كانت نباتات او حيوانات او معادن ويستدلون على ذلك بانا اذا وضعنا مركبا

من هذه المركبات في اناء واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه

اجزاء هوائية وهو الدخان الخارج لجهة العلو وتقاطر منه اجزاء مائية وبقيت

اجزاء ارضية ومعلوم انه لابد من اجزاء نارية تغيده لينا وذوبا فاجتماع هذه

العناصر يؤثر في ايجاده وانحلالها يؤثر في اعدامه ونحن نقول امتزاج العناصر سبب في ايجاد

الاشيا الا انه سبب عادي والمؤثر حقيقة هو الله تعالي ان امتزاج تركيب الاضافة

بيانيه وانحلالها الضمير للعناصر وهو عطف على اسم ان وقوله ولا تاثير له خبران

والضمير في له عائد على التركيب والانحلال فكان المناسب التثنية الا ان يقال انه

أقرد باعتبار المذكور ولا في فساده اي عدمه ولا ان باعتدال الخ حاصله
ان الاطباء يقولون كل حيوان فيه الطبائع الأربع وهي الصفراء والبلغم والسوداء والدم
فان اعتدلت تلك الطبائع الاربع ولم يغلب بعضها على الباقي صح الجسم واذا غلب
احدها حصل الضرر والمرض في الجسم فاعتدال الطبائع عندهم يؤثر الصحة وغلبة
احدها يؤثر الأمراض وليست الصحة والفساد بتأثير الفاعل المختار ونحن نقول المؤثر
للصحة والمرض انما هو الله عز وجل والاعتدال والغلبة سبب عادي يجوز تخلفه
كما يزعمون اي في الطرفين التركيب والانحلال طرف أول واعتدال الطبائع وغلبة
بعضها طرف ثان بل لو كان الجسم الخ هذا راجع للطرف الأول وحاصله ان الجسم
الغل اذا لم يكن مركبا بان كان عنصرا واحدا لم يتأت له فساد اصلا لان الفساد انما
يأتي من انحلال العناصر هكذا قالوا فرد الله عليهم بان الجسم لو كان بسيطا غير مركب
بان كان عنصرا واحدا لقبل الكون والفساد لان المؤثر هو الله لاجتماع العناصر
وانحلالها لم يركب الا من نوع واحد وصف كاشف للبسيط والاولى الخ قوله
لم يكن الا نوعا واحدا بان كان ماء أو ترابا او هواء او نارا لقبل من الكون
اي الوجود لابد على ان لا احد الخ الا ترى الى اساس النار فانه سبب عادي في
الاحتراق لا سبب عقلي فالتركيب لا تسبب له في الوجود والانحلال لا تسبب له في الانعدام
خلق بشيء اي مثل وجود الذات او اعدامها عند خلقه شيئا آخر وهو التركيب
في الاول والانحلال في الثاني لا يدل على أن لا احد مخلوقية اي كالاجتماع والانحلال
وقوله تأثير في مخلوقية الآخر اي مثل وجود الذات او اعدامها ولا بغيره اي
كالعلة والطبيعة بل وجوده اي بل وجود تركيب العناصر بالنسبة لوجود
الشيء وانحلالها بالنسبة لعدمه وعدم وجودهما بالنسبة لما ذكر سواء من جهة التأثير
وهذا لا ينافي انهما من الاسباب العادية ولقد ضل ابن سينا هو الحسن بن عبدالله
ويكنى أبا علي هذا وقد قال بعضهم الاليق بحسن الظن بمن توفي على الاسلام حمل
قول ابن سينا على الامور العادية لا التأثيرات الضالية فيحمل قوله وقول بقراط
بهذه

بهذه المقالة وهي تقوم الابدان من مزج تلك الاركان على جهة السبب العادي
لا على جهة التأثير والحاصل ان تقوم الابدان من اجتماع العناصر يقول به المحق
والمبطل يقول انه عقلي لا يتخلف وكان المص اعتمد في تضليل ابن سينا على
الخارج لا على هذه المقالة لانه قد نقل عنه انه كان يقول بقدم العالم لكن ذكر بعض
شراح هذه الرسالة ان ابن سينا تاب ومات على الاسلام وقول بقراط هو
اسم حكيم من الحكماء الفلاسفة وهو بضم الباء ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة الا انه
صرف هنا للضرورة وقوله بها اي بالاركان الاربعة السابقة في الذي قبل هذا
وهو قوله اما الطبيعيات فالاركان . تقوم من مزاجها الابدان ،
اي وقول بقراط بتقوم الجسم منها وقوله ماء ونار الخ بيان للاركان الاربعة المذكورة
دليله اي دليله في هذه المقالة وهو ان الابدان تقوم من مزاجها اذا توى
بالمناة فوق هلك عاد اليها زعما فتجد الحيوان اذا مات يخرج منه ماء
وهواء وحرارة ثم بعد ذلك يصير ترابا فعوده اليها مما يدل على تركبه منها وهذا اشارة
الى طريق الانحلال ونقدم لك طريق اخرى ونقدم ايضا طريق التركيب واهل السنة
يقولون لا مانع من ان الجسم مركب من العناصر الاربعة ولكن امتزاجها غير مؤثر بل ذلك
الامتزاج سبب عادي فقط وقوله منها اي من الاركان بالالام الباء سببية
وذلك لانهم يقولون ان تركب الجسم من العناصر سبب في هلاكه كالانسان واذا كان
نوعا واحدا كالحجر فذلك سبب لعدم هلاكه على ان امتزاج العناصر الخ اعلم
ان العناصر جمع عنصر بمعنى الاصل يطلق على كل واحد من الاربعة المتقدمة ويطلق
على كل اصل اعم من ذلك وهو المراد هنا ثم اعلم ثانيا انه اذا خلط اللبن مثلا بالعسل
فكل واحد منهما على انفراده كيفية اي طعم قائم به وبعد المزج اي الخلط تحصل كيفية
اخرى مغايرة للكيفيتين حالة الانفراد بالشخص لا بالنوع واذا نظرت الى هذه
الكيفية الحاصلة من امتزاج العسل بالخل كانتا متباينتين بالنوع والشخص واذا
خلط لبن وعسل في اناء ثم كذلك في اناء فالكيفية الحاصلة من مزج اللبن

٧ اي اذا ع

ع بااللبن ونظرت الى الكيفية الحاصلة من امتزاج العسل ع

بالعسل في احد الاثنين مخالفة للاخرى اي بالشخص فقول الشارح يدل على امتزاج العناصر
اي امتزاج الاصول كالعسل واللبن مع العسل والخل وقوله في حصول الانواع المختلفة الخ
الاولى القلب فيجعل الاشخاص مختلفة والانواع متباينة لان الانواع يناسبها التباين
لانها حقائق مختلفة والاشخاص يناسبها الاختلاف لان حقيقتها متحدة
وانما تختلف بالعرضيات   ما اشار اليه فاعل يدل وقوله سوى الخ حال من ما
مقدمة على صاحبها اي ما اشار له شرف الدين يدل على بطلان القول بان امتزاج
العناصر يؤثر في حصول الانواع المتباينة والاشخاص المختلفة حالة كون ما اشار
له شرف الدين مغاير للدليل الذي قدمناه على بطلان تاثير العلة والطبيعة
ما اشار اليه شرف الدين بن التلمساني هو المشهور بالفهري وكان الاولى عزو ذلك الدليل
للشارح لان ما قاله ابن التلمساني مسبوق به الا ان يقال وجه عزوه لابن التلمساني انفراده
بايراد السؤال الآتي وهو قوله فان قالوا الخ ودفعه فتامل   الموجب لحصول الخ اعلم
ان شرف الدين لا يقول بانه موجب وانما عبر بذلك محاكاة لكلامهم لاجل الرد
عليهم اي ان الامتزاج الموجب على كلامهم لا يخلو الخ وقوله اذا حصل في عناصر
ارادبها الاصول   اما ان يبقى كل عنصر الخ حاصله انه لما امتزج العسل بالخل
واثر هذا المزاج تلك الكيفية الحاصلة منهما اما ان تقولوا ان كيفية كل واحد
من الخل والعسل ذهبت عند الاجتماع واما ان تقولوا انها باقية فان كان الاول فهو
باطل اذ غاية ما حصل تلاصق جسم لجسم وهذا لا ينفي كيفية الجسم القائمة به فما الموجب
لانتفائها وان كان الثاني فنقول لكم اذا كان كل واحد كيفية الكائنة قبل الامتزاج قائمة
به فلم يحصل شئ بالامتزاج زائد على ما كان قبل وح فالامتزاج لم يؤثر شيا فلا يتم قولكم
ان الامتزاج مؤثر فقول الشارح اما ان يبقى كل عنصر اي اما ان تبقى كيفية كل عنصر باقية في
محلها على ما كانت عليه اولا وقوله نفي ما فيها من المعاني اي الكيفيات وقوله لانتفا صورة
اي كيفية وقوله فما الموجب اي فلا موجب لانتفا الكيفية وقوله وتماس الخ والتعليل
لقوله فما الموجب وهو جواب عن سؤال حاصله انما انتفت الكيفية القائمة بكل عنصر

لان

لان ملاقاة الجسم سبب في ازالة ما فيه من الكيفيات وحاصل الجواب انا لا نسلم
ان تماس الجسمين هنا يوجب ذلك لانهما غير متضادين وقد تعدد المحل فمحل كل
واحد غير محل الآخر والامران اللذان لا تضاد بينهما لا يكون اجتماعهما موجبا لازالة
ما في الآخر من المعاني الا اذا كان احدهما يحل محل الآخر فانه اذا حل احدهما في محل
الآخر يزول الآخر بما فيه من المعاني وهنا العسل والخل كل واحد منهما في محل اي في حيز فلا يكون
تلاصقهما موجبا لازالة ما في احدهما من الكيفيات فان قلت لهم ان يقولوا ان بقا
الكيفية في الجسم مشروطة بعدم الملاصقة قلت لو قالوا ذلك قلنا لهم لا بد من
فاعل مختار يخصص ذلك البقا بالاشتراط وغيره ولا تاثير لسواه تعالى   وتماس
الاجسام اي كالعسل والخل وقوله ونفي ما فيها من المعاني اي من الكيفيات كالحلاوة
والحموضة وقوله مع تعدد المحل اي محل العسل والخل   فانه ان اتحد الخ جواب عما يقال
ما المانع من اتحاد المحل عند الامتزاج   لزم تداخل الاجرام كالعسل والخل   اذ لو
جاز الخ هذا سند لاستحالة تداخل الاجرام   وجب بقا الامر الخ اي وح فالامتزاج
لم يؤثر شيا   فان قالوا اي قاطعين النظر عما تقدم من الترديد مستندين للعيان
وحاصل كلامهم هذا انهم يقولون نحن لا نلتفت لا لعدم كيفية كل من الممتزجين
ولا لبقائها حتى يرد علينا ما قلتوه بل انما ننظر الى ما هو مشاهد وهو انه عند الامتزاج
تحدث كيفية غير الاولى فالامتزاج قد اثر فيها ولم تبق الاولى فالترديد الاول لازم لهم
وليس هذا القول اختيارا لاحد الشقين من الترديد   اذا القى الما البارد مثلا
اي واللبن البارد   من سورة البارد اي كسر شيا من شدة البارد   قلنا
اي زيادة على ما مر من الرد عليهم فالرد الاول بالترديد لازم لهم وكذا هذا ويصح ان
يجعل قوله فان قالوا الخ اختيارا للشق الثاني وحاصله انا نختار ان كيفية كل واحد
من العنصرين باقية بعد الامتزاج وقولكم انه اذا كان كذلك لم يؤثر الامتزاج شيا
ممنوع وذلك لان العنصرين اذا امتزجا وكانت كيفية كل واحد منهما قائمة به في كيفية
الآخر فتكسر شدتها فتوجد كيفية اخرى مغايرة للكيفيتين فتلك الكيفية حاصلة

بتأثير الامتزاج وحاصل هذا الرد انا نسلم انه عند امتزاج الاصول تحصل كيفية ولكن
لا نسلم انها حاصلة بالمزج بل المزج سبب عادي والمؤثر فيها هو الله تعالى اذ لو كان
الامتزاج هو المؤثر فيها فلا يخلو اما ان يكون التأثير حصل دفعيا او تدريجيا فان كان
الاول لزم تأثير الشيء في حال عدمه ومجامعة وجوده لعدمه وكلاهما باطل وذلك لأن
كلا من كيفية العسل والخل مثلا يؤثر في كيفية الآخر فحلاوة العسل تؤثر في حموضة الخل وكذا
حموضة الخل تؤثر في حلاوة العسل فكل واحد منهما موجود في حال تأثيره في الآخر ومعدوم
في تلك الحالة لانه موجود باعتبار انه مؤثر في الآخر معدوم باعتبار تأثير الآخر فيه
ولا شك ان مجامعة وجود كل واحد عدمه باطل بالضرورة فما ادى اليه وهو تأثير الامتزاج
دفعة باطل وان كان الثاني لزم ان الشيء يوجد بعد عدمه بدون موجد وذلك لان كيفية
الخل تؤثر في كيفية العسل فتعدمها ثم توجد كيفية العسل فتعدم كيفية الخل ثم بعد
ذلك توجد كيفية الخل وتعدم كيفية العسل وهلم جرا فيلزم وجود الشيء بعد عدمه
بدون موجد وهو باطل ويلزم ايضا التسلسل ان لا توجد الكيفية الاخرى الحاصلة ويلزم ايضا
عند الامتزاج لان المرتب على المحال محال مع ان عدم حصولها باطل بالمشاهدة فتعين
ح ان المؤثر هو الله تعالى وهو المطلوب هذا حاصل كلام الش قلت
ولو فرض الخ لا حاجة لهذا لان المقصود قد تم بالحكم بالمحالية على وجود الشيء بعد عدمه
حال عدمه الاولى بعد عدمه ليحقق اعدامه الثاني اي لاجل انه يتحقق
اعدام الاول للثاني وهذا من باب الاستدلال بالمؤثر على الاثر كذا قال بعض ارباب
الحواشي والصواب عكسه لان تحقق الاعدام اثر والاثر يدل على وجود المؤثر
فلا تحصل الكيفية الثالثة اي والمشاهد حصولها فتعين ان المؤثر فيها هو الله تعالى
بالاختيار ومما يبطل الخ لما فرغ من الكلام على الرد على الطبايعيين شرع في الكلام
على الرد على الفلاسفة القائلين بالتعليل القائلين بالتعليل اي القائلين
ان واجب الوجود علة مؤثرة في جميع العالم اي انه علة مباشرة في بعضه وهو العقل
الاول وعلة بواسطة بالنسبة لما عدا العقل الاول من العالم النافين وصف
موضح

موضح لما قبله وهو قوله القائلين الخ وقفت على عدد مخصوص اي وهو تسعة وكان
المناسب ان يقول كانت عددا مخصوصا فلم تكن الزو الاقل واما ما عبر به فلا يناسب
الا نفي الاكثرية واما قوله ولا اقل فلا يناسب قوله وقفت هذا كله على نسخة وقفت بالقاف
والفا وفي نسخة بالقاف والعين وهي غير مناسبة لكلامهم لان هذه النسخة تشعر
بالحدوث ومذهبهم يقولون بقدمها وان كانت هذه النسخة يناسبها قوله ولا اقل
وقوله لم يكن الزكان الاولى له التفريع لان هذا مفرع على ما قبله ولم كانت الخ هذا
استفهام عن الكيفية وما مر استفهام عن الكمية وما بال الاعلى اي هو المسمى بالعرش
في لسان اهل الشرع ويسمى في عرفهم بالفلك الاطلس وبفلك الافلاك لانه محيط
بغيره من الافلاك ومحرك لها بالقسر فحركته ذاتية وحركة ما في جوفه من بقية الافلاك
قسرية وقالوا ان حركة الافلاك كلها من المشرق للمغرب وان حركتها تقطع الدورة وهي
ثلاثمائة وستون درجة في اليوم والليلة وهي معنى الحركة اليومية بخلاف حركة الكواكب
السيارة الذاتية فانها بطيئة فالقمر يقطع دورة الفلك في كل شهر والشمس تقطعها
في سنة وزحل في كل ثلاثين سنة والمشتري في كل اثني عشر سنة على ما بين في علم الهيئة
حركتها في البروج من المغرب الى المشرق فيه شيء لان المتحرك في البرج من المغرب للمشرق انما
هو الشمس والقمر وباقي الكواكب السيارة فالفلك عندهم كالساقية المتحركة حركة قوية
من المشرق للمغرب والكوكب كالنملة الماشية على تلك الساقية بعكس حركتها فالفلك
هو المتحرك من المشرق الى المغرب واما الكوكب فحركته الذاتية من المغرب الى المشرق والبرج
عبارة عن ثلاثين جزءا من الفلك لانه قسم ثلاثمائة وستين جزءا والشمال بكسر
[illegible]ين ولم اختص كل واحد الخ وذلك فان القمر اختص بسما الدنيا وعطارد
بالثانية والزهرة بالثالثة والشمس بالرابعة والمريخ بالخامسة والمشتري بالسادسة
وزحل بالسابعة بالفلك الثامن اي وهو المسمى في لسان اهل الشرع بالكرسي فجميع
الكواكب غير السبعة السيارة ثابتة في الفلك الثامن وليس لها حركة ذاتية بل تحركها
تابع لتحرك فلكها ولذا قيل لها ثابتة وهذا كلام الفلاسفة واما اهل السنة فالكواكب

كلها سواء كانت سيارة او غير سيارة في سما الدنيا وكلها متحركة بذاتها ولا حركة
للفلك اطلس اي اسود وقوله من الكواكب اي من اجل خلوه من الكواكب ففي
الكلام حذف او انه ضمن اطلس معنى متجرد او عار فلذا عداه بمن على سمت
الراس اي فوق رؤسنا مايلا عنه اي عن سمت الراس اي الى جهة الشمال او الى جهة
الجنوب ولا موجب للتخصيص على اصلكم اي من القول بالتاثير بالعلة لان نسبة
العلة الى جميع معلولها نسبة واحدة عندهم فلا وجه لترجيح واحد منها على الآخر
لا يرضى بقوله اي بالنظر فيه مما تعب في تعلمه اي انهم تعبوا في تعلم
الحكمة حتى اتقنوا البراهين ثم لم ينتفعوا بذلك وصاروا يعتمدون في اثبات
المطالب اليقينية على الخطابيات التي لا تغني من الحق شيئا وصار يهذو
عطف على لم ينفعه اي وصار يتكلم بما لا معنى له يقال هذى يهذي كبنا يبني
اذا تكلم بغير معقول او نطق بما لا معنى له لمرض ونحوه ويقال ايضا هذى يهذو
في الكلام واوي والشاني بالفعل من الواوي وبالمصدر من اليائي فلو قال هذيان
المجانين كان انسب وغير المميز عطف على المجانين وقوله من الصبيان بيان
لغير المميز في ديننا الآفة في الدين مخالفة الشرع وافة الدنيا سلب المال والاخراج
من المنزل قهرا او القتل وآفة الآخرة العذاب وصنف آخر مقول القول
اضافة الفعل اي نسبة الفعل قال ابن دهاق وهذا الصنف الخ والى المض باداة
الحكاية في خلال كلام ابن دهاق دفعا لما يتوهم ان تنويع هذا الصنف من عند المصنف
الى الافلاك قد علمت ان المؤثر عند هؤلاء الجماعة وهم الفلاسفة انما هو العقل
القائم بالافلاك لا ان الافلاك هي المؤثرة ففي كلامه تسمح وحاصل ما قالوه ان عقل
كل فلك مؤثر في الفلك الذي اسفل منه وفي عقله واما العقل الفياض القائم بسما الدنيا
فهو المؤثر في عالم الكون والفساد اعني كل ما على وجه الارض من الحيوانات والنباتات
والمعادن تاثيرات مفعول مطلق وقوله في الاجسام بدل من العالم السفلي بدل مفصل
من مجمل والمراد بالاجسام ما هو اعم مما قام بنفسه وهي الموجودات فتشمل الاعراض

وعلى

وعلى هذا فقوله والنباتات عطف خاص وقوله والمركبات اي الاجسام المركبة من الهيولي
والصورة بناء على ان تركب الجسم منهما كما قاله بعض او من العناصر الاربعة بناء على ان تركب
الجسم منها كما قاله البعض او من الجواهر الفردة بناء على ما قاله اهل السنة من ان تركب الجسم منها
وان البعض الخ عطف على قوله اضافة الفعل اي احدها اضافة الفعل وان البعض
الخ ومن تبعه من عامتهم اي عامة الفلاسفة وذلك من تستر بالاسلام وهو على
مذهب الفلاسفة كابن سينا وحفيد ابن فانهما من عوام الفلاسفة لا من خواصهم
كافلاطون وبقراط وارسطاطاليس وجالينوس عمي القلب الخ هذا البيت
للولي الصالح سيدي عبد الحق الاشبيلي وهو مناسب لقوله ومن تبعه من عامتهم لانهم
هم الذين كفروا بالله بتقليد رؤساء الفلاسفة واما رؤساؤهم فانهم وان كانوا موصوفين
بالعمى وعدم الوقوف على الصواب لكن ليسوا مقلدين لاحد ما اضيف الخ اي اضافة
ما اضيف لان المقسم للانواع الثلاثة الاضافة وقوله من افعال بالتنوين بيان لما اضيف
وقوله بعض الى بعض بدل من افعال اي اضافة بعض الافعال الى بعض فقولهم مثلا الاكل
مشبع والشرب مرو الاكل فعل والشرب فعل وكذلك الشبع والري فقد نسبوا فعلا لفعل وجعل
الشبع والري فعلا تسمح من ان النار الخ هذا بيان للفعل المضاف للفعل في كلامه
تسمح لان النار ليست فعلا الا ان يراد النار من حيث ايقادها والثوب من حيث لبسه
ثم ان سلوك طريق التمثيل بان يقول مثل ان النار الخ لا طريق البيان حتى ظنوها
اي عقدوها واجبة اي لازمة لزوما عقليا لا تتخلف اصلا فيلزم عقلا من الاكل الشبع
وهكذا وتلك اي اضافة بعض الافعال الى بعض وقوله فيها الفيلسوفي اي بعض
الفلاسفة فلا ينافي ما مر ان الفيلسوفي يضيف الفعل للافلاك لان المراد بعضهم
مما لا يعنيهم من العلوم اي وهو علم الحكمة وعن مراشدهم عمين هذا التعبير ملائم من
جهة المعنى ولا يخفى ما فيه من جهة اللفظ اذ المناسب اما اسقاط الواو ولا عمين حال مفردة
وهي المقترن بالواو او يقول والعمين عن مراشدهم ليكون عطفا على المشتغلين مناسبا
له قال اي ابن دهاق وانما اعاد الش اداة الحكاية لفصل بين كلام ابن دهاق

هكذا بالاصل المنقول منه

بقوله قلت وكذا يقال فيما يأتي وهم اي المضيفون بعض الافعال الى بعض
وقوله فيها اي في تلك الاضافة على اعتقادات اي أربع وقوله فمن قال اي اعتقد
وكذا يقال فيما بعده وقوله بطبعها اي بذاتها وقد اختلف الناس في كفره اي
والمعتمد عدم كفره ومن قال ان الاكل دليل عقلي على الشبع اي يلزم من وجود الاكل
وجود الشبع والاوضح ان يقول ومن قال ان المؤثر في تلك المسببات هو الله بقدرته
مباشرة لكن الربط بين تلك الاسباب ومسبباتها عقلي لا يمكن تخلفه كان جاهلا
بمعنى الدلالة العقلية لان الدلالة العقلية لا تستنتج من المعتادات بل من العقل
وهذا القائل لما رأى ان الاكل يتبع استنتج منه ان الدلالة عقلية كان
جاهلا بمعنى الدلالة العقلية الاضافة بيانية اي كان جاهلا بالدلالة العقلية
وظاهر ما جرى عليه ابن دهاق ان معتقد ذلك لا يلزمه الكفر من انه جاهل بالدلالة
وهو خلاف ما مشى عليه المصنف في غير هذا الكتاب حيث عد هذا من اصول الكفر لان معتقد
ذلك يؤدي به الى انكار خوارق العادات كالمعجزة والبعث والحشر وغير ذلك مما انكاره
كفر لانه يرى ان كل ما جرت به العادة فهو واجب وما خالف العادة فهو مستحيل
والظاهر ان يقال انه غير كافر بالفعل نعم كفره مترقب فان انكر شيئا مما انكاره كفر من
خوارق العادات كفر والا فلا ثم ذكر ان النوع الثالث الخ قد تقدم نوعان اضافة
الفعل للافلاك واضافة بعض الافعال الى بعض وهذا النوع الثالث وحاصله ان اهل
السنة والمعتزلة اتفقوا على ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى واما فعل العبد فهل هو
كذلك وهو مذهب اهل السنة او مخلوق للعبد وهو مذهب المعتزلة فان قلت
ان هذا يفيد القسم الثاني لان تأثير الفعل في الفعل بقوة جعلها الله فيه عند المبتدعة واجيب
بان القسم الثاني لوحظ فيه ان المؤثر الذي جعل الله فيه القوة غير عاقل وفي الثالث لوحظ
انه عاقل فافترقا والاظهر انهم كافرون المعتمد خلافه لا يقال كيف يكون المعتمد
انهم مؤمنون وقد اثبتوا لله شريكا واجيب بان اثبات الشريك انما يكون
مكفرا اذا اعتقدوا وجوب وجوده او استحقاقه للعبادة فالاول كما في المجوس فانهم
يقولون



يقولون النور يخلق الخير والظلمة اله يخلق الشر وكل منهما واجب الوجود والثاني كما في عبدة الاوثان
فانهم وان اعترفوا بحدوثها لكن يقولون انها مستحقة للعبادة والمعتزلة وان قالوا العبد
يخلق افعال نفسه لا يقولون بوجوب وجوده ولا استحقاقه العبادة هذا الخطر
هو الاشراف على الهلاك والمراد به هنا الاعتقاد الذي يترتب عليه الكفر وقوله في العقائد
اي الكائن في الاعتقادات اي المعتقدات وكيف عرض اي وانظر كيف عرض
وقوله للعذاب متعلق بقوله عرض وهذا يشير الى ان المقلد كافر تأمل والا اي والا
يكن متصفا بالكون عالما لم يكن على ما انت عليه اي لكن التالي باطل من دقائق
الصنع من اضافة الصفة للموصوف واراد بالصنع المصنوعات اي من المصنوعات
الدقائق فطابقت الصفة موصوفها في اختصاص في بمعنى من بيان للصنع بمعنى المصنوع
وح يجب ان يؤول الاختصاص بالمختص فيقال اي من كل جزء مختص بمنفعة الخاصة به
الخاصة به اي بذلك الاختصاص اي بسببه وليس المراد ان الخاصية سابقة
لان الخصوصية اثر الاختصاص وامداده عطف على الاختصاص اي ومن المنافع المعدة
وقوله بما يحفظها عليه اي بشيء يحفظها عليه اي على ذلك الجزء فالشم منفعة حالة في
الانف امدها الله تعالى بشيء يحفظ تلك المنفعة على ذلك الجزء القائمة به ويمنع اذاها
وكذلك البصر والسمع والذوق كل منها صفة قائمة بمحل وامدها الله تعالى بشيء يحفظها
على الجزء القائمة به ونحو ذلك معطوف على اختصاص والاشارة راجعة لما ذكر من
الامداد والاختصاص باسرارها اي بحكمها والحاصل ان الانسان مثلا احتوى على
محاسن لها حكم ولا يعلم هذه الحكم الا الله تعالى واما المحاسن فلم يتكلم المصنف على الاحاطة
بها لم يكن متصفا بما انت عليه فيه اشارة الى ان على في المتن بمعنى الباء وخبر
يكن محذوف من غاية الاحكام بيان لما هو عليه وفيه ان الاحكام والاتقان
صفة للرب فليس قائما بالعبد الا ان يقال في الكلام حذف مضاف اي من اثر غاية
الاحكام اي من اثر الاحكام الفائق الذي لا احكام ولا اتقان فوقه او يراد بالاحكام الامور
المحكمة غاية الاحكام تأمل ودقائق المحاسن اي والمحاسن الدقيقة وهذا

[illegible] ان كان [illegible] عدم [illegible]

المحاسن
العطف تفسيري لان المآثر المذكورة اثر الاحكام والاتقان ولو قال انك لما كنت
متصفا بما انت عليه من المحاسن الدقيقة التي هي اثر الاحكام والاتقان كان اوضح
التي يعجز عن حصرها لا يخفى ما في هذا من المخالفة للمتن لان عدم الحصر جعله
في المتن متعلقا بالاسرار وهنا جعله متعلقا بالمحاسن والجواب انه لما كان كل منهما
متصفا بذلك في الواقع وقد بين في المتن احدهما فربما يتوهم انه لا يتصف بذلك الا
الاسرار فبين انه ذلك دفعا لذلك التوهم تامل ويبرزه في غاية الكمال عطف
خاص على عام لان الاحكام يتحقق ولو لم يكن في الغاية هذا اذا نظر للابراز مع قيده
واما لو نظر له في ذاته كان عطف لازم تامل وما لا يحاط به عطف على غاية
اي لا يبرزه ملتبسا بغاية الكمال وملتبسا بالاوصاف التي لا يحاط بها التي هي
انواع المحاسن فقوله من انواع بيان لما الا من هو عالم الخ اي وح فلو كان صانعك
غير عالم لكنت غير متصف بما انت عليه من دقائق الصنع وقوله الا من هو عالم اي
علما كاملا بدليل قوله حكيم غاية الحكمة لان الحكيم غاية الحكمة هو العالم علما تاما
ان عجائب مصنوعاته اي مصنوعاته العجيبة التي احتوى عليها ابن آدم لان الكلام
فيه ومن جوز الخ هذا اشارة لمنع مناقشة واردة على الملازمة في الشرطية
وحاصلها انا لا نسلم هذه الملازمة لم لا يجوز ان يصدر الفعل في غاية الكمال متصفا
بما لا يحاط به من انواع المحاسن من الجاهل على سبيل الاتفاق وح فلا يدل الاحكام والاتقان
على العلم وسقطت مكالمته الانسب ان يأتي بهذا التفريع فيقول فسقط مكالمته
اشارة الى ان من جحد الحق وانكر الامر الضروري فسقط المكالمة معه وقد يقال ان المكالمة
انما تسقط مع من جحد الضرورة فقط واما من انكر الحق فلا تسقط المكالمة معه بل تتكلم
معه حتى يرجع الى الحق وح فكلام الشارح لا يتم لذا قال بعض ارباب الحواشي وهو لا يظهر
لانه متى اتصف بالعناد فلا يتأتى رجوعه الى الحق هذا وما احسن قول بعضهم

وإذا جلست الى الرجال وأشرقت . في جو باطنك العلوم الشرد
فاحذر مناظرة الحسود فانما . تغتاظ انت ويستفيد ويحرد

اي

اي يغضب وقوله من قال الخ هذا قدح في الملازمة في الشرطية ايضا وحاصله
ان اصل القضية اذا لم يكن عالما لم يكن محتويا على هذا الصنع العجيب فيقال لا نسلم هذه
الملازمة وما المانع من ان يكون ليس متصفا بالعلم ويقع منه هذا الصنع العجيب اذ
الجاهل قد يقع الفعل منه مرة على سبيل الاتفاق في غاية الاحكام ولا يدل وقوع ذلك
الفعل منه على علمه فكذا يجب ان لا يدل على العلم اذا وقع منه مرات لان الامور
المماثلة حكمها واحد والفرق بين هذا الاعتراض والذي قبله ان المعترض الاول
المشار له بقوله ومن جوز الخ لم يحصل منه قياس على شيء واما المعترض الثاني المشار
له بقوله ومن قال فقد التفت للقياس ه هو نظير الخ خبر المبتدا وهو قوله وقول
من قال وهو خلاف الحس والعادة والعقل جمع بين الثلاثة لا بحاثنا العلم
الحادث فمن انكر مقتضاها فقد خرج عن طور العقلاء وكلام المص على التوزيع فيما
مثل به فقوله خلاف الحس والعادة راجع للاولين وهما خبر الجماعة والادواء بمعنى
ان العادة جارية بان خبر الجمع الكثير يفيد العلم والماء الكثير يروي الانسان ويجد الانسان
في نفسه العلم والري عند ذلك فالمراد بالحس الحس الباطني والاخير وهو قوله والعقل راجع
للاخير وهو قوله واذا لم تنتج كما ان العادة يصلح رجوعها له ايضا وذلك لان استلزام
المقدمتين للنتيجة قيل انه عادي وقيل عقلي فقوله والعقل راجع للاخير ايضا وكا حصل
ان قول ذلك القائل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة مردود لان
التسوية في ذلك خلاف الحس الباطني وخلاف العادة وقوله واذا لم يرو قليل الماء
فلا يرو كثيره هذه التسوية ايضا خلاف الحس الباطني والعادة وقوله واذا لم تنتج المقدمة
الواحدة فلا تنتج المقدمات التسوية بينهما خلاف العقل على قول من يرى ان الربط
بين المقدمتين والنتيجة عقلي وخلاف العادة على قول من يرى ان الربط المذكور عادي
فلا يفيد خبر الجماعة اي التي يستحيل تواطؤهم على الكذب فان قيل الخ هذا
مناقشة في الملازمة اذ محصل الشرطية انه متى انتفى العلم انتفى دقة الصنعة ومحصل
هذا منع الملازمة الا ترى ان النحلة قد انتفى فيها العلم ولم تنتف شهادة الصنعة

لا فقط كما ان قوله والعادة يصلح رجوعه للاخيرة

فقوله ينتقض اي تقضا تفصيليا لان هذا منع للشرطية القريب من شكل
النحلة اي لان النحلة مستديرة الشكل فيناسبها بيت مستدير الشكل وانما عبر بالقرب
لان النحلة ليست دائرة حقيقة لاشتمالها علي بعض طول ولكنها قريبة منها
والاس معه بالرفع عطف علي قربه ومعرفة كون الجمع الخ ظاهره ان الذي يستخرجه
المهندسون معرفة كون هاتين المصلحتين خاص بهذا الشكل وفيه شي اذ المستخرج
للمهندسين انما هو كون المصلحة خاصا بهذا الشكل لا المعرفة فالاولي اسقاط
لفظ المعرفة خاصا بهذا الشكل اي واما المصلحة الاولي فهي موجودة في المسبع
فما بعده اذ كلما كثرت اضلاع الشكل كلما قرب من الدائرة ولم توجد فيه المصلحة
الثانية والمصلحة الثانية موجودة في المربع دون الاولي كما هو ظاهر للمتامل وانما
كان المسدس لا تبقي معه فرج بين الاشكال بخلاف المسبع مثلا لان كل مسبعين التصقا
حدث بجنبهما زاوية منفرجة يحل فيها آخر بضلعيه وهكذا بخلاف المسبع وتامل وانظر
لهذه المسدسات وقس عليه مما لا يستخرجه الخ اي واما غير الاذكياء منهم فلم
يهتد لذلك بعد سبر اي اختبار فالجواب الخ ملخصه ان الخالق لهذا الشكل
انما هو المولي سبحانه وتعالي وليس للنحلة فيه شي لا خلقا ولا كسبا هذا ولا يخفي ان هذا
الجواب انما يتم علي مذهب اهل السنة فهذا الجواب بيان لمذهبهم فهو تحقيقي لا الزامي
الزامي اذ الخصم يمنع ما تقوله اهل السنة معني الكسب الاضافة للبيان واعلم
ان الكسب عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور وهو الحركات والمراد بتعلقها
مقارنتها له اذ القدرة الحادثة تعلقها تعلق مقارنة وتارة يطلقون الكسب
علي المكسوب الذي هو الحركات من الكائنات اي المكونات اي الحوادث فهي
افعال اي مفعولات والا فالفعل عبارة عن تعلق قدرته بالمقدور وهو امر اعتباري
بل ولا كسب اي لان القدرة المقارنة للفعل انما يخلقها الله تعالي في الفاعل
وح فاجراء هذا الشكل علي يديها كاجراء الحركة علي يد المرتعش وليس هناك اختيار
ولا قدرة والحاصل ان النحلة ليست لها كسب ولا تاثير لا في محل قدرتها ان لو كان
لها

لها قدرة ولا في غيره والمراد بمحل قدرتها ذاتها والمراد بغير محل قدرتها البيت الذي
تفعله واما الانسان فغير محل القدرة ليس مكسوبا له وكذا ما قام به فالرقبة وما قام بها
من القطع والخشبة وما قام بها من التنجير كل منهما اوجده المولي سبحانه وتعالي ولا يعد
فعلا للعبد لا اختراعا ولا كسبا واما الكائن في محل القدرة كالحركة القائمة باليد فهو
مكسوب للعبد لا انه موجد له خلافا للمعتزلة وانما اخذ القاتل بقطع الرقبة مع ان
القطع ليس مكسوبا له لانه نشا عن مكسوبه وهي الحركة لما ياتي من امتناع تعلق
القدرة الحادثة بغير محلها اي كبيت النحلة والخشبة التي تنجر فكل منهما غير محل القدرة
الذي اتفق هو فاعل الخ ولو سلمنا انه من فعلها اي كسبا ويحتمل اختراعا وهو
المتبادر فلم نسلم انها غير عالمة اي وح فقد تم الدليل علي المدعي وبطل كلام المعترض
وخلق لها بالبناء للمفعول اي وخلق الله تعالي لها العلم بذلك وهذا عطف تفسير
ما قبله لمن ليس اهلا لمطلق العلم اي كالنحل فكيف بدقائقه اي فكيف يكون
اهلا للعلم بالدقيق وهذا الاستفهام انكاري في معني النفي اي ان نفي العلم بالدقائق
بالاولي علي شرف علمه اي كمال علمه وذلك لانه اذا كان المعلم بالفتح بليدا وقد علم
تشخص الدقائق دل ذلك علي ان المعلم بالكسر كامل العلم ومتمكن منه غاية التمكن لانه
يتحيل علي المعني الدقيق ويفيده له بطريقة واضحة مناسبة له وباهر قدرته ونفوذ
ارادته هذا زائد علي المقصد لان الكلام في كونه عالما فالذي يناسب المقام هو قوله علي
شرف علمه قطعا فقط وقد ضعف الخ انما عبر الش بضعف مع ان امام الحرمين
قد ابطله في ذلك الكتاب نظرا لكونه لم يظهر ابطاله وجه في البرهان هو اسم
كتاب لامام الحرمين اخره لغاية لا معني للاحكام سوي ان الاكوان خصصت الجواهر
باحيازها اي سوي تخصيص الاكوان الجواهر بالاحياز فالاحكام عبارة عن تخصيص
الاكوان الجواهر بالاحياز والاكوان جمع كون وهو حصول الجرم في الحيز وهذه الاكوان
هي التي خصصت الجوهر بالحيز فحصول زيد في الحيز المخصوص خصصه بذلك الحيز فالذي
خصص الذات بالحيز هو حصولها فيه وحصولها في المخصص لها به هو نفس احكامها

حتى انتظم منها اي من الجواهر حين خصصت بالاحياز خطوطا مستقيمة
لان الخط ما تركب من جوهرين فاكثر عند اهل السنة وعند الحكما ما تركب من نقطتين
فاذا حصل الجوهر في محل مخصوص وحصل جوهر آخر بلصقه انتظم خط واذا حصل
جوهران بلصق ذلك الخط حصل خط آخر وذكر الاستقامة فرض مثال لا الاحتراز عن
غير المستقيمة وهي المستديرة والخط المستقيم هو الذي لا يلتقي طرفيه والمستدير هو الذي
يمكن تلاقي طرفيه كالقوس ولا اختصاص للاكوان في العبارة حذف والاصل ولا اختصاص
لتخصيص الاكوان الجواهر بالاحياز بالدلالة على العلم وهذا محط التضعيف والحاصل
ان الاكوان معنى من المعاني وح فلا وجه لتخصيصها بالدلالة على العلم دون غيرها من
المعاني اذ جميع المعاني تدل كذلك فالبياض والسواد مثلا من المعاني فيدل كل واحد على العلم
وذلك لان التخصيص بواحد من لوازم الارادة والارادة مستلزمة للعلم والحاصل انهم
قالوا الدليل على ثبوت العالمية لله تعالى الاحكام فظاهره انه هو الدال فنقطع انه ليس
كذلك لان جميع المعاني تدل ايضا لان تخصيص الجواهر بهذا المعنى دون غيره فرع الارادة
وهي مستلزمة للعلم وح فتخصيصهم الاحكام بالدلالة لا وجه له على ان الاحكام في حد
ذاته لا يدل على العلم بل لانه مستلزم للارادة وهي مستلزمة للعلم فهو كغيره لا يدل الا على
الاختيار ولا دلالة له بذاته على المطلوب وح فالدليل في الحقيقة على المطلوب هو كونه
عالما انما هو الاختيار وهذا هو المشار له بقول الشارح وانما الكلام مع الخصم الخ اي ان
الخصم الذي يمنع كونه عالما نثبت له الاختيار بالاحكام وبغيره من الاختصاص
بالمعاني ونقول له هذا الاختيار هو الدليل فالدليل الاختيار لا الاحكام فتامل
وانما الكلام مع الخصم اي وانما الدليل الذي يقال للخصم وقوله بعد كونه صانعا مختارا اي
بعد ثبوت ذلك له وتسليمه اياه وقوله والاختيار الخ هذا هو الكلام الذي يقال له
لا نسلم رجوعه الى مجرد تخصيص الجوهر الخ في الكلام حذف اي لا نسلم رجوعه
الى مجرد تخصيص الاكوان الجواهر بالاحياز لاجل ان يوافق ما مر عن الامام لانه يقول كما
مر ان الاحكام عبارة عن تخصيص الاكوان الجواهر بحيزاتها واما لو ابقيناه على
ظاهره

بلا قول له

ظاهره لكان مخالفا له فلا يحسن الرد فتامل
بل يرجع الى اختصاص بالالوان
اي يرجع الى اختصاص الجواهر بالوان اي حيزات مثل ما يقول الامام والى اختصاص
بكيفية خاصة اي صفات واعراض خاصة فقوله وضرب الخ عطف تفسير اي
واذا كان الاحكام يرجع الى حصول الجوهر في هذا المكان دون غيره من الجواهر
والى كونه ابيض او اسود والى كون البياض تاما او غير تام الخ فهو كذلك كان دالا بذاته
على ثبوت العالمية للصانع اذ هذه الامور اول دليل على ثبوت العلم لصانع ذلك
الجوهر من غير التفات للارادة الا ترى انك اذا رأيت بساطا منقوشا نقشا
عظيما تستدل به على ان صانعه عالم واذا رأيت تأليفا عجيبا تستدل به على ان مؤلفه
عالم ولا تلتفت للارادة فاعتراض امام الحرمين على المتكلمين انما جا من قصر الاحكام
على اختصاص الجواهر بالاحياز ونحن نقول الاحكام يرجع للهيئة الاجتماعية ولا
شك ان هذه الهيئة الاجتماعية تدل في حد ذاتها على العلم وح فيكون دليلا على ان
كونه تعالى عالما الاحكام لا الاختيار فكل واحد بلغ مقابلة منهما في حد ذاته دليل
عليه ثم ان دلالة غير الاحكام اي على العلم وقوله من وقوع الفعل بيان لغير الاحكام
والحاصل ان الفعل مطلقا سواء كان محكما او لا يدل على علم فاعله لان وقوعه يستلزم الاختصاص
باحدى المتقابلات الست والتخصيص وهو القصد الى الشيء بدون العلم به محال وح
فقد دل الفعل مطلقا على العلم لكن دلالة الاحكام احرى واولى وان كان مثبجا
بالثاء المثلثة وبعدها باء موحدة فجيم اي غير متقن لا يمنع من دلالة الاحكام عليه
اي على العلم لانه يدل على العلم بالضرورة اي فلا يحتاج لدليل لانه من المعلوم بالبداهة
انه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال الا العالم الحكيم والاختيار يدل عليه اي
على العلم بالنظر اي بواسطة دليل سياتي قال واذا كان الاحكام يدل على العلم بالضرورة
صح ما ذكروه من الاحكام دليل تام واندفع اعتراض امام الحرمين عليهم اي الاعتراض
وجوابه اوضح من الثاني اي لان الاول يدل عليه بالبداهة وهذا يقتضي ان الثاني
فيه وضوح وهو كذلك لكن بعد الاستدلال ووجه الاستدلال الاضافة بيانية

او انه اراد بوجه الاستدلال كيفيته لا وجه الدليل وهو الحد الوسط الجامع بين طرفي المطلوب
على ما قرره الخ هكذا وقع في بعض النسخ والى الشارح به دفعا لما يتوهم من ان هذا لم يقله
ابن التلمساني وفي بعضها ما قدره باسقاط على فيكون ما قرره خبر المبتدا الذي هو وجه
الخ وانه بعد فتح الهمزة بيان على تقدير من وعليها فيكون قوله قد تقرر فيما مضى من تقرير
ابن التلمساني وعلى النسخة الاولى يكون قوله قد تقرر فيما مضى ان الله تعالى فاعل
الخ هذا اشارة لقياسين صورتهما هكذا الله تعالى فاعل بالاختيار وكل من كان كذلك
فهو قاصد لما يفعله ينتج الله تعالى قاصد لما يفعله دليل الصغرى ما تقرر فيما مضى من
البراهين القاطعة من انه فاعل بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبع ثم تاخذ هذه النتيجة
وتجعلها صغرى لكبرى قياس فنقول الله قاصد لما يفعله وكل من كان كذلك فهو
عالم ينتج الله عالم لما يفعله وهو المط ودليل الكبرى ان القصد الى الشئ مع الجهل به محال
والفاعل بالاختيار الخ ال للاستغراق اي وكل فاعل بالاختيار الخ لان كبرى
الشكل الاول يجب ان تكون كلية قاصدا الى ما يفعله ضمن قاصدا معنى متوجها
فلذا عداه بالى والا فالقصد انما يتعدى بنفسه الا مع العلم بالمقصود اي الا مع كونه
عالما بالمقصود وحاصل كلامه ان القصد من الله لا بد وان يكون مع العلم لا مع الاعتقاد
او الظن او الشك او الوهم وان القصد من الحادث يوجد مع واحد من هذه الاربعة
فقول الشارح وان كان يتصور اي القصد مع العقد اي مع الاعتقاد والظن والوهم وترك
الشارح الشك مع انه يتاتى معه ايضا لانه لما ذكر ما هو اعلى منه وهو ادنى منه علم ان المتوسط
كذلك ولا يتصور القصد من الله الخ هذا جواب عما يقال حيث كان المحال
قصد الشئ مع الجهل به كان قصد الشئ مع اعتقاده او ظنه او الشك فيه او توهمه غير محال
وح فلا تتم كبرى القياس الثاني القائلة وكل قاصد لفعل فهو عالم به وحاصل الجواب
ان القصد من الله تعالى لا يتصور الا مع علمه بالمقصود لا مع اعتقاده او ظنه له او شكه
فيه او توهمه له على فرض قيام الاعتقاد والظن والشك والوهم به تعالى لانه على فرض
قيام ذلك به لا يتصور قصده لما يعتقده او يظنه او يشك فيه او يتوهمه لاحتمال وقوع

ذلك

ذلك المعتقد او المظنون او المشكوك فيه او المتوهم على خلاف ما هو عليه في الواقع ووقوع
الشئ على خلاف ما هو عليه في الواقع نقص والنقص عليه تعالى محال فتعين ان يكون
عالما بما يقصده بناء على ذلك اي احتمال العقد او الظن او الوهم اي على فرض
ان يقوم بالرب تعالى ظن او وهم او شك وقوع ذلك فاعل يتصور واسم الاشارة
عائد على المعتقد او المظنون او الموهوم اي انه لو فرض ان المولى معتقد امرا او ظان له او
واهم له وقصده فلا يتصور ان يقع هذا الامر على خلاف ما هو عليه هذا ظاهر كلامه
اي اننا اذا بنينا على قيام الشك او الاعتقاد او الوهم بالمولى وقصد المولى شيئا مشكوكا
له او مظنونا له او موهوما له فلا يتصور وقوع ذلك الشئ على خلاف ما هو عليه
وهو نقص اي لان عدم المطابقة نقص والنقص عليه تعالى محال فتعين الخ
هذا التفريع غير مناسب لظاهر كلامه المتقدم لعدم الارتباط بين المفرع والمفرع عليه
فصواب قوله على ذلك الاحتمال ان يقول بناء على ذلك الاحتمال وقوع ذلك
فياتي باللام التعليلية بدل ال اذ بذلك يحصل الارتباط وقد وجد ذلك في بعض
النسخ وهي ظاهرة وعليها ففاعل يتصور ضمير يعود على القصد وقوله بناء على ذلك
اي على قيام الظن والشك والوهم به اي على فرض قيام ذلك به وقوله لاحتمال الخ علة لقوله
فلا يتصور المفرع على قوله ولا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم وقوله لاحتمال وقوع
ذلك الامر اي الامر المظنون او المشكوك فيه او الموهوم وفي بعض النسخ لئلا يتصور من الله
تعالى بناء على ذلك الاحتمال وقوع الخ وهي ظاهرة ايضا وعلى هذه النسخة يكون قوله
لئلا يتصور الخ علة لقوله ولا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم فتامل فتعين
ان يكون عالما بما يقصده الماهيات المطلقات اي كالانسانية والحيوانية
وحاصله ان الكلي الطبيعي مثل الانسانية تحته افراد مثل زيد وعمرو ولكن اختلف في هل له
وجود في الخارج في ضمن افراده بمعنى ان زيدا مثلا مركب من الانسانية ومن التشخص
الخارجي بحيث تكون الماهية الانسانية جزءا او قطعة من زيد كالخيط بالنسبة للحصير
وهو مذهب السعد وقيل ان الماهيات لا وجود لها في الخارج اصلا وانما لها ثبوت في

الاذهان كغيرها من الامور الاعتبارية وثبوت في نفسها لم يقرب من الوجود الخارجي
حتى تكون من الاحوال وعلى هذا فمعنى كون زيد فردا من افراد الانسان انه يتصف
بالانسانية كما يتصف بها غيره وعلى هذا فالانسانية وصف لزيد لا قطعة منه فهي
امر اعتباري لا وجود له في الخارج ولا يلزم على ذلك ان الشيء الواحد حل في محلات
متعددة في آن واحد ويلزم عليه الوصف بالضدين بل بالاضداد في آن واحد
وذلك باطل فقول الشارح لا يمكن دخولها في الوجود اي بان تكون جزءا من التشخص
فكلام الشارح مبني على القول الاول اذ على الثاني ليست داخلة في الوجود وحاصل هذا
الدليل الذي اشار له الشارح ان الانسانية في التحرير هي ماهية كلية لا يمكن ان تتصف بالوجود
الا بعد تخصيصها بزمان معين دون غيره من الازمنة ولا يكون ذلك الا بعد العلم
بزيد وبعد تخصيصها بالكيفية المخصوصة اي البياض مثلا ولا يتأتى تخصيصها بالبياض
الا بعد العلم بذلك البياض وبعد تخصيصها بالوضع من كون الراس اعلى والرجلين اسفل
ولا يتأتى تخصيصها بذلك الا بالعلم بذلك الوضع وهكذا فتخصيصها بما ذكر لازم للعلم
بما ذكر فيلزم من ذلك ان المولى يعلم الجزئيات خلافا للفلاسفة الذين يقولون ان علمه
تعالى لا يتعلق الا بالماهيات الكلية وبالامور المجملة فالكوم الرمل مثلا يعلمه مجملا ولا يعلم
كم هو يحتوي على عدد من الرمل فعلمه لا يتعلق عندهم بالجزئيات واستدلوا على ذلك بان الجزئيات
يعرض لها التغير فيلزم على ذلك تغير علمه تعالى ورد ذلك بانه لا يلزم من تغير المعلوم تغير
نفس صفة العلم كما يأتي تحقيقه ومحل اراد به الفرد المركب من الماهية ومن التشخص واراد
بالكيفية الاعراض كاللون والعلم والجهل وغير ذلك واراد بالوضع الهيئة التي تعرض للجسم
باعتبار نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبتها الى خارج عنها من فوق وتحت واراد بالمقدار
ما يقبل القسمة لذاته من طول وعرض امكن وقوعها على خلافه اي فالحيوان المتصف
بالوجود في الانسان المتحقق في زيد يجوز ان يتحقق في الحمار المتحقق في حمار زيد بدلا عن
الانسان او في مثله اي بان يتحقق في زيد بدلا من عمر لا كما يقوله الفلاسفة
اي بعضهم لا يكون الا كليا اي الا متعلقا بكلي ورد عليهم بانه لو كان لا يعلم
الا

الا الكليات للزم ان لا يبرز للوجود شيء من هذا العالم لا كلي ولا جزئي اما الكلي
فلعدم صحة وجوده في الخارج ضرورة تنافي الكلية والخارجية واما الجزئية فلعدم
علمه به على هذا الغرض والمشاهدة قاضية ببطلان ذلك وبيان ما ذكر اي
في المتن من قوله والا لم تكن على ما انت عليه من دقائق الصنع الخ لا كما يوهم ظاهر
العبارة من انه راجع للقول في الشارح فقط من امداد الاجزاء بما يحفظ منافعها عليها
فكانه يقول وبيان احتواء البدن على مصنوعات دقيقة ومحاسن تبهر العقول عن الاحاطة
بحكمها واختصاص كل جزء منه بمنفعة وامداده بما يحفظ منفعته عليه على سبيل
الاشارة اي لا على سبيل التفصيل اذ لا يعلم جميع ما احتوى عليه البدن من المحاسن الا الله
تعالى جسد الانسان مركب الخ اي وكذا غيره من سائر المركبات كالمعدن والنبات
والتركيب بما ذكر واجب على طريق الاطباء وبعض الفلاسفة وبعضهم يقول ان تركيبها
من الهيولي والصورة واما اهل السنة فيقولون انها مركبة من جواهر فردة ويجوزون
التركيب من العناصر الاربعة المذكورة وانما خص الانسان بالذكر لانه بصدد بيان
ما يحتوي عليه الانسان من الصنع الدقيق والمحاسن ثم تفصلت الخ فيه نظر
والمتفصل انما هو النطفة الا ان يقال هذه النطفة ناشئة عن الاغذية بالنبات
الناشئ عن الامور الاربعة فكل شيء حدث بعد التركيب من الامور الاربعة فهو ناشئ
عنها ولو بواسطة ووضع اي خلق وقوله لم يكن الجسد اي لم يوجد فكان تامة من
العضلات جمع عضلة وهي عصب عليه لحم غليظ فعطف العصب عليه من قبيل عطف العام
على الخاص وقوله من العضلات بيان للاقفال وربطت اي العظام بها اي
بالاعصاب وهذا تفسير لقوله ضم بعضها الى بعض بمفاصل واقفال بمفاصل
واقفال المفاصل جمع مفصل ملتقى العظمين والاقفال جمع قفل وهو العصب الكائن
بين ملتقى العظمين ولم يجعل اي الجسد عظما واحدا وقوله لانه اي الحال والشان يكون
اي الجسد على الغرض المذكور الا تحرك اي التحرك المخصوص والا فالخشبة تتحرك
ولو كان اقوى الخ المناسب لقوله على مقدار مخصوص ان يقول ولو كان اعظم

او اكبر مما هو عليه وان كان العصب يناسبه القوة من جهة المعنى وكذا الحكم لو كان ضعف
مما هو عليه وكان المناسب ان يتعرض له ايضا   لرطب اي بسبب رطوبته وقوله
يبس العظام من اضافة الصفة للموصوف اى العظام اليابسة برطوبة الخ تقويتها
بها والحاصل انه انما خلق المخ فى العظام فى غاية الرطوبة لاجل ان يرطب العظام الشديدة
اليابسة اي يقويها برطوبته كما ان الجلد اليابس والخشب يقوى بالدهان بجوزيت
وعباه بالتخفيف والهمز او بالتشديد بدون همز اي سواء على العظام
وسد به اى سد به المواضع الخالية التى بين العظام   واعتدلت هيئة الجسد به
مقتضى الظاهر ان يقول هيئته به لكنه اظهر للايضاح   جداولا اي مجاري
اي محلات الجري   لجريان الغذاء فيها الى اركان الجسد الغذاء بكسر الغين والمد ما به
قوام الجسم ثم ان كلام الش يفيد ان المتغذي انما هو اركان الجسد اى اعمدته وهى العظام
والعروق واسطة فى غذائها وهو يعارض ما بعده من ان المتغذي هو العروق وهذا هو
الظاهر   خاثرا اى غليظا ثخينا   لكان قشرا اي لكان اللحم مقشرا اي ظاهرا
من غير ساتر   فى بعض المواضع متعلق بكساه وذلك البعض كالراس واللحية
وما لم يكن فيه شعر اي كالظهر والبطن   ليتم الانتفاع به اى لانه تخرج منه الابخرة
المحبوسة فى البدن ولو كانت اصوله مغروزة فى العظم لم يتم الانتفاع به ببقائه   لم
يهنه عيش اي لم يتهن ولم يرح فى معيشته لما يحصل له من التالم بنخس روس الشعر
والسقط بفتحتين ما يسقط بمعنى الساقط والمسقوط   طبقا واحدا اي كالمنسوج
لينظر من خلالها اللام للعاقبة   فى ارجاء الفم اي نواحيه   بطحن الارحاء
متعلق بتسهيل والارحا بالحاء المهملة بمعنى الاضراس اي ان تسهيل الابتلاع بسبب طحن
الاضراس تامل   على ييبسه هذا تفسير لقوله لذلك فهو على حذف اي التغيرية
اى على سبب   زلقا بفتح الزاي المعجمة وكسر اللام اى رطبا طريا   احلى من كل
حلو المراد بهذا الكلام لازمه وهو عدم السامة من ذلك الماء والا فالريق لا طعم له اصلا
حتى يتصف بالحلاوة تامل وفى العكاري جمع بين احلى والعذب لان العذوبة اخص

اذ هي حلاوة وشئ آخر اه والمراد بالشئ الآخر البرودة اه وفى اليوسي قوله احلى من كل حلو
هذا بالنظر لاصلها وقد يمررها لعاب بسبب مرض   فيحرك اللسان اى فيحرك اللسان
بلا مؤنة فى نسخة بلا معونة والمراد منهما واحد اي بلا كلفة   ولهذا اى لاجل
كون الغذاء انما يصير زلقا بمزجه بماء العيون النابعة فى الفم   لم يخف على الخلق شئ
اى من الغذاء   حتى يتكلف اى فيتكلف وهو تفريع على المنفى وهو عدم الخفاء
الجمت اى منعت   احسن الخالقين اى احسن المقدرين او الموجدين على فرض
ان هناك موجد لشئ من الاشياء غيره   وليحك بكسر اللام وفتح اليا بعدها
اى ولاجل ان يحك بها اى بالاظفار فى موضع الحاجة للحك وهذا عطف على قوله
لتشتد الخ   ليتمكن الخ علة لكونها ذات مفاصل   المغفور اى شديد الكفر بنعمه
حيث لم يشكره عليها   وقليله اى وكل قليل فهو عطف على عظم   ثم
هكذا كل عظم الخ فيه ان كل واحد له حكمة خاصة فما معنى قوله على هذه الحكمة الا ان
يراد بها النوعية فلا ينافى ان الحكمة مختلفة فقوله على هذه الحكمة اى جار على جنس هذه
الحكمة   الملك المراد به الامور المشاهدة بخلاف الملكوت فانه ما غاب عنا
وقوله فى الارض اي المتحقق فى الارض وكذا يقال فى قوله فى السموات   يسير تاكيد لقوله
نزر   وعرشها اى السموات التى فى جهتها   لخلق السموات الخ هذا ترق لما هو
اعلى من الانسان المحتوى على تلك الحكم والاسرار   والا لم يكن بهذه الاوصاف هذا
اشارة لقياس استثنائى حذف منه الاستثنائية وصدر الشرطية والاصل لو لم يكن حيا
لما اتصف بالاوصاف التى سبق وجوبها لكن عدم اتصافه بها باطل لما مر من الادلة القاطعة
فبطل المقدم وهو لم يكن حيا فثبت نقيضه وهو انه حي وهو المطلوب   لم يكن بهذه
الاوصاف يحتمل ان كان تامة وبهذه ظرف لغو متعلق به والبا بمعنى على او انها
للملابسة ويحتمل ان تكون ناقصة والجار والمجرور متعلق بمحذوف خبرها اى لم يكن متصفا
بهذه الاوصاف ويحتمل ان تكون البا زائدة وكان تامة اي والا لم يوجد هذه
الاوصاف   والازم ما ذكر اجمل فى اللازم صونا لتلوث اللسان بذكره او تصوره

مشروطة عقلا الخ لان كونه قادرا يستدعي كونه مريدا وكونه مريدا يستدعي كونه عالما
وكونه عالما صفة ادراك وضد كونه حيا ينافي كونه عالما لان من اتصف بكونه ميتا
يمتنع ان يتصف بالادراك فلو قدر عدمه اي عدم الصانع حيا وهذا
اشارة لشرطية القياس لوجوب انتفا الخ قد يقال انا لا نسلم انه يلزم من تقدير
عدم الصانع عدمها اذ عدمها انما يترتب على عدم الصانع بالفعل لا على تقدير عدمه
اللهم الا ان يقال بتقدير عدمه التقدير الوقوعي ثم ان هذا الدليل الذي قرره الشارح
يصح ان يقرر بالقياس الاقتراني بان يقال الله تعالى عالم مريد قادر وكل من كان كذلك
فهو حي ينتج الله تعالى حي وسميعا وبصيرا ومتكلما قدم السمع على البصر للاية
الكريمة وقد اختلف هل السمع افضل او البصر قولان وظاهر الاية حيث قدم السمع
يدل للاول وهذا الخلاف في السمع والبصر الحادثين واخر صفة الكلام لطول الكلام عليها
وقد جرت عادة المؤلفين بتقديم ما قل الكلام فيه وتاخير ما في الكلام عليه طول
والا لاتصف باضدادها الخ هذا اشارة لدليل وجوب هذه الصفات الثلاثة له
تعالى وحاصله ان تقول لو لم يتصف المولى بهذه الصفات الثلاثة لاتصف باضدادها
لكن التالي باطل لان اتصافه تعالى باضدادها آفة ونقص وكل نقص عليه تعالى محال
ينتج اتصافه تعالى باضدادها محال فهما قياسان الاول ينتج المطلوب والثاني اتي
لبيان الاستثنائية فقول المص والا لاتصف باضدادها هذه شرطية القياس
الاول وحذف استثنائيته واما قوله لكونه حيا فهو بيان للملازمة التي في الشرطية
وقدم هذا البيان قبل تمام الشرطية للاهتمام به وحاصل هذا البيان أن تقول الله
تعالى حي والحي قابل للاتصاف بهذه الصفات والقابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده
وح تثبت الشرطية القائلة لو لم يتصف بهذه الصفات لاتصف باضدادها
واما قوله واضدادها الخ الواو للتعليل وهذا اشارة للقياس الثاني الذي استدل به على
الاستثنائية المحذوفة وهذا الدليل اقتراني من الشكل الاول فقوله واضدادها آفة
ونقص صغرى وقوله وهي عليه تعالى محال كبرى وصح وقوع ذلك كبرى مع ان كبرى الشكل

الاول

ان المراد

٢١٤

الاول يجب ان تكون كلية لان الضمير من المعارف فيفسر بجمع معرف وهو من صيغ العموم
اي والنقائص عليه تعالى محال بخلاف الاول فانه شرطي لاحتياجه ح اي حين تحقق
والاتصف بها وهذا دليل الكبرى القائلة وهي عليه تعالى محال وتقريره ان يقال لو اتصف
بالنقائص لاحتاج لما يكمله لكن احتياجه باطل كيف يكون محتاجا وهو الغني على الاطلاق
كيف وهو الغني الخ اي كيف يحتاج الى من يكمله وهذا استفهام انكاري بمعنى
النفي اي لكنه لا يحتاج لمن يكمله لانه الغني الخ وقد استدل على استحالته من وجه بامرين
اما دلالة الامر الاول عليها وهو قوله وهو الغني باطلاق فظاهر واما دلالة الامر الثاني
عليها وهو قوله المفتقر اليه كل ما سواه فلان افتقار كل ما سواه اليه وعدم استغنا شيء
عنه يدافع احتياجه لغيره لان كل حي الخ في الكلام حذف اي يجب لصانعك ان يكون
سميعا بصيرا متكلما لانه حي وكل حي فهو قابل للاتصاف بهذه الصفات وكل حي قابل
لصفة لا يخلو عنها الخ فهذا البيان يحتوي على ثلاث مقدمات والمص اقتصر على الاولى
حيث قال لكونه حيا والشارح قد افاد المقدمة الاخيرة وطوى المقدمة الثانية ايجازا
اما المقدمة الاولى فهي ظاهرة مما مر من الدليل على انه حي والمقدمة الثانية المطوية فيأتي
بيانها في قوله ودليل ان كل حي الخ واما بيان الثالثة فهو قوله لما عرفت الخ وهذا اعني قوله
فاذا لم يتصف الحي بكونه سميعا بصيرا متكلما لزم ان يتصف باضدادها فكان المناسب
تاخيره عنه ثم انه لا مفهوم للحي في كلامه بل كذلك غير الحي القابل لصفة لا يخلو عنها او عن ضدها
وانما ذكر الحي لمطابقته للمقام الا الى مثلها او ضدها زيادة المثل غير مناسب لما اتي
به المصنف من الدليل لان المص جعل المترتب على الخلو من الاتصاف بها الاتصاف
بالضد لا بالمثل وقد يقال ان الكلام في المتن جار على صفاته تعالى ولا تعدد ولا مثل لها
فالخروج عنها انما يكون الى ضدها بخلاف ما هنا فان الكلام جار على الاوصاف عموما
فالخروج عنها تارة يكون الى الضد وتارة يكون الى المثل لما عرفت فيما سبق اي عند شرح
قوله وايضا لو نظرت الى تغير صفات العالم وسنعيده فيما يأتي اي في مبحث قدم الصفات
من استحالة الخ بيان لما عرفت وقوله عن القابل اي لشيء وقوله عن جنس المقبول

اي الصادق بالشيء القابل له ومثله وضده فالجسم القابل للبياض المخصوص يستحيل عروه
عنه وعن مثله وعن ضده اواضدادها فيه ان الاولى اسقاط ذلك وذلك لان المقدمة
الثانية المشتمل عليها وهي وكل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات وليس منها او
اضدادها فهذا زيادة وصحة اتصاف الاحيا بها لا يخفى ما في هذا من المصادرة لان
صحة اتصاف الاحيا بها هو بعينه نفس المدعي وهو قبول كل حي بالاتصاف بها وقد يقال
المراد بالصحة الصحة الفعلية اي الاتصاف بالفعل وهذا يغاير المدعي الذي هو قبول
الاتصاف فلا مصادرة ح فقوله وصحة اتصاف الاحيا بها اي وحصولها بالفعل
للاحيا اي في الجملة لا لكل فرد منهم تامل او امر يلازم الحياة اي وان لم نطلع على هذا
الامر وهي كونه اصم الخ فيه ان التضاد انما يكون بين الامور الوجودية كالبصر والعمى والسمع
والبصر والكلام والبكم والاكوان من الاعتباريات فلا تضاد بينها الا ان يقال هو ناظر
لما يلزمها وهو الصمم والعمى فالضدية في المعنوية باعتبار لازمها اعني المعاني والا فلا تضاد
بين المعنوية اصطلاحا نقلا وعقلا الاولى حذف قوله نقلا لان الكلام الآن في الدليل
العقلي والحدوث والافتقار الخ هذا مخالف لما في المتن على جعل الغنى دليلا على
نفي الاحتياج وهنا جعل الحدوث مستحيلا باعتبار ذاته لا من حيث معارضته لوجوب
الغنى له على الضرورة اي بالضرورة والمراد بالضرورة الوجوب والا فهما نظريان
او المراد الضرورة بعد اقامة الادلة السابقة فتامله ويلزم على تقدير الخ الاولى حذف
تقدير لان ما ذكره من اللازم انما يترتب على اتصاف الخالق بالنقائص بالفعل
اضدادها بالجر بدل من الكمالات مما لا يعقل اي مما لا يقبله العقل ويحكم به والا فهو
يتصوره ويتعقله والتحقيق الاعتماد الخ اي والتحقيق في هذه الصفات الثلاثة
الاعتماد على السمعي لضعف الدليل العقلي السابق ثم اشار الى وجه ضعفه بقوله لانه ذاته الخ
وحاصله ان قولهم في دليل ثبوتها لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها ولو اتصف
باضدادها كان ناقصا ولو كان ناقصا لافتقر لمن يكمله ولو افتقر كان حادثا والتالي
باطل فمنع الملازمة في الشرطية الاولى بان يقال قولكم لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها

ممنوع

ممنوع لان ذاته لم تعرف حتى يحكم عليها بالاتصاف بالاضداد عند انتفا الاتصاف بها
حتى يحكم تفريع على المنفي لا على النفي عند عدمها اي عند عدم الاتصاف
بها واعلم ان ذاته تعالى غير معلومة بالفعل لاحد اتفاقا وهل يمكن ادراك حقيقتها
او لا يمكن قولان والمحققون على الثاني والخلاف المذكور في الدنيا والآخرة يعني الخ
لما اقتضى قوله في المتن والتحقيق الاعتماد الخ ضعف الدليل العقلي اخذ في بيان ضعفه
قبل التكلم على الدليل السمعي فقال يعني الخ وحاصل هذا الدليل العقلي الذي ذكره الشارح
ووجه عليه المنع ان تقول ان هذه الاوصاف كمالات في ذاتها وكل كمال يجب اتصاف
الباري به ينتج هذه الاوصاف يجب اتصاف الباري تعالى بها فقوله من كون الخ بيان
للدليل العقلي فقوله تلك الاوصاف كمالات صغراه واما كبراه وهي وكل كمال يجب اتصافه
تعالى به فهي مطوية للعلم بها واما قوله فيجب اتصافه بها فهو اشارة للنتيجة فان
قلت ان هذا الدليل الذي ذكره الشارح ووجه عليه المنع غير الذي مر في المتن فان
هذا اقتراني والذي في المتن استثنائي قلت الدليل واحد عقلي والخلف انما هو
في التعبير عنه بطريق الاقتراني او الاستثنائي ولا ضرر في الاختلاف بحسب العبارة
والا لاتصف الخ هذا دليل للمقدمة الثانية اعني الكبرى لا دليل للنتيجة التي هي قوله
فيجب اتصافه بها اذ النتيجة دليلها الاول الذي انتجها وبعد الانتاج انما يستدل
على المقدمات اذا كانت نظرية لا على النتيجة تامل ضعيف جدا من قوله
يعني ان الاعتماد لانه انما ثبت الخ هذا اشارة لوجه ضعفه ومحصل المناقشة
في الكبرى اي لا نسلم ان كل كمال يجب اتصافه تعالى به الا ترى الى اللذة فانها كمال في ذاتها
ولم يجب اتصافه تعالى بها ويصح ان يكون مناقشة في الصغرى لكن ح لم يلتفت الى
كون الاوصاف كمالات في نفسها بل تعتبر الصغرى على ان الاتصاف بها كمال وح فيقال
لا نسلم ان الاتصاف كمال مطلقا اذ لا يلزم من كون اتصاف الحادث بها كمالا ان يكون
اتصاف القابل بها كذلك هذا ويحتمل ان يكون قوله والا لاتصف باضدادها لعله القديم
هذا هو الدليل العقلي المتوجه عليه المنع وما قبله توطئة له وهو قياس استثنائي

وهو عين ما ذكره المصنف ويناقش هذا الدليل بما تقدم اما في الشرطية او الاستثنائية
وعلى هذا الاحتمال لا يكون تغاير بين دليل المصنف والشارح لا في المعنى ولا في العبارة
وحاصل الدليل ان تقول لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها لكن التالي
باطل اذ لو اتصف بها لكان ناقصا فيقال هذا الدليل ضعيف اذ لا نسلم الاستثنائية
لان هذه الاوصاف انما ثبت لها الكمال في حق الشاهد او يقال لا نسلم الملازمة
لان ذاته لم تعرف حتى يحكم بانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها في الشاهد
اراد به الحادث واراد بالغائب القديم والمصنف تبع ارباب الفن في اطلاق
الغائب على الله تعالى وفيه ضرب من سوء الادب الا ترى ان اللذة الخ هذا
سند للمقدمة الثانية وهي قوله ولا يلزم الخ ومعنى اللذة ادراك ونيل لما هو عند المدرك
كمال وخير والالم ادراك ونيل لما هو عند المدرك افة وشر ووجه كون اللذة والالم كمال
انه لا يتصف بهما الا سالم الحواس من الافات وذلك كمال في حقه وذاته جل وعلا
لم تعرف الواو للتعليل وهو سند للطرف الاول من طرفي التعليل اعني قوله لانه انما ثبت
الخ فان لم يرد وجب الوقف وذلك كصفة الادراك نحو اي من
السمع وهو اوسع من الكتاب ولما كان اوسع منه اتى بكاف التمثيل فيما بعد فقال كقوله
تعالى الخ دفعا لما يتوهم من حصر السمع في الامثلة المذكورة من طرق الكتاب كذا قال
العكاري وفيه ان التوهم المذكور لا ياتي بعد تعبيره اولا بمنه فالحق ان الكاف لا حاجة
اليها واحتجاج ابرهيم الخ يحتمل ان يكون مرفوعا عطفا على المبتدا الذي هو قوله
تعالى انني معكما الخ وان يكون مجرورا عطفا على مدخول الكاف وحاصل ذلك الاحتجاج
ان قوله لم تعبد الخ يشير الى قياس من الشكل الثاني تقريره الاله يسمع ويبصر ومعبودك
لا يسمع ولا يبصر ينتج الاله ليس معبودك فلو كان معبوده كذلك اي يسمع ويبصر
وقوله لم يتم له اي لابرهيم الحجة وقد قال تعالى الواو للتعليل اي لان الله تعالى قال
الخ وهو علة لكون قول ابرهيم المذكور احتجاجا اي انما كان كذلك لان الله تعالى قد
اطلق عليه حجة ويحتمل ان تكون للحال اي كيف لا تتم له الحجة والحال ان الله تعالى قال الخ

(قوله)

واذا ثبت اي من خارج لا مما تقدم واتى الشارح بهذا تتميما للاستدلال في
المقام لا تتوقف عقلا اي واما العادة فتقتضي توقف الاتصاف بهاتين
الصفتين على الاتصالات الجسمانية ومرجع الاتصالات الجسمانية الى انطباع
الشعاع المنبعث من الحدقة في المرئي وعدم قرب المرئي جدا من الحدقة وعدم بعده
جدا منها ومرجع الاتصالات الجسمانية في السمع الى قرع الهوى المتكيف بالصوت
لمحل السمع وهو الصماخ والجسمانية نسبة لجسمان بمعنى الجسم ودل الخ عطف
على ثبت وقوله وجب الخ جواب اذا والمحوج الخ المناسب ان يقول فلا
صحة للتاويل لان ما تقدم ينتج عدم صحته لا عدم الحاجة اليه وقوله عقلا ولا سمعا منصوبان
على نزع الخافض اي ولا محوج في العقل ولا في السمع الى التاويل او على التمييز وفي الكلام
لف ونشر مرتب فقوله عقلا راجع لقوله ثبت وقوله سمعا راجع له ودل التصريح
الخ واشار الشارح بهذا للرد على الكعبي وابي الحسن البصري من المعتزلة حيث تاولا السميع
بالعالم بالمسموعات والبصير العالم بالمبصرات فرد السمع والبصر الى صفة العلم وحاصل
الرد عليهم انه لا محوج في السمع ولا في العقل لهذا التاويل وبان تاويلهما لذلك مجاز ولا بد
للمجاز من قرينة ولا قرينة لا عقلا ولا سمعا فوجب جعلهما صفتين زائدتين على العلم
وهو المطلوب فان قلت المحوج الى التاويل ايهام الاتصال الجسماني المستحيل في
حقه تعالى قلت الايهام يمنع من اطلاق اللفظ ان لم يرد به سمع واما هذان فقد
ورد بهما فيطلقان على حقيقتهما واقتضاؤهما الاتصال الجسماني عادي لا عقلي
وحمل اللفظ الخ هذا من باب اتباع الشيء بعد نفي المحوج الى التاويلين بما يقتضي منع التاويل
فكان الشارح يقول على انا لو قطعنا النظر عما تقدم من نفي الاحتياج الى التاويل في
العقل والسمع فنقول انه اذا حمل اللفظ على ذلك المعنى البعيد والمجاز كان مجازا لا بد
له من قرينة ولا قرينة على هذا المعنى عقلا ولا سمعا وح فيكون هذا التاويل باطلا
لما فيه من اثبات المشروط وهو المجاز بدون شرطه وهو القرينة متى كان ظاهره
جائزا اي جائزا عقلا كرؤية المؤمنين لله تعالى في الاخرة وقوله الا ان يدل دليل

اي عقلي وهذا استثنا منقطع اي لكن ان دل الخ ولي الشارح بقوله وهكذا الخ
لكمال الفائدة اجمع الأنبيا والرسل اما اجماع الرسل فلان كل رسول كان يخبر قومه
بان الله تعالي متكلم واما اجماع الانبيا فانهم وان كانوا غير مأمورين بالتبليغ
الا انهم قد يخبرون الناس بذلك تبرعا منهم أو ان اجماع الانبيا مستفاد من قول
الرسل الانبيا اجمعوا علي ذلك وبهذا اندفع ما يقال ان اجماع المرسلين ظاهر لانهم
مأمورون بالتبليغ فحكاية الاجماع عنهم اي الفعلي ظاهرة واما حكاية الاجماع عن
الانبيا فمشكل لانهم لم يؤمروا بالتبليغ حتي يستفاد ذلك منهم كالرسل وقد
اجمع المسلمون أيضا اي كما اجمع الانبيا والرسل وفيه انه لا حاجة لهذا بعد ذكر اجماع
الانبيا والرسل لان اجماع الرسل منسحب علي المسلمين وقد يقال انه لما وقع الخلاف
بين المسلمين في تغيير الكلام ربما توهم ان بعضهم لم يقل بالكلام فاتي بذلك دفعا
لهذا التوهم واستدل الشارح علي الكلام بالاجماع فقط مع ان في الكتاب والسنة ما يدل
لذلك ايضا كقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وكقوله تعالى اني اصطفيتك علي الناس
برسالاتي وبكلامي لان الخصم لا سبيل له في الخدش في الاجماع بخلاف غيره فانه يؤوله
ويخرجه عن ظاهره في الجملة انما اتي بذلك لاجل قوله بعد ذلك وان اختلفوا الخ
وحاصل ما وقع من الخلاف انه قيل ان المولى متكلم بكلام قديم نفسي وهو مذهب اهل السنة
وقيل بالفاظ قديمة وهو لبعض الحنابلة وقيل بالفاظ حادثة وهو للفلاسفة وقيل معنى
قوله متكلما انه خالق للكلام وهو للمعتزلة فالاقوال أربعة وقول الشارح وان اختلفوا في تغيير
الكلام الاولى ان يقول في تغيير كونه متكلما لان الكلام فيه فان قيل الخ حاصله
ان كونه متكلما مأخوذ من قول الرسول ودلالة قول الرسول متوقفة علي الصدق والصدق
متوقف علي المعجزة والمعجزة لا تثبت الا بعد ثبوت كونه تعالى متكلما وذلك لان المعجزة
تدل علي ان الله قال صدق عبدي في كل ما يبلغ عني وح فآل الأمر الى ان المعجزة متوقفة
علي كونه متكلما وح فلا يصح اثبات كونه متكلما بالسمع المتوقف ثبوته علي المعجزة المتوقفة
علي كونه متكلما والالزم الدور لا يدل اي على كونه متكلما مالم يثبت

صدق اي الرسول وقضيته كلامه انه يقال رسول مع انتفا الصدق وليس كذلك وقد
يجاب عن ذلك بانه اطلق عليه اسم الرسول نظرا للمآل او بحسب دعواه والمعجزة
لا تثبت الخ هذه القضية غير بينة وهي روح الايراد فلذا اثبتها بالسند فقال فان
دلالة المعجزة الخ وقوله فان دلالة المعجزة من اضافة الصفة للموصوف اي فان المعجزة
الدالة علي الصدق صدقت وأنت رسولي او الحكاية الخلاف فالاول مبني على ان
خطاب الله للرسول بالرسالة من قبيل الاخبار والثاني مبني على انه من قبيل الانشاء
فان دلالة المعجزة ينزل منزلة الخ الاولى ان يقول فان المعجزة تدل على ان الله تعالي
قال بالفعل صدقت لاجل ان يتأتى الدور اذ لا يتأتي الدور الا بملاحظة ذلك وأما
على ظاهر العبارة من كونها تنزل منزلة قول الله تعالي صدقت فلا يكون هنا دور أصلا
ولا يكون الاشكال قويا بل لا اشكال من أصله واعلم ان هذا السؤال مبني على القول بان دلالة
المعجزة على الصدق وضعية لا على القول بان دلالتها عليه عقلية او عادية وسيأتي تحقيقها
فما لم يثبت الخ ما مصدرية ظرفية والكلام فاعل والصدق بمعنى الصادق
وصف للكلام اي مدة عدم ثبوت الكلام الصادق لله تعالي لم يكن مصدقا لرسوله وهذا
متفرع على قوله فان دلالة المعجزة الخ وهذا مما يعين التصويب الذي قلنا في قوله فان
دلالة المعجزة ينزل الخ اذ لا يتفرع عليه الا اذا كان مصوبا بمثل ما قلناه والا فلا يصح التفريع
لان التنزيل يكون في الدلالة ولا يتفرع عليه ما ذكر فتأمل فلو اثبتنا الكلام الخ الاولى
فلو اثبتنا كونه متكلما لان الكلام في المعنوية التي للمعاني لدار اي لتوقف السمع على الكلام
قلت الخ حاصله انا لا نسلم ان المعجزة لا تثبت مالم يثبت كونه متكلما بل ثبوت المعجزة
لا يتوقف على ذلك وح فلا يلزم دور على اثبات كونه متكلما بالسمع ومما يوضح لك عدم
توقف الصدق على كونه متكلما ان الشخص اذا اتي الجماعة وقال لهم انا ارسلني لكم هذا
الملك الحاضر وقال لي قل لهم يفعلوا كذا فقالوا له لا نصدق انك رسول فقال ذلك
الشخص يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي اني رسولك لهم فقم من مكانك واجلس
في محل آخر ففعل الملك ذلك فلا شك ان هذا الفعل من الملك يدل على صدق ذلك

الشخص في دعواه انه رسوله وان لم يحصل من الملك تكلم أصلا   الذي التمسه الاولى
طلبه   فيعلم الخ الاولى اسقاط الفاء لانه خبر ان من قوله ان من ادعى الخ كما ان المناسب
أيضا التعبير بصيغة الماضي اي فقد علم الخ   وان كان فيهم الخ اي وان كان في
الحاضرين من ينفي الكلام النفسي اي عن الملك وقيد بذلك نظرا للمقام اعني كلام الباري
تعالى وان كان المناسب ان يقول وان كان فيهم من ينفي الكلام عنه أصلا بان كان ابكم او يقول
وان لم يحصل منه تكلم أصلا   ويكفي في العلم الخ هذا يدل على ان دلالة المعجزة على الصدق
عقلية وانت خبير بان السؤال مبني على انها وضعية اي على تصديق الله تعالى للرسول وهما قولان
والحاصل ان ايجاد الله تعالى العبد في زمن كذا على صفة كذا يدل عقلا على ارادة الله تعالى ايجاده
في وقوعه على هذه الحالة فكذلك ايجاد الله الخارق يدل عقلا على تصديقه تعالى لذلك الرسول
هذا كلامه وفيه نظر اذ ايجاد الله تعالى الخارق انما يدل عقلا على ارادة وجوده لا على تصديقه
للرسول ولهذا ضعفوا القول بان دلالة المعجزة على الصدق عقلية   وقولهم ان المعجزة
الخ هذا شروع في ابطال السند الواقع في السؤال الذي استدل به المعترض وحاصله ان قولهم المعجزة
تنزل منزلة قول الله تعالى صدق عبدي ليس المراد ان المعجزة دلت على ان الله تعالى تكلم بذلك
بالفعل كما فهمه المعترض وجعل هذا القول سندا بل معنى كلامهم انها تنزل منزلة قول
موضوع دال على انه صادق مثل صدق عبدي وح فلا يأتي الدور والحاصل ان هذا الكلام وهو
المعجزة تنزل منزلة قول الله تعالى صدق عبدي الخ هذا كلام الائمة ففهمه المعترض على وجه ليس
بصواب واستشكل ففهم ان معناه انها تدل على قول من الله حاصل بالفعل وهو صدق
عبدي الخ وهذا الفهم ليس بصواب بل معناه انها تنزل منزلة قول دال على انه صادق فقول الشارح
تنزل منزلة المواضعة على قول على زائدة والمواضعة بمعنى الوضع وفي الكلام قلب اي ولكن تنزل
منزلة قول موضوع يدل على ارادة ذلك اي التصديق وكان على الشارح ان يأتي بهذا بعد
قوله انه سؤال قوي فكان يقول قلت قال ابن التلمساني انه سؤال قوي وجوابه ان معنى كون
المعجزة تنزل منزلة قول الله الخ انها تنزل منزلة قول موضوع دال على ارادة ذلك التصديق
وح فلا يأتي الدور وليس المراد ان المعجزة تدل على ان الله تعالى وقع منه قول حاصله

صدق

صدق عبدي الخ حتى يأتي الدور كما فهمه المعترض الا ترى ان من ادعى الخ فكان يجعل قوله ان
من ادعى الخ سندا للجواب فتأمل   على ارادة ذلك اي التصديق   كما يدل بعض
الاشارة على ذلك اي التصديق وذلك كما لو قلت ان فلانا قال لي افعل كذا فكذبك
زيد فقلت للذي نقلت عنه هل قلت كذا أولا فاشار لك برأسه فتلك الاشارة
تنزل منزلة قوله نعم أولا سواء كان ذلك المشير يأتي منه الكلام او لا يتأتى منه بان كان ابكم
ولا تدل على انه قال في الجواب نعم أولا بالفعل فاذا نزلت الاشارة منزلة ذلك كان المشير
متكلما او لا فكذلك المعجزة   والكلام المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع اي بالدليل السمعي
فهذا أمر زائد على السؤال وجوابه فهو كلام مستأنف   المتواضع عليها اي المتفق على
وضعها   والنزاع فيه اي في اثباته لله تعالى وقوله لا في العبارة الخ اي وهي الالفاظ التي
نقرأها اذ لا خلاف ان هذه العبارات الحادثة يقال لها كلام الله بمعنى انه خالق لها
والافعال كثيرا الخ هذا اشارة الى جواب ثان منع لقوله في السؤال والمعجزة لا تثبت
ما لم يثبت كون الباري متكلما وحاصله انا لا نسلم ذلك ولا نسلم انها تنزل منزلة قول الله
تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عني وذلك لان الافعال كثيرا ما تدل على الارادة بحسب العادة
وان كان بحسب العقل يمكن تخلفها فهذا الاحتمال العقلي لا يضر في قطعنا بصدقه لان العادة
تحكم بامتناع ذلك الاحتمال ونظير ذلك انا نقطع بان الجيوشي حجر نظرا للعادة اذ الحجرية
لازمة للجبل عادة ويمكن ذهابها بحسب العقل اذ لا يلزم على ذلك محال وهذا الاحتمال العقلي   لا ان يكون ح
لا يضر في قطعنا بالحجرية لان العادة تحكم بامتناع ذلك الاحتمال فقول الشارح والمعجزة
كذلك اي تدل على ارادة الصدق نظرا للعادة اي لعادة الله تعالى مع من ظهرت المعجزة على
يديه   وهذا الجواب مبني على القول بان دلالة المعجزة على الصدق عادية واما الجواب قبله فهو
مبني على انها عقلية والسؤال مبني على انها وضعية فالمسئلة فيها اقوال ثلاثة   وقد
احتج الاستاذ الخ جلب المص ما للاستاذ من الدليلين العقليين على كونه متكلما هنا
ولم يجلبه في مقام الدليل العقلي لان احدهما يرد بما رد به الدليل العقلي السابق والآخر
لا يرد به فقصد المتكلم عليهما هنا ليردهما معا وتقرير ما يردان به   ولا يتم الانسب

ولا يحمل الملك وقوله ولا يتم الملك بفتح الميم وكسر اللام اي لا يتم الملك من حيث ملكه
وليصح ضم الميم وسكون اللام وتقرير هذا الدليل ان تقول الله تعالى ملك وكل ملك لا يحمل
ملكه الا بامر ونهي ينتج الله تعالى لا يحمل ملكه الا بامر ونهي فالامر والنهي من اقسام الكلام فيكون
الله تعالى متكلما وهو المطلوب وهذا دليل اول على انه متكلم والثاني اشار اليه بقوله ويجوز
الخ وحاصله ان تقول لا شك ان الخلائق يتكلمون فهم متصفون بكونهم مامورين ومنهيين
وكونهم مترددين بين كونهم مامورين او منهيين صفة جائزة لا واجبة ولا مستحيلة
وكل صفة جائزة لا بد ان تستند الى صفة لله تعالى قديمة والا لزم استحالة ما علم جوازه وح
يجب ان يكونوا الخلائق مامورين او منهيين مستندا الى امر ونهي ثابت لله تعالى في الازل
والامر والنهي من اقسام الكلام فيكون الله تعالى متكلما وهو المطلوب وتجويز تردد
الخلائق اي ان العقل يجوز كونهم مترددين اي يحكم بجواز ذلك الكون لانه يحكم باستحالته
ولا بوجوبه واللام في قوله لجوازه بمعنى البا وفي بعض النسخ وبجواز بالبا وهو عطف على
قوله بانه سبحانه ملك وهذا اشارة الى الدليل الثاني بين امر مطاع ونهي متبع
المراد بالمتبع الممتثل اي المطاع وح فهو انما عبر اولا بمطاع وثانيا بمتبع تفننا وقال
كل صفة الخ هذا من تتمة الدليل واتى به بطريق الحكاية وان كان يفهم بدونها انه من مقول
الاستاذ نظرا الى ان الاعتراض ورد على ذلك كل صفة جائزة اي ومن جملتها
كون الخلائق مترددين بين امر مطاع الخ لا بد ان تستند الى صفة ازلية الخ اي لا بد ان
تكون متعلقة بصفة ازلية وهي هنا امر ونهي والا لاستحال الخ اي والا تستند الصفة
الجائزة الى صفة واجبة بان لم تثبت الصفة الواجبة التي تستند اليها الجائزة استحال
ما علم جوازه وهو هنا كون الخلائق مترددين بين امر مطاع الخ وذلك انه لا يصح كونهم مامورين
او منهيين الا اذا وجد امر وناه ولا يكون آمرا الا اذا حصل منه الامر ولا ناهيا الا اذا
حصل منه النهي فاذا لم يوجد ذلك فلم يكونوا مامورين ولا منهيين فقد استحال ما علم جوازه
وهو قلب الحقائق فتامل فيجب اثباته لله تعالى هذا نتيجة دليل الاستاذ
والطريقة الاولى الخ اي وهي الاستدلال بان الله تعالى ملك الخ يرجع الى نفي النقائص

وذلك



وذلك لان الملك اذا كان لا يامر ولا ينهى كان ابكم والبكم نقصان في حق الملك
فيجب له الكلام الذي هو كمال في حقه تعالى وقد عرفت اي من قوله سابقا والتحقيق الاعتماد
في هذه الثلاثة على الدليل السمعي وقوله ما في الاستناد ما واقعة على الضعف اي وقد عرفت
تمام الضعف الذي في الاستناد في نفيها الى العقل اي بل المعتمد في نفيها الى السمع
والاعتراض على الثانية اي على الطريق الثاني في الاستدلال وهذا الاعتراض وارد على قوله
وكل صفة جائزة الخ وحاصل هذا الاعتراض انا لا نسلم ان كل صفة جائزة لا بد ان تستند
الى صفة ازلية لله تعالى لجواز ان يستند كونهم مامورين او منهيين الى امر ونهي من حادث
كالسلطان فيجوز تردد جميع الاقليم بين امر مطاع ونهي متبع نظرا الى امر الملك ونهيه
فقول الش ان يكون هذا الجواز الخ في الكلام حذف اي لا مانع من ان يكون هذا الجواز
المتعلق بتردد الخلائق الخ وقوله مستندا الى صحة امر بعضنا الخ الاولى حذف صحة فان
قيل الخ هذا اعتراض على الجواب وحاصله انه لو جاز استناد كونهم مامورين او منهيين
الى امر ونهي من حادث للزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل فبطل ما استلزمه وهو
جواز كون المستند اليه امرا ونهيا من حادث فتعين ان يكون المستند اليه امرا ونهيا ازليين
وهو المطلوب فقول الش يلزم عليه اي على استناد تردد الخلائق بين امر مطاع ونهي متبع
الى امر بعضنا لبعض وقول الش فان كان الغير مامورا اي مباشرة او بواسطة
او بوسائط قلنا الخ حاصل هذا الجواب انه لا يلزم الدور الا لو كان يجب ان يكون
كل شخص آمرا ومامورا ومعلوم انه لا يجب ان يكون كل شخص آمرا ومامورا حتى يلزم
الدور او التسلسل بل يجوز ان يكون البعض آمرا فقط والبعض مامورا فقط وحينئذ
فيكفي في صحة المنع ما سبق من انه يجوز ان يكون تردد الخلائق بين امر مطاع ونهي متبع مستندا
الى امر بعضنا لبعض فقول الش اما مطلق الجواز اي المتحقق في كون بعض الاشخاص آمرا
فقط وبعضهم مامورا فقط وفي الكلام حذف اي اما مطلق الجواز على الوجه المذكور
فلا يلزم عليه دور وح فيكفي في صحته اي في صحة المنع ما سبق من استناد كون بعضنا مامورا
الى امر بعض لا يقال تماثل الاشخاص يوجب انه يجوز على كل منهما ما جاز على الآخر

فانه تخصيص لبعضها مالم يكن في الآخر لانا نقول جائز ان يخصص الله تعالى بارادته ان
يكون امرا فقط وان كان جائزا عقلا ان يكون مامورا ايضه ولا مانع من ذلك اذا علمت
هذا تعلم ان مراد الشه بالجواز الجواز الوقوعي بتخصيص الفاعل المختار تامل واحتج
الاستاذ ايضه الخ اى على ان الكلام ينقسم الى امر ونهي وخبر وقد افاد الاستاذ بالدليلين
المتقدمين انه آمر ناه واما كونه مخبرا فلم يعلم مما سبق فافاد بهذا الدليل ذلك وحاصل
هذا الدليل ان نقول الله عالم وكل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فالله
تعالى يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه ولا نعني بالكلام النفسي الخبري الا الحديث الذي
يجده الانسان في نفسه مطابقا لمعلومه فقول الشه فان كان كل عالم الخ هذه الكبرى وحذف
الشه صغرى الدليل واعترضه شرف الدين الخ حاصل اعتراض شرف الدين عليه ان قوله
وكل عالم يجد في نفسه حديثا قضية كلية تشملنا وتشمل الباري وهي مبنية على الوجدان
اى الامور الباطنية والخصم قد لا يساعد على اثباتها وكذا اصل الوجدانيات لا تقوم
بها حجة على الغير وح فيجوز القدح فيها بان يقول الخصم انا عالم بكذا ولا اجد في نفسي حديثا
مطابقا له فلا تتم تلك القضية الكلية وانما تتم الجزئية ومتى كانت كبرى الشكل الاول
جزئية كان فاسد النظام وايضا اخذ القضايا الكلية من المحسوسات او من الوجدانيات
يتوقف على استقراء تام لافراد موضوعها بحيث توجد قضايا جزئية بعدد افراد موضوع
تلك الكلية بان يقول لك كل عالم انا عالم واجد في نفسي حديثا مطابقا لما اعلم وهذا
متعسر غاية التعسر وايضه محصول الحديث النفسي عند العالم المطابق لمعلومه امر عادي
ولا حكم للعوائد على الله تعالى لانه غائب ولا يقاس الغائب على الشاهد فقول الشه بانه
اي الحال والشان وقوله من قضايا جزئية من بمعنى الباء او انه من اثبات بمعنى اخذ
او ان الجار والمجرور متعلق بمحذوف حال اي ماخوذة من قضايا جزئية وقوله وجدانية
اي مبنية على الوجدان وقوله قد لا يساعد خبر ان اي لا يساعد الخصم على تسليم اي الاثبات
لخصم ولو قال على تسليمها اي الكلية كان اولى اي لان للخصم ان يقول انا عالم ولا اجد
في نفسي حديثا وهذا اعتراض اول وقوله واخذ القضايا الخ اعتراض ثان وقوله

واخذ

واخذ القضايا الكلية من المحسوسات كقولك كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
فان هذه قضية كلية ماخوذة من محسوسات لانك تقول اولا الانسان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ والبغل كذلك والحمار كذلك والفرس كذلك وهكذا فكل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ وقوله الوجدانيات الخ اي كما اذا قلت كل عالم يجد في نفسه حديثا
مطابقا له فان هذه قضية كلية وجدانية ماخوذة من قضايا جزئية بان تقول انا عالم
بكذا واجد في نفسي حديثا مطابقا لمعلومي وزيد يقول كذلك وبكر يقول كذلك فكل عالم
يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه وقوله الا باستقراء عادات اي تتبع جميع الافراد اي
واستقراء جميع الافراد متعذر وعلى فرض حصوله فلا نسلم ان صفات الله تعالى تؤخذ من القضايا
العادية لان احكام الله تعالى وصفاته لا تجري على العادات والشه لم يلتفت الا لهذا الاخير
ولم يلتفت للاول اعني تعذر استقراء جميع الافراد فتامل قد لا تساعد الخصم على تسليمه
اي بان ينفي وجدانه وذلك بان يقول انا عالم بكذا ولا اجد في نفسي حديثا مطابقا لذلك
عادات اعم من ان تكون وجدانية او حسية لا يستغني الخ حاصل ما علم من
البحث السابق ان كونه سميعا بصيرا صفتان مستقلتان مغايرتان لكونه عالما وذهب
ابو القاسم الكعبي وابو الحسن البصري من المعتزلة الى انهما يرجعان لكونه عالما فاخذ المصنف دفع
ذلك القول بقوله ولا يستغني الخ ولغيرهما مذاهب اخر ذكرها الشه ما نجده الخ سند
لقوله ولا يستغني الخ وحاصله انه اذا اخبرك شخص بان زيدا الكائن في المحل الفلاني عالم ثم
اجتمعت به فلا شك انه حصل لك علم لم يحصل ذلك اولا بالاخبار وقوله ضرورة اي الضرورة
اي بالبداهة واعلم ان هذا السند قضية كلية مبنية على الوجدان لان المراد ان كل احد
يجد من نفسه بالضرورة فرقا بين علمه بالشيء الخ فيرد عليه بحث ابن التلمساني السابق مع الاستاذ
والعجب ان الشه نقل بحث ابن التلمساني ولم يرده واورد هذا السند المعترض والمعول عليه
في المقام سندا ما سبق قريبا من قوله واذا ثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين الخ
قبل اى قبل غيبته عنا اعلم ان العقلا اي من المسلمين ولو بجب الظن
هاتين الصفتين اي كونه سميعا وكونه بصيرا الجبائي وابنه فيه

اشارة الى انه وابنه هاشم من اكابر المعتزلة ولذا قال ومن تبعهم فهم من مجتهديهم والجبائى
بضم الجيم وفتح البا المشددة نسبة لجبا بالقصر قرية من اعمال خراسان واسمه حسن ويكنى
بابي على وولده اسمه هاشم شاهدا اوغائبا اي سواء كان شاهدًا اوغائبا
اي مشاهدا لنا اوغائبا عنا هوالحي الذى الخ اي فعندهما تفسير مركب تركيبا
توصيفيا وهذا اي التفسير بطرفيه باطل فان الحياة الخ هذا اعتراض على
التفسير بالنسبة للطرف الاول وحاصل الرد قياس من الشكل الثاني وهو ان تقول الحياة
ليست من الصفات المتعلقة باتفاق والسمع والبصر من الصفات المتعلقة باتفاق
ينتج الحياة ليست السمع والبصر وتنعكس هذه النتيجة الى قولك السمع والبصر ليسا الحياة وهو
المطلوب فان الحياة الاولى فان كونه حيا الان الكلام فى المعنوية لافى المعاني
وسلب الافة الخ هذا اعتراض على الجزء الثاني وحاصله قياس من الشكل الثاني وتقريره ان تقول
سلب الافة ليس له تعلق بغير محله وهو المطلوب منه الآفة والسمع والبصر يتعلقان بغير محلهما
ينتج سلب الافة غير السمع والبصر وتنعكس النتيجة الى قولنا السمع والبصر ليسا سلب الآفة
لااختصاص له اي لاتعلق له بغير محله وهو من سلبت عنه تلك الافة من سلبت
عنه الضمير المرفوع فى سلبت عائد على الآفة وفي بعض النسخ سقوط تا التانيث فيكون المجرور نائبا
عن الفاعل اي من وقع السلب عنه اوانه ذكر الضمير المؤنث المجازي وان كان قليلا ولان
الانسان الخ اعتراض ثان على الطرف الثاني من التفسير وحاصله ان تقول السمع والبصر يحس بهما
الانسان من نفسه وسلب الافة لايحس الانسان به من نفسه ينتج من الشكل الثاني ان السمع والبصر
غير سلب الآفة فقول الش والعدم اي عدم الآفة وقوله لايحس اي لايحس به الانسان من نفسه
ولانه لوصح الخ هذا اعتراض على الطرفين معا فقوله لوصح ذلك اي لوصح تفسير السمع والبصر
بالحي الذى لا آفة به لصح ان يقال الخ اي لصح ان يفسر العالم والقادر بالحي الذى لا آفة
به لانه لا فارق بين تلك الصفات ولم يقولوا به اي ولم يقل الخصوم وهم الجبائي
وولده واتباعهما البهشمية ان معنى الرؤية الاضافة بيانية اي ان الرؤية التى هي البصر
وقوله تاثير الحدقة الاولى تاثير الحدقة بسبب ارتسام صورة البصر فيها فاذا نظرت الى زيد

فانه

فانه يرتسم فى حدقتك صورة زيد التى لامادة لها فى الخارج فالمرتسم فى الحدقة انما هو صورة
لانفس زيد فاذا ارتسمت هذه الصورة فى الحدقة حصل للحدقة تاثر فتاثر الحدقة هو نفس
الرؤية ان المدرك لنا اي بالرؤية وقوله نفس المثال المنطبع اي المرتسم فى الحدقة اي فاذا
وقع بصري عليك فلا ادرك الا مثالك اي صورتك التى ارتسمت فى الحدقة ولا ادرك
ذاتك وهو الشئ الخ تفسير للمثال المنطبع فى الحدقة وقوله المطابق لما فى الخارج اي
خارج الاعيان وهو المرئي الخالي عن المادة صفة للشئ اي ان المدرك هو المثال
المنطبع والمرتسم فى الحدقة وذلك المثال المنطبع هو الشئ المطابق لما فى الخارج الخالي عن
المادة اي الخالص منها ضرورة ان مادة المرئى كالانسان والحجر لايمكن ارتسامها فى العين
وانما يرتسم فيها مثال لهما خال عن المادة فهو مجرد خيال مطابق لهما عين ذلك
الشئ الخارجي اي عين المبصر الخارجي الذي ارتسم مثاله وصورته فى الرطوبة اعنى ناظر العين
وهذا القول اقرب اذ لادليل على الاول لانه يخالف الحس فانا جازمون بانا نرى وندرك
نفس الشئ لامثاله فى الرطوبة الجليدية المراد بالرطوبة محل الرؤية من العين وهو
الناظر وقوله الجليدية اي الشبيهة بالجليد وهو الثلج فى اللمعان المؤدية الى الحس المشترك
اي المؤدية للقوة الباصرة التى فى الحس المشترك والمراد بالحس المشترك هنا الحس المشترك بين
العينين فقط بخلاف الآتي فانه مشترك بين الحواس الخمس الظاهرة لان كل واحدة منها
تودع ما ادركته فيه ولكن المعهود ان الحس المشترك واحد وهو ما ياتى واما تسمية العصبتين
المذكورتين بالحس المشترك فغير معروف وحاصل ما فى المقام على ماهو الماخوذ من كلامهم
ومن كلام الش الآتي ان من نظر الى الشئ ارتسم مثاله فى الرطوبة الجليدية الكائنة فى الحدقتين
وبواسطة ذلك الارتسام تشعر القوة الباصرة المودعة فى العصبتين المجوفتين بذلك
الشئ فتدركه على قول اوتؤديه الى الحس المشترك والنفس تدركه منه على قول اخر
عضلتين اي عصبتين صورة صليب هذا يقتضى تقاطعهما هكذا + وقيل
انهما ليسا متقاطعين تقاطعا صليبيا بل صورة دالين هكذا X فان الصوت
اي البسيط واشار للمركب بقوله وماتركب من الحروف والاصوات واشار بقوله

من الحروف الخ اي ان الصوت المركب نوعان نوع مركب من الحروف وهو صوت الانسان
كزيد قائم وما هو مركب من غير الحروف بل من اصوات كنبيح الكلاب ونعيق الغراب
الخ وقوله من الحروف والاصوات اي دال الاصوات اذا صادمت الهواء اي
لاقت الهواء اي الحق الهواء المتكيف بها الهواء الراكد في الصماخ وانما قدرنا ذلك
لان الصوت كيفية قائمة بالهواء فهو عرض الراكد هو المجاور وصفات
للهواء في اقصى الصماخ اي في داخله الممدودة عليه اي على اقصى الصماخ
وهو تفسير للمفروشة الخ حصل فيه اي في الصماخ الممدود عليه العصبة او
تؤديه الى الحس الخ اي فهناك قولان قيل ان المدرك نفس تلك القوة المودعة في تلك
العصبة والقول الثاني يقول ان تلك القوة توصله للحس المشترك وليست مدركة له
وقوله فتشعر به اي بالطنين اي فتدركه وقوله او تؤديه عطف على تشعر والنفس
هي المدركة بواسطة اي على القول الثاني واما على القول الاول فالمدرك هو القوة وليس
هناك حس كلوح الخ فكما ان الانسان اذا نظر اللوح ادرك ما فيه كذلك النفس
تدرك ما في الحس المشترك والحاصل ان الحروف والاصوات كيفية قائمة بالهواء
فاذا خرج اللفظ من الانسان تكيفت قطعة من الهواء بذلك اللفظ وخرقت الاهوية
التي بين المتلفظ والسامع الى ان تصادم اي تلاقي تلك القطعة من الهواء الهواء الذي
في الصماخ فاذا صادمت الهواء الذي في الصماخ حصل طنين فتشعر بذلك الطنين القوة
المودعة في الصماخ وتدركه على قول او ان تلك القوة تؤديه الى الحس المشترك والنفس تدرك
من ذلك ولذا يقال في البصر والشم اي من ان المدرك هو نفس القوة او هذه القوة
تؤدي الى الحس المشترك والنفس تدرك من ذلك والقول الثاني هو التحقيق عندهم
فالمدرك للكليات والجزئيات على هذا القول انما هو النفس لانها تدرك
الكليات بواسطة العقل والجزئيات بواسطة الحواس ونائبتها الحس المشترك واما
على الاول فالمدرك للجزئيات الحواس والمدرك للكليات النفس بواسطة العقل فتأمل
كلوح الخ افاد بهذا التشبيه كيفية ادراك النفس لهذا الطنين بواسطة

الحس

الحس المشترك لا يتوقفان اي عقلا الا على وجود محل وذلك لانهما عرضان وكل عرض
لا بد له من محل يقوم به فغاية ما يقتضيان محل على العموم يقومان به ولا يستدعيان محلا
مخصوصا وقوله لا يتوقفان الا على وجود محل اي لا على اتصال اشعة تخرج من الحدقة تتصل
بالمرئي كما تقول المعتزلة ولا على انطباع صورة المرئي كما تقول الفلاسفة ايضا ان قلت
اذا كان السمع والبصر ادراكين لزم ان الادراك يحصل به الادراك الا ترى انه يقال
زيد ادرك بسمعه كذا والمولى ادرك بسمعه او ببصره كل موجود وحصول الادراك
بالادراك باطل لان الشيء لا يحصل بنفسه واجيب بان المراد بالادراك الثاني
الصفة القائمة بالذات وبالادراك الاول الحدث اي كشف الموجود واتضاحه اي زيد
اتضح له بالصفة القائمة به المسماة بالسمع او بالبصر كذا وح فقول الشارح عن اهل السنة
ادراكان اي صفتا ادراك اي صفتان يحصل بهما الادراك اي الكشف والاتضاح
فتأمل واختصاص الخ جواب عن سؤال وارد على مذهب اهل السنة وحاصله
حيث كانا لا يستدعيان محلا مخصوصا بل مطلق محل فلم اختصا ببعض المحلات دون
بعض وما وجه تحققهما عن بعض الامور دون بعض فقوله ببعض الاشيا صادق بالمحل
الذي فيه الادراك وبما هو شرط في الادراك ولذا فرع على ذلك قوله فيه او عنده فالاول
ناظر للمحل والثاني ناظر للشرط والحاصل ان كون السمع في الاذن والبصر في الناظر امر عادي
يجوز تخلفه فيجوز ان يخلق الله تعالى السمع او البصر في غير ذلك من المحلات كاليد والرجل
وكذلك كون الرؤية مشروطة بالمقابلة ونفي البعد جدا او القرب جدا امر عادي يجوز تخلف
ذلك بان نرى مع البعد جدا او مع القرب جدا او نرى من غير مواجهة وحجتهم اي على
ان اختصاص بعض الاشيا بكون الادراك عنده او فيه امر عادي ان قبول المحل
كالاذن والناظر وقوله للادراك اي الذي هو السمع والبصر وقوله نفسي له اي لذلك المحل
وانما كان القبول للادراك نفسيا للمحل لانه لو لم يكن نفسيا لاحتاج ذلك القبول الى
قبول آخر وهلم جرا فيؤدي الى المحال وهو الدور او التسلسل وهما باطلان فما ادى اليهما
وهو كون القبول ليس نفسيا للمحل باطل واذا ابطل ان القبول ليس نفسيا للمحل ثبت ان

والبعد

القبول امر نفسي للمحل واذا كان نفسيا له فلا يحتاج لشرط كاشتراط المواجهة ونفي القرب والبعد
جدا اذ لو احتيج الى شرط للزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو باطل لان ما بالذات
لا يحتاج لشرط لان الذات كافية فيه واذا بطل عدم الاحتياج لشرط صح ما قلناه من أن
اختصاص بعض الاشيا بان الادراك يكون عنده امر عادي لا انه امر لا بد منه هذا حاصل
الدليل الا انه انما انتج بعض المدعى فتامل وقد اعترض الامام اي الفخر الرازي اذ
هو المراد عند الاطلاق والرازي نسبة للرز على غير قياس وهي قرية من قرى العجم وهذا الاعتراض
اورده الامام على مذهب الفلاسفة فكان المناسب للش تقديم كلام الامام بعد ذكر كلام
الفلاسفة والحاصل ان الفلاسفة قالوا ان الرؤية مشروطة بارتسام صورة المبصر
في الحدقة فاعترض عليهم الامام ورد كلامهم واما اهل السنة فهي عندهم ليست مشروطة
بذلك فقوله بسبب انطباع اي مشروطة بانطباع صورة المرئي في الحدقة انا نرى
نصف كرة العالم يعني نرى الكثير مما ظهر لنا من فلك القمر هذا هو المراد وهذا
الالزام هذا ليس من كلام الامام بل هذا من كلام ابن التلمساني قصده به الاعتراض على الامام
فكان على الش ان يبين ذلك والحاصل ان الامام اعترض على الفلاسفة بما ذكره في كتابه
المسمى بالمعالم واعترض عليه ابن التلمساني في شرحه لذلك الكتاب بما حاصله ان هذا
الاعتراض منك يا امام انما يتوجه على من يقول ان المدرك والمرئي هو المثال المنطبع
في الحدقة لا نفس الذات الموجودة في الخارج وذلك لان مثال الشيء يجب مطابقته ومساواته
في المساحة لذلك الشيء وانطباع الكبير في الصغير محال ولا يتوجه على صاحب القول الثاني
الذي يقول ان المدرك والمرئي نفس ما في الخارج والمثال المنطبع انما هو واسطة وذلك
لان الواسطة في الشيء لا يشترط فيها المساواة له فالمثال ح يكون صغيرا جدا على قول من يقول
وهو بعض الفلاسفة دون بعض فلا يتم كلامه لان ظاهر كلامه انه الزام لجميعهم هذا حاصل
كلام ابن التلمساني والحق ان كلام الامام الزام وارد على كل من القولين حتى لمن يقول ان
المرئي ما في الخارج والمثال المنطبع آلة وواسطة لادراكه وذلك لان الشيء المدرك اذا كان
عظيما كالسماء ذاته لا يدرك عظمه الا بارتسام عظمه والا فلا يدرك عظمه وارتسام عظمه

باطل

باطل لما يلزم عليه من ارتسام العظيم في الصغير فتامل لا بالنسبة الخ عطف على من
يقول عدم رؤية الأطوال والعروض جمع طول وعرض والطول والعرض نوعان من انواع
الابعاد لان الابعاد هي الطول والعرض والعمق والبعد المفروض اولا طول والمفروض ثانيا
عرض والمفروض ثالثا عمق لاستحالة ارتسام الخ اي فاذا كان الشيء طوله مائة ذراع
وقلنا ان الرؤية لا تحصل الا بسبب صورة المرئي في الحدقة يلزم على ذلك ارتسام صورة
مقدرة بمائة ذراع في الناظر الصغير جدا وهذا محال هذه الابعاد المناسب
البعدين اعني الطول والعرض والعمق والعمق لم يذكره أولا لان البحث انما يتاتى بالطول
والعرض فقط لأن العمق وهو الثخن بعضه خلف بعض فهو مستور لا يرى ولا ترتسم صورته الا
ان يقال اطلق على ما فوق الواحد في نقطة الناظر الاضافة بيانية اي ان اريد
الانطباع الخ اي ان اراد بقوله لاستحالة ارتسام هذه الأبعاد في نقطة الناظر ارتسامها
وانطباعها بكيفية العظم الخ فهو من معنى ما قبله اي فيتعلق به البحث المتعلق بما قبله
بان يقال هذا الالزام انما يأتي على من يقول ان المرئي نفس المثال لا على من يقول ان المرئي
ما في الخارج وارتسام المثال واسطة وان اراد مطلق الانطباع اي وان اراد
بانطباعها وان لم يكن بكيفية العظم وقوله لان الناظر نقطة اي جوهر فرد فلا امتداد له
فيقال انما يمتنع الخ اي ان الامام ان اراد مطلق الانطباع محال موجها بالتوجيه
المتقدم فنقول في الرد عليه انما يمتنع ارتسام ما له امتداد اذ لو كانت النقطة اي الناظرة
كرة حقيقية بحيث اذا وضعت على سطح لا تلاقي ذلك السطح الا بجوهر فرد منها اي ان
الجوهر الفرد منها يلاقي جوهرا فردا من ذلك السطح اي انه لم يقع التماس الا بجوهر فرد من كل
منهما اما لو قلنا ان الناظر منبسط مع كونه مستديرا فلا مانع من ارتسام ما له امتداد في ذلك
الناظر فقد جرت العادة بانطباع المثال الصغير المطابق للكبير فيه هذا محصل كلام ابن
التلمساني في الرد على الامام وانت خبير بان هذا لا يصح ردا وذلك لانه اذا كان الامام
يقول ان الناظر جوهر فرد فيمتنع ارتسام ما له امتداد فيه فكيف يرد عليه بانه يجوز
ان يكون فيها انبطاح اي انبساط واتساع مع انه اذا كان فيها انبطاح كالبسيطة

لا وجمع ع

لا اذ الابعاد جمع بعد وهي الطول والعرض ع

كانت مركبة من اجزاء ولم تكن جواهر افرد الا ان الجسم المنسطح هو الذي اذا وضع علي
سطح لوقع التماس بكل من جزء لوكانت اي النقطة بمعنى الناظر بحيث لا يقابل
الخ هذا كالتفسير للكرة الحقيقية وقوله لا يقابل البسيط اي الجوهر الفرد منها
وقوله الا نقطة اي من السطح الذى توضع عليه وقوله اما اذا كان فيها انبطاح اي
انبطاح واتساع بحيث لو وضعت على سطح لكان يقع التماس بكل من جزء
والزم الامام ايضا اي الزم الفلاسفة في السمع كما الزمهم في البصر الخ وحاصله
ان الفلاسفة قالوا ان الصوت اذا خرج من المصوت يصادم الهواء المتكيف
به الهواء الراكد في الاذن فيحصل في الصماخ طنين فتشعر به القوة المدركة او تؤديه الى
الحس المشترك فتدركه النفس واعترض عليهم الامام وقال لهم حيث كان الامر كذلك
فلم يكن مدرك الا ما في الصماخ وهو الطنين وغير ذلك لم يكن مدركا فيلزم ان جهة
الصوت لم تدرك واللازم باطل بالمشاهدة فبطل الملزوم واذا بطل ان الادراك
بواسطة انصدام الهواء ثبت نقيضه وهو ان الادراك بدون مصادمة ثم قوله
الا بالانطباع في السمع المراد بالانطباع الصدم وفيه نظر هذا النظر من قبل
ابن التلمساني وهو الفهري كما مر وحاصله ان جهة الصوت تابعة لجهة المصوت
فمعرفة الاولى تابعة لمعرفة الثانية وجهة المصوت معروفة لان الهواء وارد على الصماخ
من جهته فقولك يا امام يلزم ان لا تعلم الجهة لا نسلم الملازمة كذا قال ابن التلمساني
ورد عليه بانه على كلامهم المدرك انما هو الطنين ومجرد الصدم لا يفيد جهة معينة
فان اسند ذلك لقدرة الله رجع لاصولنا لا لاصولهم فتامل وان لا تسمع
الحروف الخ هذا ايضا الزام من الامام للفلاسفة وحاصله انه اذا كان السماع بسبب
مصادمة الصوت للهواء الراكد فيلزمكم ان الصوت من وراء جدار لا يسمع وذلك
لان الجدار يرد الصوت عن مصادمته للهواء الراكد في الصماخ واللازم باطل فكذا الملزوم
وفيه بحث هذا البحث ايضا من قبل ابن التلمساني وحاصله ان قولك يا امام
يلزم على كلامهم عدم سماع الصوت من وراء الجدار ان اردت انه يلزم عليه عدم
السماع

السماع للصوت من وراء الجدار مع انسداد جميع المنافذ فنقول نسلم هذه الملازمة
لكن قولك واللازم باطل لا يسلم لانه اذا انسد جميع المنافذ بان كان الصوت داخل قبة
من نحاس فلا يسمع ذلك الصوت من ورائها وان اردت انه يلزم عليه عدم سماع
الصوت من وراء جدار مع انفتاح منفذ ما فلا نسلم الملازمة اذ الصوت يخرج من
ذلك المنفذ ويصادم الهواء الراكد في الاذن هذا محصل كلام ابن التلمساني وقد
يقال المشاهدة شاهدة بالسمع في الاول وح فمنع ابن التلمساني لقوله واللازم باطل
لا يصح الا ترى انا نسمع شخشخة الشخشيخة مع انها صفيحة ملحومة من كل الجهات
وداخلها حصيات فالحق مع الامام فتامل وذهب ابو القاسم الكعبي الخ
هما معتزليان الى تعلق العلم اي برجعان الى ذي تعلق العلم اي برجعان
للذات من حيث كونها عالمة على وجه خاص فالشهيد هو العالم بما حضر والخبير هو
العالم بخفيات الامور كما ان السميع هو العالم بالمسموعات والبصير هو العالم بالمبصرات
فانا اذا علمنا شيأ اي بالاخبار وقوله ثم ابصرناه اي ثم ادركناه ببصرنا وقوله
او سمعناه اي ادركناه بسمعنا كما اذا علمت بالمسجد الحرام باخبار جماعة وان صفته
كذا وكذا ثم رايته بعد ذلك حصل لك علم آخر مغاير للعلم الحاصل من الخبر فقوله وجدنا
تفرقة بين الحالتين اي حالة الادراك الحاصلة بالاخبار والادراك الحاصل
بالبصر وكذلك اذا اخبرت بان زيدا الكائن في محل كذا عالم ثم اجتمعت عليه
وسمعت قراءته للعلم فانك تجد تفرقة بين الادراك الحاصل بالاخبار والادراك
الحاصل بالسمع وذلك مما يدل على ان الابصار والسماع الاول هو الادراك بالبصر
والثاني الادراك بالسمع مغايران للعلم اي وان كان كل ادراكا ويلزم من مغايرة
الابصار والسماع للعلم ان يكون السمع والبصر مغايرين للعلم وهو المطلوب ولا
فرق في الحجة الخ اي الا ان ما قاله الامام اوضح بان مجرد التفرقة اي بين السمع والبصر
وبين العلم بينهما اي بين السمع والبصر اي وبين العلم توجب اي لا تنتج ان كلا من
الثلاثة نوع مستقل من الادراك وله حقيقة تباين حقيقة الآخر كما تقوله اهل

السنة وقوله ولانهما خارجان عن نوع العلم اي ولا ينتج ان السمع والبصر خارجان
عن العلم وهذا راجع لما قبله في المعنى لان الثلاثة اذا كانت انواعا متباينة كان السمع
والبصر خارجان عن العلم وقوله نوع العلم الاضافة بيانية وهذا محل النزاع اي
وخروجهما عن نوع العلم محل النزاع وحاصله انه وقع النزاع هل السمع والبصر والعلم
كل واحد ادراك مغاير للآخر وهو مذهب اهل السنة والامام او ان العلم مطلق
الادراك وهما نوعان له وهو مذهب الكعبي ومن تبعه واحتج الامام على انهما
مغايران للعلم بما ذكره من التفرقة فاعترض عليه العفهري بان هذه التفرقة لا تقتضي
انهما نوعان خارجان عن العلم كما يقوله الامام واهل السنة مع انه محل النزاع فاحتجاجه
لم يوافق مدعاه هذا حاصل الاعتراض على الامام ولا مانع الخ الواو للتعليل
لان هذا سند لقوله هذه التفرقة لا تنتج الخ نظرا لكثرة المتعلقات وقلتها
اي كثرة متعلقات العلم وقلة متعلقاته واذا كانت التفرقة ترجع لكثرة المتعلقات
وقلتها كانت التفرقة اعتبارية لا نوعية وكونها اعتبارية لا ينافي ان العلم جنس
لهما فان البصر الخ تعليل لقوله لا مانع من رجوع الخ وحاصله ان العلم الحاصل
عند الاخبار غير العلم الحاصل عند الرؤية وذلك لان العلم الحاصل عند الرؤية على سبيل
التعيين والتفصيل لتعلقه بالهيئة الاجتماعية بخلاف العلم الحاصل بالخبر عند الغيبة
فانه على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية كما لاول
فالعلم قد كثرت تعلقاته في حال حضور المعلوم لتعلقه بالهيئة الاجتماعية
وح فالتفرقة بين البصر والعلم انما هي اعتبارية لا حقيقية وهذا لا ينافي انه نوع
له فقوله الشارح فان البصر اي فان العلم المسمى بالبصر متعلق بالهيئات الاجتماعية
اي وح فمتعلقاته كثيرة وقوله ولا يتعلق العلم اي الذي لا يسمى بصرا وهو الحاصل
بالاخبار وقوله بذلك اي بالهيئة الاجتماعية اي وح فمتعلقاته قليلة وحيث
كان الاختلاف بين العلمين المذكورين باعتبار كثرة المتعلقات وقلتها كانت
التفرقة بينهما اعتبارية وكونها اعتبارية لا ينافي ان مطلق العلم جنس للبصر
وانه

قوله وقلت متعلقاته في حال الغيبة لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية

وانه نوع منه ولذلك اي لاجل كون التفرقة لكثرة المتعلقات وقلتها
ليس الخبر اي ليس العلم الحاصل بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان اي المعاينة والابصار
او يقال الخ حاصله ان التفرقة بين العلمين راجعة لاختلاف محلهما لان العلم الحاصل
عند الرؤية يحصل في محلين بخلاف العلم الحاصل بالاخبار عند الغيبة فانه انما يحصل
في محل واحد وح فالتفرقة بين العلم والبصر اعتبارية وهذا لا يمنع انه نوع من العلم
اعني مطلق الادراك فقوله او يقال في سند قوله ومجرد هذه التفرقة لا تنتج الخ يبقى
اي العلم يلحق امثاله هذا مبني على ان العرض لا يبقى زمانين واما على التحقيق من
بقائه زمانين فيقال انه يبقى بذاته في القلب فتأمل حاصلا بالقلب اي
حاصلا فيه وفي العين بجنسيهما اي بذاتهما والاضافة للبيان وقوله قولان اي في
تحقيق شأن هاتين الصفتين في انهما صفتان كاشفتان اي يحصل بهما كشف الشيء
والتضاح متعلقان بالشيء ان اراد به الشيء الموجود فسد ذلك في جانب العلم اذ
يقتضي ان تعلقه خاص بالموجود مع انه يتعلق ايضا بالمعدوم جائزا كان او مستحيلا
وان كان ظاهرا بالنسبة للسمع والبصر وان اراد به الاعم فسد في جانب السمع والبصر
لانهما لا يتعلقان الا بالموجود واجبا كان او جائزا وقد يقال نختار الاول لكن باعتبار
كونه متعلق السمع يلاحظ الحصر وباعتبار العلم يلاحظ عدمه ثم هذا القول هو المعتمد
وهو الذي عليه جمهور اهل السنة الفخر وغيره على ما هو به اي تعلقا آتيا على الحالة
التي هو متلبس بها ذلك الشيء والثاني الخ هذا هو المشهور عنه وهو مذهب
الاسفرايني واختاره ابن الحاجب انهما من جنس العلم الاضافة للبيان اي انهما
فردان من افراد العلم وليست حقيقتهما مباينة للعلم اي فالعلم له ثلاثة افراد فردان
يتعلقان بالموجود فقط وفرد يتعلق بالموجود والمعدوم فرد من الاولين يتعلق بالموجود
تعلقا تاما على وجه الانكشاف يقال له سمع والفرد الآخر يتعلق بالموجود ايضا
تعلق انكشاف تغاير ذاته ذات الفرد الاول وكذا الانكشاف الحاصل بهذا الفرد غير
الانكشاف الحاصل بالفرد الاول يقال له بصر والفرد الثالث يتعلق بالمعدوم والموجود
اي م

تعلق انكشاف تغاير ذات الفردين الاولين والانكشاف الحاصل به مغاير للانكشاف
الحاصل بهما على وجه لا يعلمه الا الله تعالى الا بالموجود اي في خارج الاعيان
المعلوم اي المتعين المتشخص في الخارج بان لا يكون امرا كليا كافراد الانسان وهذا وصف
كاشف اذ كل ما كان موجودا في الخارج كان معينا متشخصا بخلاف العلم فانه يتعلق
بالجزئيات الموجودة في الخارج وبالحقائق الكلية بالمعدوم والموجود من جملة
الموجود العلم فالمولى تعالى يعلم بعلمه ان له علما والمطلق والمقيد اراد بالمطلق
الحقيقة الكلية واراد بالمقيد الماهية الجزئية المقيدة بالتشخصات اي الجزئيات الموجودة
خارجا التي هي افراد المطلق ثم انه قدمر لك ان الكلي قيل انه موجود في الخارج لكونه جزءا
من الافراد الموجودة في الخارج وقيل انه ليس موجودا في الخارج لا استقلالا ولا في ضمن
الافراد فليس بجزء من الافراد بل هو عارض لها ووصف لها وهذا القول هو الراجح
عندهم فالمطلق من افراد المعدوم فعطفه عليه من عطف الخاص على العام ان اريد بالمعدوم
ما لا وجود له في الخارج كان له وجود في الاذهان ام لا اما ان اريد بالمعدوم ما لا وجود له
اصلا لا خارجا ولا ذهنا كان مغايرا تامل مع ذلك اي مع كونهما فردين من
افراد العلم صفتان زائدتان على العلم ان قلت هذا ينافي قوله اولا انهما من جنس
العلم اي من افراده وذلك لان قوله زائدتان عليه المتبادر منه انهما مباينتان له في
المفهوم ولا يصح ان يقال ان الافراد مباينة للجنس اذ لا يقال ان زيدا مباين للانسان
واجيب بان المراد بكونهما زائدتين عليه انهما مغايران له في المفهوم لا مباينان له
ولا مانع من كون الافراد تغاير جنسها في المفهوم لان كون الشيء ليس عين الشيء بحسب
المفهوم لا ينافي كون احدهما جنسا للآخر الا ترى ان زيدا فرد من افراد الانسان ومع
ذلك هو مغاير له في المفهوم لا انه مباين له تامل واحتج اي الشيخ الاشعري
على ذلك اي على ما ذكر من القول الاول القائل ان حقيقة كل منهما مباينة لحقيقة
العلم لان هذا هو الذي قاله الفخر الرازي واحتج له بما مر ويحتمل ان الاشارة في قوله
واحتج على ذلك راجعة للقول الثاني وهو المتبادر من اللفظ فيكون احتجاجا على

الزيادة

الزيادة اي على كونهما صفتين زائدتين على العلم بما احتج به الفخر اي وهو ما ذكره
شارحنا سابقا بقوله وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة الخ ثم ان من المعلوم ان الفخر الرازي
من اتباع الاشعري فاحتجاجه متاخر عن احتجاج الاشعري وظاهر الشارح ان الامر بالعكس
وقد يقال ان المعنى واحتج الاشعري على ذلك بدليل اتفق ان الفخر احتج به بعد ذلك
فتامل وما ذكرناه من الاشكال الخ هو ما ذكره شارحنا سابقا بقوله واعترض
شرف الدين بن التلمساني هذه الحجة الخ وقوله ياتي عليه اي على ذلك الاحتجاج بان يقال
هذه التفرقة لا تنتج ان تكون التفرقة بينهما نوعية وان كل واحد نوع مستقل ذاته تغاير
ذات الآخر ولا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة التعلقات وقلتها هذا على احتمال كون
الاحتجاج للقول الاول وعلى احتمال كون الاحتجاج للثاني يقال ان التفرقة لا تنتج الزيادة
اذ لا مانع من رجوع التفرقة لكثرة المتعلقات وقلتها لنفسه اي لذاته لا لاجل
سمع ولا لاجل بصر قام به فاللام للتعليل لا للتعدية فهو يردهما اي السمع والبصر
الى العلم فيه ان التفريع ينافي المفرع عليه اذ مقتضى المفرع عليه ان يقول فهو يردهما للذات
وقد يقال لا منافاة وذلك لانهم يقولون ان الذات قائمة مقام العلم ومقام
السمع ومقام البصر الخ فهو عالم بذاته بلا علم زائد على الذات سميع بذاته بلا سمع
زائد على الذات بصير بلا بصر زائد على الذات فالعلم عندهم يرجع الى الذات
من حيث كونها عالمة واذا كان كذلك فال الامر الى ان السمع والبصر يرجعان للذات
من حيث كونها عالمة بالمسموعات والمبصرات لاجل نفسها لا لاجل بصر ولا لاجل
سمع فقوله فهو يردهما الى العلم اي للذات من حيث كونها عالمة بالمسموعات
وعالمة بالمبصرات ثم ان هذا المذهب بعينه هو مذهب الكعبي وابي الحسن البصري
السابق لا انه مذهب مستقل غير مذهبهما خلافا لما حمله عليه الفهري وتبعه الشارح
فيما مر من انه ما يرد ان السمع والبصر الى العلم فتامل وصار بعض الخ اي ذهب بعض
الخ وهو قياس مذهبهم اي مقتضى مذهبهم في اشتراط اتصال الخ اي انهم
يقولون يشترط عقلا اتصال اشعة اي بالمرئي وقوله وانبعاثها اي خروجها

وقوله من بنية مخصوصة اي عضو مخصوص اي وهو الحدقة لاغير والمقابلة الخ اي
انهم يشترطون عقلا في الرؤية ايضا ان يكون المرئي مقابلا للاشعة او في حكم المقابل كرؤية
الانسان نفسه في المرآة او الماء فالشخص لم يقابل نفسه الا انهم قالوا انه في حكم المقابل
وذلك لانعكاس الاشعة اليه لعدم تشبثها في المرآة او الماء لعدم التضاريس والحاصل
انهم يقولون اذا خرجت الاشعة من الحدقة واتصلت بالجسم فان كان في ذلك
الجسم تضاريس سكنت الاشعة في ذلك الجسم فيرى ح ذلك الجسم وان لم يكن في ذلك
الجسم تضاريس فتنعكس الاشعة وتنقلب وتتعلق بالرائي فيرى الشخص نفسه ويصير
الرائي حينئذ في حكم المقابل الي انه لايرى بالفتح وقوله كما انه لايرى بالضم انظر هل
قائل ذلك يعد كافرا اولا لانه يقول بالعلم وبهذا اي بما ذكر من الدليل العقلي
الذي ثبت به السمع والبصر والكلام وهو ان هذه الصفات الثلاثة كمال في حق الحي
وكل كمال في حق الحي يجب له تعالى ينتج هذه الصفات تجب له تعالى واتى باشارة
القريب مع المشار اليه للفصل بقوله بعد والتحقيق الخ وبقوله ولايستغني الخ نظرا
الى ان هذه الفواصل في حكم التبع فلم يكترث بتلك الفواصل المقتضية للبعد وتقديم
الجار للحصر اي ثبوت كونه مدركا انما هو بهذا الدليل لا بغيره ويفهم من هذا ان القول
بثبوت الادراك له تعالى ضعيف وذلك لانه لا استند هذا القول الامام من الدليل
العقلي وقد ضعف هذا الدليل وح فاثبت به يكون ضعيفا كما انه ايضا يفهم ضعفه
من قوله عند من اثبته كونه مدركا الادراك يتنوع الى صفات ثلاثة ادراك
طعوم المذوقات من حلاوة ومرارة ونحوها وادراك روائح المشمومات وادراك
كيفيات الملموسات من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة ونعومة وخشونة وقوله
عند من اثبته اي الادراك كالقاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين والفخر الرازي
لما تقدم من ان التحقيق الخ هذا يقتضي ان انتفا النقائص كلها لايعتمد
فيه الا على السمع وليس كذلك اذ من جملة النقائص العجز والجهل والعهدة في انتفائها
انما هو على الدليل العقلي واجيب بان المراد بقوله في نفي النقائص اي الثلاثة السابقة

اي

٢٦

اي البكم والصمم والعمى ثم ان قوله لما تقدم الخ هذا لاينتج الوقف بل انما ينتج النفي
وكان الاولى ان يذكر ما يدل على الاثبات وما يدل على النفي ثم يذكر ان التحقيق الوقف
الا ان يقال مراده لما تقدم اي المقتضي لانتفائه وللدليل العقلي الذي يدل على ثبوته
والتحقيق هو ذكر الشيء على الوجه الحق فيقابله الباطل ويطلق على ذكر الشيء بدليل وقوله فيه
اي في الادراك الوقف اي الامساك عن القول بثبوته او نفيه في نفي النقائص
اي في انتفائها وقد ورد السمع في السمع اي والحال انه قد ورد الدليل السمعي بالسمع
والبصر والكلام وقوله ولم يرد اي الدليل السمعي بالادراك وجزم بعضهم بنفيه
اي بانتفائه لان الجزم انما هو بالانتفاء الذي هو ادراك ان النفي مطابق وتعبيره
بقول بعضهم يقتضي ان هذا ليس قول الجمهور مع انه قول الجمهور لما اي يحتمل ان يكون
لما بكسر اللام وتخفيف الميم فيكون تعليلا للحكم المذكور ويحتمل ان يكون بفتح اللام وتشديد
الميم فتكون شرطية وهذا هو المناسب لقوله في الشرح لما اعتقد بعض العلماء
ورأى هنا بمعنى اعتقد ملزوما بالاتصال الخ اي ملزوما عقلا بالاتصال
بالاجسام فالمشموم لابد في ادراك رائحته من اتصال الهواء المتكيف برائحته الى
الانف والمذوق لابد في ادراك طعمه من اتصال الجسم الذائق بالمذوق والملموس لابد في
ادراك كيفيته من اتصال الجسم اللامس بالملموس واما من يقول بالوقف او النفي فيقول
الاتصال سبب عادي ويدخل في العلم اي ويدخل الادراك بمعنى متعلقه على القول
به في العلم اي في متعلق العلم اي ان متعلق الادراك وهي المشمومات والمذوقات
والملموسات على القول به يدخل في متعلق العلم فكل ما ادرك به على القول بوجوده مدرك
بالعلم وح فيستغنى عنه بالعلم فيكون صفة الادراك غير ثابتة ثم ان المراد بالعلم
هنا الكون عالما وبالادراك كونه مدركا لان الكلام في المعنوية لما راه اي ذلك
البعض الادراك ملزوما الخ والحق انه اي الادراك لايستلزمه اي لايستلزم
الاتصال بل الاتصال سبب عادي لا انه لازم عقلا لايمكن تخلفه وبالجملة
الخ اتى بهذا الحاصل للتصريح بان طرق الخلاف محصورة فيما ذكره من الثلاثة وان كان

٧ السابق ح

هذا يفهم مما قبله   واقربها الوقف اي اقربها للصواب وهذا يقتضي ان
ماعداه قريب من الصواب فيقتضي صحة الاقوال الثلاثة غير ان الاشد قربا من الصواب
القول بالوقف وهذا ينافي ما مر من ان القول بالوقف هو التحقيق اي المذكور على
الوجه الحق فما عداه باطل وقوله كما قدمناه ممنوع اذ لم يتقدم ما يفيد ان القول بالوقف
اقرب اللهم الا ان يكون استعمل اقرب بمعنى الحق اذ كثيرا ما يعبرون باقرب
ويريدون ان هذا هو الحق فتامل   وهو كونهما كمالين هذا بيان لدليل كونه سميعا
وبصيرا ثم ان الشارح ذكر صغرى الدليل وحذف كبراه والاصل هما كمال في حق الحي زائدان
على العلم وكل كمال في حق الحي يجب للمولى تعالى ثم ان الصغرى محتوية على امرين الكمال
والزيادة ولما كان الاول ضروريا تركه ولما كان الثاني نظريا اقام الدليل عليه بقوله   لا الأدلة
للتفرقة الخ   وهذا المعنى اي الكون صفة زائدة على العلم   وقد قدمنا
ما في ذلك اي من الخدش وحاصله ان الصغرى وان سلمت بالنظر للحاضر فلا تسلم بالنظر
للمولى لان ذاته غائبة عنا فكيف نحكم عليها بان السمع والبصر كمالات في حقه
وقياس الغائب على الحاضر لا يصح الا ترى ان الزوجة والولد كمالات في حق الحاضر
دون المولى   ويعنون اي المثبتون للادراك المتمسكون بالدليل العقلي المذكور
يعنون بالادراك ادراك المشمومات وادراك الملموسات وادراك المذوقات
واشار الشارح بهذا الى ان الادراك الذي قال به كلي تحته جزئيات ثلاثة ادراك
المشمومات اي ادراك روائحها وادراك المذوقات اي ادراك طعومها وادراك
الملموسات اي ادراك كيفياتها الا انه كان الاولى للشارح ان يكرر الادراك
في المشمومات وما بعده فيقول ادراك الملموسات وادراك المشمومات
وادراك المذوقات لان كلامه ربما اوهم انه ادراك واحد متعلق بالثلاثة وهو
وان كان قولا الا ان القول بتعدده اقوى عند من قال باثباته وانما قال الشارح ويعنون
بالادراك ادراك المشمومات الخ ولم يقل ويعنون به الشم والذوق واللمس لعدم
استلزام هذه للادراك كما ياتي ولان هذه لم يقل احد بثبوتها للباري ولا يجوز

اطلاقها

اطلاقها عليه تعالى فتامل   ان قالوا الخ ان والفعل مؤول بمصدر خبر ان
دليل   بهذه الاشيا اي الملموسات والمشمومات والمذوقات   للتفرقة
الضرورية بينها اي بين العلم بها وبين ادراكها   فلا يستغنى به اي بالعلم
وقوله عنها اي عن الادراك المتعلق بهذه الاشيا   وهي اي الادراكات المتعلقة
بهذه الاشيا كمالات وهذا شروع في دليل ثبوت الادراك له تعالى بعد ان
اثبت زيادته على العلم فذكر الشارح صغراه بقوله وهي كمالات وحذف كبراه والاصل
ادراكات هذه الاشيا كمالات وكل كمال يجب لله تعالى واشار للنتيجة بقوله
بعد فوجب ان يتصف بتلك الادراكات ولما كانت الكبرى نظرية اقام عليها
دليلا بقوله وكل حي الخ فان هذا الكبرى قياس حذف صغراه اتى به دليلا لكبرى القياس
الاول وتقريره الله حي وكل حي قابل للاتصاف بالكمالات ينتج الله تعالى قابل
للاتصاف بالكمالات وقوله فاذا لم يتصف الخ من تتمة دليل كبرى القياس
الاول اي وحيث ثبت انه تعالى قابل للاتصاف بالكمالات لو لم يتصف بها
بالفعل لاتصف باضدادها لكن الاتصاف باضدادها باطل فبطل المقدم وقوله
واضدادها نقص الخ اشارة لقياس اتى به دليلا للاستثنائية وحاصله الاتصاف
باضدادها نقص وكل نقص في حقه تعالى محال ينتج الاتصاف باضدادها محال واذا
استحال الاتصاف باضداد الكمالات وجب الاتصاف بها وهو المطلوب
زائدة على علم الحاصل ان السكر ونحوه قد تعلق بحلاوته ادراك بالعلم من غير اتصال به
اذ نعلم ان السكر حلو وانه لم نذقه وهذا غير مراد وادراك تعلق به حين اتصال
السكر باللسان والذي وقع فيه النزاع هو الادراك المشبه بهذا الادراك فقيل ان
لله ادراكا يشبه ادراكنا للسكر حين اتصاله بلساننا لكن ادراك الله تعالى حاصل
من غير اتصال السكر به   ونفي اللذات الخ اي ونفي تكيف ذاته باللذات والالم
وليس المراد نفي ادراك ذلك   على ان لفظ الذوق الخ اي وكذا ما اشتق منها
لما يؤذن به اي لما يوهمه الاطلاق من اتصال الاجسام بمعنى مع كونه لم يرد

بالسمع وكل لفظ موهم للمحال في حقه تعالى ولم يرد سمع باطلاقه عليه فلا يطلق عليه تعالى
امر زائد عليها الاولى ان يقول امر لازم لها عادة لان الامر الزائد اعم من اللازم
اذ هو ما صدق ان يكون لازما اولا والمنفي اللزوم كذا قرر وفي اليوسي ان هذا دليل
على المغايرة بين الادراك وبين هذه الثلاثة لا على لزومها للادراك اذ لا يتجه
ما ذكر كما لا يخفى شممت الخ هذه المادة فيها لغتان كسر العين في الماضي
وفتحها في المضارع كعلم يعلم وفتحها في الماضي وضمها في المضارع كنصر ينصر
غير زائد عليها الاولى بناء على ما قرر ان يقول غير لازم لها واما على ما ذكره اليوسي
فالمراد بكونه غير زائد عليها ان يكون عينها ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة
العقلية بين الادراك وبينها اي وبين المذكورات الثلاث اعني اللمس والذوق
والشم وهذا يقتضي انه صفة واحدة اي ادراك واحد متعلق بالملموسات
والمشمومات والمذوقات مع انه صفات ثلاثة كما مر بل زاد بعضهم رابعا
وهو ادراك متعلق باللذات والالام هذا وذكر بعضهم ان الادراك على القول به
صفة واحدة تتعلق بكل موجود كالسمع والبصر فالموجود ينكشف بالعلم وبالسمع
وبالبصر وبالادراك والانكشاف الحاصل باحدها مغاير للانكشاف الحاصل
بالآخر لكن حقيقة التغاير بين الانكشافات لا يعلمها الا الله تعالى وايهام
عطف على الملازمة وهو مصدر مضاف الى المفعول اي واعتقد ان اثبات هذه
المدركات يوهم الملازمة العقلية اي يوقع في وهم السامع الملازمة العقلية بين
الادراك وبين المذكورات من الشم واللمس والذوق هذا محصل كلامه وفيه ان
الاولى الاقتصار على الاول لان الايهام المذكور لا ينتج المدعى اعني القول بنفيها
وجعل الاحاطة اي جعل الادراك لمتعلقاتها مثل السكر والمسك داخلا في
علمه تعالى اي انه فرد من افراد علمه فالعلم الذي هو الادراك له افراد من جملتها المتعلق
بالسكر والمسك فالعلم يتنوع لانواع اعتبارية بحسب المتعلق وهذا خلاف ما مر في تقرير
كلام المصنف من ان متعلق الادراك هو الداخل في متعلق العلم يعني

ويستغني

ويستغني عنه بالعلم هذا مرتبط بقوله وجعل الاحاطة بمتعلقاتها داخلة في علمه تعالى
وانت خبير بان هذا يناقض اول كلامه من ان للعلم انواعا اعتبارية من جملتها
الادراك المتعلق بالمسموعات والمذوقات والملموسات لان هذا يفيد انه شيء
واحد لا انواع له ولا بالاعتبار لانه يتعلق بما يتعلق به الادراك على القول بثبوته
وقد يجاب بان معمول يعني محذوف كانه يقول يعني انه غير زائد على العلم وح
فيستغني به عنه لا يستلزم الاتصال بالاجسام اي الذي هو اما شم او
ذوق او لمس والمراد لا يستلزمه عقلا لما عرفت ان الادراك امر وراء الاتصال
اي مغاير له وقد يقال انه لا يلزم من ثبوت التغاير ثبوت عدم الاستلزام فما ذكره
من الرد لا يتم تامل اهو ثابت مقابل هذا الاستفهام قوله ام لا اي وليس
بثابت وليس قوله ام لا مقابلا لقوله زائدا على علمه لان الوقف انما هو عن الثبوت
وعدمه لا عن الزيادة وعدمها كما يدل له قوله بعد فوجب الوقف عن اثباته ونفيه
لعدم ظهور دليله عدم ظهور الدليل صادق بامرين صادق بعدم الدليل في الواقع وصادق
بوجود الدليل مع الخفا وهذا هو المراد اي لخفا دليل الجزم بكل من الامرين وذلك لانه
قد ذكر لكل دليل ولكن لما تعارضا ولم يرجح احدهما وجب الغاؤهما على ما هو شان قوله ج
التعارض ووجب الوقف وحجتهما ما اشرنا الخ اي وحجة المقترح وابن
التلمساني للقول بالوقف ما اشرنا اليه الخ ومقتضى هذا ان قوله لعدم ظهور الخ ليس
حجة لهما مع ان نفس الحجة لهما القول بالوقف واما ما ذكره من ان التحقيق ان المعتمد
عليه في نفي النقائص الدليل السمعي الخ فنقول هذا لا يظهر حجة للقول بالوقف بل انما
يظهر حجة للنفي اي القول بعدم الادراك وحاصل ما ذكره المص ان الناس في هذه
المسئلة على ثلاثة مذاهب الاول اثبات هذه الادراكات بناء على انها كمالات
وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا والثاني نفيها بناء على انها تستلزم الاتصالات
المستحيلة على الباري او توهم الاتصالات فيجب نفيها اما الاول فلان ما يستلزم
المحال محال حتى لو ورد به سمع وجب تاويله فكيف وهو لم يرد واما الثاني فلان

اللفظ الموهم للمحال في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه في حقه ما لم يرد به سمع وهذا لم يرد وقد
يجاب بمنع الاستلزام عقلا كما مر بل عادة ولا محذور فيه ويمنع الايهام في لفظ الادراك
وانما ذلك في لفظ الشم والذوق واللمس وهي ممنوع اطلاقها اتفاقا والمذهب الثالث
الوقف بمعنى انا لا نجزم بنفيها لانها في الشاهد كمالات فيحتمل انها كذلك في الغائب
ولكنها لا تستلزم الاتصالات عقلا كما مر ولا نجزم بثبوتها لعدم دليل ناهض فيها
سمعي او عقلي لعدم الاستغنا عنها بالعلم ثم نقول ثم للترتيب الاخباري
والنون للمتكلم ومعه غيره اي ثم نقول معشر المتكلمين وغيرها هنا بالتعيين وفيما تقدم
بالوجوب للاشارة الى القدح فيما قاله المعتزلة من اثبات المعنوية ونفي المعاني
اي فكانه يقول وافقتم على اثبات المعنوية تعين عليكم اثبات المعاني ملازمها
معاني التعبير بالتفاعل يدل على ان كلا منهما ملازم للاخر فالمعاني لازمة للمعنوية
وملزومة لها وكذلك المعنوية الا ان هذا خلاف الشائع من ان المعاني ملزومة
والمعنوية لازمة لها والمعاني جمع معنى والمعنى في الاصطلاح الصفة الموجودة في
الخارج القائمة بالمحل الموجبة له حكما فقوله بعد تقوم بذاته وصف كاشف لان
الصفة لا تقوم بغير موصوفها الاوصاف السبع المناسب التانيث لان
المعدود مذكر والمراد بالاوصاف السبع المعنوية وتسمى ايضا احكاما بزيادة كونه
مدركا ان اريد بالزيادة المزيد كانت اضافته لما بعده بيانية وكانت البا في قوله
بزيادة للملابسة اي وانما لم يعدها ثمانية مع ملابسة كونه مدركا لها من ملابسة
الجزء للكل وان ابقينا المصدر على حاله كان من اضافة المصدر لمفعوله وكانت
البا للسببية لما راه من التنازع فيه ان وجود التنازع لا ينتج عدم ذكرها
لجواز الترجيح في احد القولين على ان النزاع قد وجد في السمع والبصر والكلام وقد ذكرها
فالاولى الاقتصار على التعليل الثاني وهو قوله ولما نقل الخ لظهوره وانما
لم يعدها ثمانية مقتضى ما مر من الادراك صفات ثلاثة او اربع ان يقول وانما ب تقدم ح
لم يعدها عشرة او احد عشر فقدتم في ملازمتها اي فقدتم الخلاف في كونهما ح تقدم ح
ملازمين

ملازمين للقدم والبقا بنا على ان القدم والبقا صفتان وجوديتان وعليه فيكون
كونه قديما وباقيا حالان اوليسا ملازمين للقدم والبقا بنا على انهما صفتا سلب
والصفة السلبية لا توجب حكما وعلى هذا فكونه قديما وباقيا اعتباران لا حال
وحاصله انه وقع خلاف هل هذا القدم والبقا صفتان موجودتان فيكونان من
جملة المعاني فتكون المعاني تسعة او صفتا سلب قولان التحقيق انهما سلبيتان
فان قلنا انهما من المعاني كان الكون باقيا والكون قديما من جملة الاحوال المعنوية
فتكون تسعة كالمعاني واما على التحقيق من انهما سلبيتان فلا يكون الكون قديما
والكون باقيا من الاحوال بل من الاعتبارات لان الصفات السلبية لا توجب
احكاما لموصوفها لاجل ملازمتها التعبير بالملازمة يشعر بان التلازم بين
المعاني والمعنوية من الجانبين في الواقع فكل واحد منها لازم للاخر وملزوم له هي
اي المعاني الاخر علل لها اي ملزومات لها اي للصفات السبع التي فرغ من البرهنة
على ثبوتها وجملة هي علل نعت للمعاني اخر وتعبيره بعلل الذي هو بمعنى ملزومات ينافي
التعبير بالملازمة والامر سهل والحاصل انه في الواقع ونفس الامر كل واحد لازم وملزوم
ثم لا ترى المص تارة يسند اللزوم للمعاني وتارة يسنده للمعنوية ولكن الاصطلاح
خلاف ذلك من ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة فتامل نسبت الى المعاني
اي نسبت الصفات التي فرغ من البرهنة على ثبوتها الى المعاني اي نسبت قبل التسمية
بالمعنوية والا فالمراد الان بالمعنوية المعنى العلمي ولم يلاحظ فيه نسبة ككونه
قادرا الاولى التعبير بالفا بدل الكاف علته القدرة اي فالقدرة مستلزمة
للكون قادرا والكون قادر لازم لها وهكذا صفات المعاني من اضافة
العام للخاص وهي الاضافة التي للبيان ثابتة للذات اعلم ان الصفة الثبوتية
هي التي لها ثبوت في نفسها وفي الخارج ولم تصل لمرتبة الوجود بحيث يصح رؤيتها ولم
تصل لمرتبة العدم حتى تكون معدومة وح فقوله ثابتة اخرج المعاني والسلبية
وقوله لا تتصف بالوجود اي بالتحقق في خارج الاعيان بحيث يمكن رؤيتها فلا ينافي

انها ثابتة في نفسها وهذا القيد وهو قوله لا تتصف بوجود ولا عدم توضيح لكونها
ثابتة لان السلبية الموصوفة بالعدم والمعاني الموصوفة بالوجود خرجا بقوله ثابتة
للذات هذا محصل كلام بعض ارباب الحواشي وفي اليوسي انه انما نفى الوجود عنها بعد
وصفها بالثبوت لان الثابت عند مثبتي الواسطة قد يكون موجودا فاحتيج لاخراجه
واما عند غيرهم فالثابت مرادف للوجود واما نفي العدم عنها فزيادة بيان لان
الثابت لا يكون معدوما لكنه لما نفى الوجود عنها فربما يتوهم ثبوت العدم فتعرض
له اه ومحصله ان قوله ثابتة انما اخرج السلبية وقوله لا توصف بالوجود
اخرج المعاني واما قوله ولا بالعدم فلزيادة البيان معللة بمعنى قائم بالذات
خرج به الصفة النفسية على القول بانها من الاحوال لا من الاعتبارات موجبة
لها حكما صفة للمعنى القائم بالذات والمراد بايجابها الحكم استلزامها للحكم لا التأثير
بطريق العلة او الطبع وهي اي تلك الاحكام هذا كله اي ما مر من المعنوية
صفة ثابتة للذات غير موجودة الخ بناء على القول الخ بصحة الواسطة المراد
من الصحة الثبوت لا حقيقتها والا فلا يلزم من صحة الشيء ثبوته فليس ثم اي
هناك والاشارة بثم للغائب المقابل للشاهد وقضية كلامه توهم ان نافي
الاحوال يقول بنفي السلبية والنفسية وليس كذلك الا ان يقال انه حصر اضافي
اي ليس ثم الا الذات وصفات المعاني لا المعنوية فلا ينافي ان هناك الصفات
النفسية والسلبية ايضا الوجودية صفة كاشفة للمعاني الاقسام
العلم الخ ان قلت ان اثبات القيام اعتراف بثالث وهو واسطة قلت من يقول
بعدم الواسطة يقول ان القيام اضافة واعتبار وهو غير الاحوال لان الحال عند من
اثبتها لها تعلق بالمحل تعلق الصفات غاية الامر انها لم تصل لمرتبة الوجود وعلم
ان من يقول بنفي الاحوال لا يقول بنفي الاعتبارات كما ان من اثبتها كذلك لا يقول
بنفيها وسيأتي ان شاء الله تعالى الفرق بين الاعتبارات والاحوال على القول
بالاحوال فريق بنفي الحال الخ قدم النفي على الاثبات مع ان الاثبات اشرف

للاشارة

للاشارة الى ان القول بنفي الاحوال هو المعول عليه وحقيقة الحال اي التي وقع النزاع في
ثبوتها ونفيها صفة اثبات من اضافة الموصوف الى صفته والمراد بالاثبات الثابتة اي
صفة ثابتة وقوله لا تتصف بالوجود الخ وصف كاشف لما علمت من معنى الصفة الثابتة
ليس عندهم من الصفات اي الثبوتية التي يتصف المحل على وجه القيام به لا مطلقا فلا
ينافي انهم يقولون بصفات السلوب وبالصفات النفسية وصفات الافعال فان
قلت انهم صرحوا بان من نفى المعنوية يكون كافرا فكيف هؤلاء المحققون ينفونها قلت
معنى قولهم من نفاها فيكون كافرا من نفاها واثبت ضدها وهؤلاء انما نفوا كونها
واسطة فلا ينافي انهم يقولون بها لكن على وجه واعتبار فلا تغفل كالقاضي وامام
الحرمين اي وكذا ابو هاشم من المعتزلة يقسمون الصفات اي الثبوتية القائمة بالمحل
كما يرشد لذلك ما بعده من الحصر الاول الوجودية اي المعاني وفي بعض النسخ الاول الموجود
اي الوصف الموجود كالعلم والقدرة الخ السبعة المعاني الذي يتحقق به اي الذي
يثبت بسبب ذات موصوفة يقرأ بالاضافة والمراد بذات موصوفة حقيقة الموصوف
كان الموصوف ذاتا او صفة وانما قلنا ذلك لان الاحوال النفسية كما تكون ثابتة للذات
تكون ثابتة ايضا للصفة الا ترى ان القدرة من الصفات ولها تعلق بالموجودات وهذا
التعلق حال نفسي وشأنه ان يتحقق بالقدرة ان المحقق اي الوصف المتحقق اي الثابت
اعم من ان يكون موجودا ام لا يقسمون الصفات اي جنس الصفات لان المقسم الامر
الكلي لا الافراد لما قالوه ان التقسيم ضم قيود الى امر كلي يحصل بانضمام كل قيد اليه قسم كذا قرر
الشيخ وقد يقال هذا انما يحتاج له اذا اردنا التقسيم الحقيقي الذي هو تقسيم الكلي الى جزئياته
واما لو اردنا تقسيم الكل الى اجزائه فلا يحتاج لتقدير لانه عبارة عن تحليل الهيئة الاجتماعية
الى اجزائها اي الافراد المركبة منها فتأمل الاول الحال النفسية اي كالوجود والتحيز
للجرم واللونية للبياض والانسانية وتعلق القدرة مثلا بالموجودات والثاني
الحال المعنوية اي ككون قادرا والكون ابيض وجعلها بعض المتأخرين يجعل
الصفات اي جنس الصفات المتحقق فيما هو اعم من الصفات التي جرى عليها التقسيم

اولا وهذا التقسيم بالنظر لصفة الآن لانه المقصود اولا بالذات وان كان يوجد في الحادث
ايضا ثانيا وبالعرض   واما الصفات السلبية فقالوا انها عبارة عن كل الخ قدم
السلبية لما فيه من تقديم التخلية على التحلية ثم ان المعرف انما هو حقيقة الصفة السلبية
لا افراد الصفة السلبية وح فلا يناسب التعبير بالجمع في قوله اما الصفات السلبية الخ ولا
الاتيان بكل في قوله عن كل الخ لان كل الخ لاستغراق الافراد والمقصود بيان الماهية المجملة
ثم ان قوله عبارة الخ فيه شيء ايضا وذلك لان العبارة في الاصل مصدر عبر ثم صارت
حقيقة عرفية في الالفاظ المعبر بها وظاهر ان هذا لا يصح ارادته لان الصفة السلبية
ليست لفظا تأملناه فوجدناه لاغبار عليه والاولى بل الصواب حذف هذا الكلام
لان المراد في عبارة الش من الصفة السلبية هذا اللفظ لا معناه ولا شك ان هذا اللفظ
اعني لفظ الصفة السلبية يعبر به عن كل ما يمتنع الخ فكل ما يمتنع الخ مدلول للفظ الصفة
السلبية ومعنى له ويعبر بلفظ الصفة السلبية عن كل ما يمتنع الخ لانه دال عليه ولا شك
ان الدال يعبر به عن المدلول ويصح ان يقال انه عبارة عنه اه كذا بخط الشيخ الخضري
الكبير فكان الاولى حذف قوله عبارة فتأمل   عن كل ما يمتنع ان يوصف به الباري
تعالى فيه ان الحدوث يمتنع ان يوصف به الباري تعالى مع انه ليس من الصفات السلبية
اذ لا يصح ان يقال الحدوث من صفات الله تعالى ولما كان هذا واردا على هذا التعريف
قال الش بعد والتحقيق الخ للاشارة الى ان الاول خلاف التحقيق وقد يقال يمكن ان في
العبارة الاولى حذف مضاف فتكون موافقة للثانية غاية الامر ان العبارة الثانية
ابين واوضح لدلالتها على المقصود حيث صرح فيها بالمضاف المقدر وهو نفي وح
فما وجه تعبير المص بالتحقيق المقتضي لبطلان العبارة الاولى واجيب بانه يراد ح بالتحقيق
تحقيق ما تقدم وتوضيحه وتعيينه او الحقيقة المقابلة للمجاز وليس المراد بالتحقيق ذكره
على الوجه الحق المقتضي لبطلان ما قبله   ونحو ذلك اي كسلب الحدوث وسلب افتتاح
لا اي م   الوجود وسلب انتهاء الوجود وسلب العجز والجهل   جائزة لا واجبة كما هو شأن
صفاته تعالى   ومنهم من يعبر عنها اي بعض هذه السلوب الجائزة وقوله بالحدوث

اي

اي بالمشتق من الحدوث بان يقول هذه الصفات حادثة   وذلك اي ما ذكر من
بعض السلوب الحادثة   فانه اي ما ذكر من العفو والحلم فهما صفة واحدة جائزة في حق
المولى تعالى لا واجبة فهي حادثة اي متجددة بعد عدم وقد يقال انه حيث فسر العفو والحلم
باسقاط العقوبة كان من صفات الافعال لا من صفات السلوب لان صفات السلوب
عبارة عن نفي امور لا تليق والاسقاط ليس نفيا بل هو عبارة عن الكف عن الفعل اي عن
الترك له والكف فعل على انا لو قلنا ان اسقاط العقوبة عبارة عن عدم المؤاخذة فلا
يقال ان هذا العدم متجدد بل هو مستمر على حاله الاول فتأمل ذلك   واما الصفات
النفسية بصيغة الجمع وعليها فأل للجنس لان المعرف الماهية لا الافراد والنفسية نسبة للنفس
بمعنى الذات لكونها اي الذات لا تعقل بدونها والحاصل ان الصفة النفسية تحققها في
الخارج بسبب تحقق ذات موصوفها ولا تعقل ذات موصوفها بدونها وح فنسبة تلك
الصفة للنفس بمعنى الذات من نسبة المتعلق بالكسر للمتعلق بالفتح   عبارة فيه
ما تقدم ان الصفة ليست لفظا وقوله عن كل الخ في ادخال كل من التعريف تسمح لما علمت
انها لاستغراق الافراد والمراد الماهية لا الافراد فكان الاولى ان يقول فقيل انها حال
ثبتت للذوات غير معللة ولا يقال ان ما ذكره الش ضابط للصفة النفسية لا تعريف
لها وح فلا اعتراض عليه لان هذا يخالف قول الش سابقا ذكرهم في تعريف هذه الاقسام
عبارات تأمل   غير معللة بالجر صفة لحال او بالنصب حال من فاعل ثبتت وخرج
بهذا الاحوال المعنوية كما انه خرج بقوله ثبتت المعاني والسلبية وهذا التعريف مبني
على ان الصفة النفسية حال لها ثبوت في الخارج غير ثبوت الذات   وقيل كل صفة
اثبات اي كل صفة ثابتة للذات وفي التعبير بكل ما تقدم وخرج بقوله اثبات الوجودية
والسلبية   من غير معنى زائد على الذات اي من غير ان تكون هذه الصفة تابعة لمعنى
زائد على الذات   هذا هو المراد وح فخرج بهذا القيد المعنوية وليس المراد ظاهر العبارة اعني
عدم مصاحبتها لصفة اخرى من صفات المعاني لان هذا يقتضي ان الصفة النفسية
لا يجامعها معنى زائد على الذات وليس كذلك لان الذي اذا كان له صفة نفسية

يجوز ان تتصف بصفات اخر معاني ثم ان هذا القيد قام مقام قولي في التعريف
الأول غير معللة بعلة لان مآلهما واحد على ما عرفت من المراد منه هذا واعلم
ان التعريف الأول احسن من جهة انه عبر فيه بالجنس القريب وهو الحال وفي هذا عبر بالجنس
البعيد وهو صفة لانها كما تصدق بالأحوال تصدق بالصفات الوجودية كل صفة
ثبوتية اي ثابتة في الخارج وقوله زائدة اي على الذات هذا وصف كاشف لا للاحتراز
عن شيء لانه يفهم من كونها صفة ثابتة في الخارج انها زائدة على الذات اي مغايرة
لها في المفهوم لا يصح توهم انتفائها الخ هذا في قوة قولنا غير معللة بعلة
بخلاف الصفات المعنوية فانه يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات واعترض قوله لا يصح
توهم انتفائها بان التوهم عبارة عن الحصول في الوهم اي الذهن ولا شك ان تصور
انتفاء تلك الصفات لا مانع منه اذ غاية الأمر انه يستلزم تصور المحال لا مانع منه واجيب
بان المراد بالتوهم الوقوع في الوهم اي الذهن على طريق الحكم لا مجرد الحصول فيه اي لا يصح ان
الذهن يحكم بانتفائها حكما مستقيما مع بقاء الذات الموصوفة بها فصح الكلام ولكن
هذا الاحتمال بعيد لكن قد يقال ان هذا القيد اتى به لاخراج المعنوية فيقتضي ان العالمية
مثلا يصح ان يحكم العقل بانتفائها حكما مطابقا مع بقاء الذات الموصوفة بها
مع انه لا يصح ولا يعقل ذلك وح فهذا القيد لم يخرج المعنوية واجيب بان المراد
بقوله لا يصح ان يحكم الوهم بانتفائها الخ اي بالنظر للذات لا لامر خارج وح تخرج
المعنوية وبيان ذلك ان الصفة النفسية مقومة للذات والمقوم للشيء لا يصح
انتفاؤه مع تحقق المقوم به بخلاف الصفات المعنوية فانه لا يصح انتفاؤها من
اجل كونها من اوصاف الالوهية ويصح انتفاؤها عن الذات بالنظر لكونها ذاتا
من غير نظر للالوهية فتامل وهي تلك القول في الحقيقة اي بحسب نفس الامر
اي واما بحسب اللفظ فهي مختلفة ويمثلون بالصفة النفسية اي في جانب
الاله وعبر بذلك اشارة للتبري منه لانه سيأتي يعترض على ذلك التمثيل ازليا
ابديا لازم لقوله واجب الوجود لان معناه الذي لا يقبل الانتفاء لا ازلا ولا فيما

يزال

يزال وفيه نظر اي في التمثيل بما ذكر للنفسية نظر وقوله والمحققون سند لقوله وفيه
نظر فالواو ح للتعليل وقوله هذه الصفات اي كونه واجب الوجود ازليا وكونه ابديا
وقوله الى السلب اي واذا كانت ترجع الى صفات سلبية فلا يصح جعلها نفسية
ومراده بالسلب الانتفاء وقد سبق ذلك الاشارة راجعة للتحقيق ويحتمل رجوعها
للرجوع للسلب والمتبادر ان الاشارة راجعة الى كون الرجوع للسلب هو التحقيق
لا للرجوع للسلب مطلقا والمحققون الخ هذا مقابل لقوله من جرى على التمثيل لان
التمثيل للشيء يقتضي معرفته وهؤلاء لا يرون ذلك وقد يقال ان التمثيل للشيء لا يقتضي
المعرفة له بالكنه لما ذكره من ان التعريف بالمثال من قبيل الرسم وح فلا تظهر المقابلة
ثم ان هذا اشارة لدعوى واستدل عليها بدليل الخلف وهو اثبات المدعي بابطال نقيضه
لم يعرف منها في كتب الكلام شيء اي لم يعرف بالكنه حتى يتم ما بعده لا بالرسم والا فهي
معروفة مثبتة في كتب الكلام وقد يقال لا خصوصية للنفسية بذلك اذ غيرها من
صفات المعاني كذلك لم يعرف منها شيء في كتب الكلام بالكنه بل بالرسم وهذا اي قوله لم
يعرف الخ في قوة سالبة كلية اي لا شيء من الصفات النفسية بمعلوم ولو عرفناها
اي بالكنه لكنا قد عرفنا الذات اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وقوله ولا يعرف الله الا الله
دليل الاستثنائية واطلاق المعرفة على الله تعالى مشاكلة واورد على هذا ان السالبة الكلية
انما يناقضها الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية فقوله ولو عرفناها ان كان المعنى ولو عرفناها
كلها لكنا قد عرفنا الذات كانت موجبة كلية فلا تكون مناقضة للسالبة الكلية التي هي
المدعي حتى انه يلزم من ابطال الايجاب الكلي ثبوت المدعي الذي هو السلب الكلي وان كان المعنى
ولو عرفنا شيئا منها كانت موجبة جزئية الا ان الملازمة فيها ممنوعة اذ لا يلزم من معرفة الشيء
منها معرفة الذات لان معرفة الذات لا تترتب على شيء منها وانما تترتب على معرفتها كلها
لانها مقومة للذات ولا تعرف الذات الا بجميع مقوماتها فتامل واما الصفات
المعنوية الخ في التعبير بالجمع وبكل ما قدمته فيما مر وقوله ثبتت للذات ليس للاحتراز بل
لبيان الواقع وقوله معللة بالجر صفة لحال او بالنصب حال من ضمير ثبتت وقوله

قائمة بالذات صفة كاشفة ثم ان القصد سوق التعاريف الواقعة في كلام القوم
لا بيان الحقيقة والا كان قوله واما الصفات المعنوية الخ وقوله واما صفات المعاني الخ
مكررا معه امر ومما يدل على ان القصد جلب ما للقوم من هذه العبارات قوله سابقا
ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات الخ فتامل وحكى القول الثاني بقيل اشارة الى ضعفه
بالنسبة للاول لاخذ الجنس البعيد فيه بخلاف التعريف الاول فقد اخذ فيه الجنس القريب
موجبة حكما اي وتلك الاحكام هي المعنوية وقيل هي المعاني الخ اعترض بان فيه
تعريف الشيء بنفسه واجيب بان هذا من قبيل التعريف اللفظي وهو يليق لمن عرف ان هناك
معاني اي صفات وجودية موجبة لحكم لكن لا يعرف هل هذه الصفات تسمى صفات
المعاني ام لا والتعريف الاول اظهر من هذا فبين المعاني الخ هذا التفريع لا يظهر
لان ما تقدم ينتج ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة ومن المعلوم ان اللازم قد يكون اعم
والتعبير باللازم يقتضي ان كلا منهما لازم للآخر وح فيكون اللازم مساويا فتامل تلازم
العلة اي كتلازم العلة ان قلت ان فيه تشبيه الشيء بنفسه وذلك انه قد ذكر فيما مر ان
المعاني علل للمعنوية وهي معلولة لها وقد يجاب بان المراد كتلازم العلة المؤثرة مع معلولها
عند القائل بها وما مر من انها علل للمعنوية فليس المراد انها علل حقيقية مؤثرة بل المراد انها
مستلزمة لها فتامل واما صفات الافعال الاولى واما صفات الفعل لما مر في
التعبير بالجمع وبقوله عبارة تسمح وقوله عن صدور الآثار عن قدرته فيه تسمح وذلك لان المؤثر
هو الله عز وجل والاولى ان يقول صدور الآثار عن الله تعالى بواسطة قدرته وارادته ه
والصدور عن الارادة من حيث التخصيص وهو من قبيل التاثير بقي ان صفة الفعل
صفة للرب ولا شيء من صفة الرب بصفة للاثر ينتج لا شيء من صفة الفعل بصفة
للاثر فالمناسب ان يقول ان صفة الفعل عبارة عن تعلق القدرة القديمة بالمقدور
فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج الخ ظاهره ان الصفة الجامعة لفظ دال
على لفظ دال على معنى جامع للاقسام مع ان الصفة الجامعة ليست لفظا وايضا الصفة
الجامعة هي السادسة فيلزم من اندراجها اندراج الشيء في نفسه وقد يجاب عن هذا بان سائر

بمعنى

بمعنى باقي ولو قال الشارح واما الصفة الجامعة فهي المعنى الذي يندرج فيه باقي الاقسام كان
اولى ومثال الصفات المعنوية الخ لما اتى بالحقائق شرع يتكلم على التمثيل للجميع وكان الاولى
ان يقول فمثال بالفاء لان هذا جار على تقدير شرط اي ثم ان اردت التفصيل لها فالصفات
الخ او يقول واما الامثلة الخ للاشارة الى انه انتقل من الضوابط الى الامثلة ومثال
صفات الافعال الخ اعلم ان صفات الافعال قديمة عند الماتريدي وحادثة عند
الاشعري فهي عند الاشعري عبارة عن تعلق القدرة التنجيزي الحادث فخلق الله تعالى
لزيد عبارة عن تعلق قدرة الله تعالى بوجوده ويقال له ايضا تخليق والرزق عبارة
عن تعلق القدرة بايصال الاشياء للحيوانات ويقال له ايضا ترزيق وهلم جرا ومعنى
كون التعلق حادثا انه متجدد بعد عدم ولا مانع من اتصاف المولى بالحوادث بهذا المعنى
الا ترى انه يتصف بكونه قبل العالم وبعده ومع العالم مع ان كلا من القبلية والبعدية والمعية
حادثة بمعنى انها متجددة بعد العدم واما اتصاف المولى بالحوادث اي الموجودات بعد
العدم فهذا هو الممنوع واما عند الماتريدي فصفات الافعال عبارة عن التكوين الذي
هو صفة ازلية يتاتى بها الايجاد فالذي به الايجاد عنده هو التكوين واما القدرة فتصير
الممكن قابلا للوجود ثم ان التكوين ان تعلق بوجود شيء قيل للتكوين ايجاد وان تعلق بخلق
حيوان قيل له خلق وهلم جرا فالصفة واحدة وقد يقال لها صفات افعال باعتبار
تعلقها ورد عليهم بان قبول الممكن للوجود امر ذاتي له وما كان ذاتيا لا يكون بالغير وح
فالقدرة متعلقة بوجود الممكن ولا تحتاج معها لصفة اخرى ومنهم من يمثلها
الخ اي في تمثيله نظر لان شرط المثال ان يطابق الممثل له وهذا غير مطابق لان الخالق هو
الذات التي ثبت لها الخلق وهذا ليس صفة الفعل بل هذا اسم للذات العلية
عزة الله وجلاله وجه كون هذه جامعة انها تشمل الاوصاف الثبوتية والسلبية لانك
اذا قلت عز كذا دخل فيه سائر الكمالات من صفات المعاني والمعنوية والنفسية
والافعال لانه كامل بقدرته وعلمه وبكونه عالما قادرا مثلا عز بخلقه بدائع المصنوعات
واحياء الاموات واذا قلت عز عن كذا دخل فيه صفات السلوب اذ يقال عز عن الشريك

والصاحبة والولد والاتحاد والحدوث ونحو ذلك ولذا يقال جل وعظم بكذا وعن كذا
فلما كان لفظ العزة والجلال والعظمة محتملا للتحليات والتنزيهات سمي جامعا
ومن المحققين الخ هذا اشارة الى تقسيم ثالث وذلك لانه ذكر اولا ان مثبت
الاحوال كالقاضي قسم الصفات الى ثلاثة اقسام ثم ذكر هذا التقسيم بعده
واراد ببعض المحققين الامام الرازي ومن تبعه من الاعاجم على ذلك كالعضد والسعد
والبيضاوي الى اضافات اي الى نسب لا وجود لها في خارج الاعيان كتعلق العلم
والقدرة الخ ما ذكره بعض المحققين من ان تعلق الصفة امر اعتباري لا وجود له في الخارج (قوله)
وهو مذهب المتأخرين وقيل ان تعلق الصفة صفة نفسية لها كما يأتي للمص وهو مذهب
الجمهور وقيل بالوقف اي لا نعلم هل هو صفة نفسية او غيرها بل هو من مواقف العقول
كما ان حقيقة التعلق كذلك قال اليوسي وعلى ان التعلق صفة نفسية للصفة فهو قديم
لا يتغير ولا يتبدل والمتغير والمتبدل انما هو المتعلق بفتح اللام كالعالم واما على انه اعتباري
فيتغير ويتبدل في الاعتبار وتغيره لا يقتضي التغير في الذات ولا في الصفة القديمة ولا
يوجب قيام الحادث بالقديم لان التعلق امر اعتباري عدمي لا يستحيل اتصاف القديم
به الا ترى ان المولى يتصف بكونه قبل العالم وبعده ومعه والقبلية والبعدية والمعية
امور اعتبارية اه كلامه وفي كلام بعضهم انه على قول الاشعري ان التعلق صفة
نفسية لا يتغير انما هو بالنسبة للتعلق الصلاحي والتنجيزي القديم اما التنجيزي
الحادث فليس صفة نفسية لانه يتأخر عنها الازال وهو ظاهر كتعلق الخ اعلم
ان القدرة لها تعلقان تنجيزي حادث اي متجدد بعد عدم وصلوحي قديم لا يقبل
التغير والارادة لها ثلاث تعلقات تنجيزي قديم وتنجيزي حادث وصلوحي
قديم والتنجيزي القديم اخص من الصلوحي القديم وهما لا يتغيران وهذا التعلق اعني
تعلق الارادة عبارة عن التخصيص وهو يرجع للتأثير ولا يضرنا كون ذلك في الازل
واما السمع والبصر فلكل واحد تعلقات ثلاثة تنجيزي وصلوحي قديمان وتنجيزي
حادث واما العلم فقال بعضهم ان له تعلقان تنجيزي قديم وهو ظاهر

وتنجيزي

وتنجيزي حادث وذلك كتعلق البارحة بحياة زيد فاذا مات بعد ذلك تعلق بموته
فقد تغير التعلق واما العلم فلم يتغير وهذا القول خلاف الصحيح والصحيح ان له تعلقا
تنجيزيا قديما فقط فعلم ان الله تعالى قد تعلق في الازل بذات زيد واحوالها فيتعلق
بكون زيد في يوم كذا يكون حيا وفي يوم كذا يكون ميتا وفي يوم كذا جالسا وفي يوم
كذا قاعدا فالمتغير انما هو المتعلق به لا ذاته ولا تعلقه واما الكلام فغير الامر والنهي
انما له تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي فله تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي حادث
فقول الش وهي متغيرة متبدلة ظاهر بالنسبة للقدرة والارادة بالنظر لتعلقهما
التنجيزي الحادث وبالنسبة للعلم على القول الضعيف الذي يقول ان له تعلقا
تنجيزيا حادثا واما على القول المعتمد فلا يظهر فانه مشى على القول الضعيف بالنسبة
للعلم واعلم ان كلا من القولين الواقعين في تعلق العلم لاهل السنة مبني على شيء وهو ان
التعلق من اوصاف الصفة لا من اوصاف الذات وكيف يعدون هذه التعلقات
من صفات الله واجيب بان الصفة لما لم يكن لها قيام بنفسها بالذات
كان صفتها صفة للذات ايضا بهذا الاعتبار احتج القائلون باثبات
الاحوال اعلم ان الصفات تنقسم اقساما فتنقسم الى سلبية وهي متفق
عليها والى نفسية وهي متفق عليها والصفة النفسية هي التي لا يمكن وجود الذات
ولا تعقل بدونها كانت حادثة او قديمة بخلاف الصفة الوجودية فان الذات قد تنفك
عنها وعلى تقدير لو حكم بوجوبها بالدليل العقلي والنقلي فلا مر خارج عن الذات وكذا
صفات السلوب يمكن انفكاك الذات عنها وصفات المعاني موجودة في
الخارج يمكن رؤيتها ولا يعقل فيها اشتراك لانها مشخصة في الخارج وكل ما كان
كذلك فلا يعقل فيه اشتراك واما الاحوال فقيل انها ثابتة في الخارج واسطة
بين الموجود والمعدوم وقيل لا ثبوت لها وقد توجه الش لادلة من قال بثبوتها
ولم يتعرض لادلة من قال بعدم ثبوتها الا ما يفهم الاعتراض الآتي على ادلة من قال
بثبوتها وقوله باثبات الاحوال الاولى بثبوت الاحوال لان الاثبات فعل

من الافعال   واسطة بين الوجود والعدم الاحسن بين الموجود والمعدوم الا ان يؤول
الوجود والعدم بالموجود والمعدوم لان الواسطة بين الوجود والعدم صفة الحال لا نفس
الحال فهي واسطة بين الموجود والمعدوم وصفتها اعني الثبوت واسطة بين الوجود والعدم
بان الوجود مشترك الخ يعني ان الوجود الذي هو التحقق في الخارج كلي مشترك اشتراكا
معنويا بين جزئيات فان قاما بالواجب والممكن كان كل منهما صفات او ذوات
كزيد والمولى والمعاني القائمة بهما جزئيات للوجود وح فقوله انه زائد على الماهية في
الكلام حذف مضاف اي زائد جزئياته على الماهية واراد بالماهية الذات وليس المراد
انه مشترك لفظي كالعين ثم ان هذا الجزئي الذي هو من جزئيات الوجود الزائد على الذات
يحتمل ان يكون موجودا وان يكون معدوما فاخذ الش في اقامة الدليل على بطلان الاحتمال
الاول وهو انه موجود فقال لو كان الخ وحاصله انه لو كان الوجود موجودا لساوى وجود
ذلك الوجود وجود الذات من جهة ان وجود الوجود زائد عليه كما ان وجود الذات
زائد عليها لكن التالي باطل لما يلزم عليه من التسلسل لانا ننقل الكلام لهذا الوجود الثاني الخ
ما قال الش فحذف الش الاستثنائية وذكر دليلها وهو قوله فننقل الكلام الخ وقوله
لساوى الخ اي والا لو كان موجودا وقوله لساوي وجوده اي وجود الوجود وقوله وجود غيره
اي كالذات وقوله فيزيد وجوده اي من جهة ان كلا منهما يزيد وجوده عليه   ولا بمعدوم
هذا ابطال للاحتمال الثاني وقد اقام الش عليه دليلا وحاصله انه لو كان الوجود معدوما
للزم اتصاف الوجود بالعدم لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت انه واسطة بين الموجود
والمعدوم فالحاصل ان عندنا دعوتين وهما الوجود موجود او معدوم والدليل على ابطالهما
ما سمعت وكونه واسطة غير معلوم بالمشاهدة بل بالدليل المذكور بقي انه ظهر لك مما تقدم
ان الوجود القائم بزيد جزئي من مطلق الوجود ومن المعلوم ان الجزئي يتميز عن غيره من الجزئيات
بالفصول فالوجود القائم بزيد جزئي يتميز عن غيره من الجزئيات بالفصل وفصل اختصاص
وارتباطه بتلك الذات لا بغيرها هذا ان قلنا ان الوجود زائد على الذات واما ان قلنا
ان الوجود عين الموجود فلا يلزم التسلسل المتقدم وح فالذي يميز الوجود عن غيره سلب

لافصل بحيث تقول هذا الوجود غير هذا الوجود لمغايرة هذا الموجود لهذا الموجود بالتشخصات
وايضا السواد الخ ما تقدم دليل لثبوت الحال النفسية وهذا اشارة لدليل ثبوت
الحال المعنوية وح فلا وجه للاتيان بايضا لانه يقتضي ان كل واحد من الامرين دليل مستقل
مثبت للمدعي وهو ثبوت الاحوال مطلقا اي نفسية او معنوية   ويخالفه في
السوادية اي كما ان البياض يخالف السواد في البياضية وحاصل ان البياض والسواد لما
كانا نوعين مندرجين في اللون كانا مشتركين في الجنس الذي هو اللون وكل واحد منهما يتميز عن
الآخر بفصله الخاص به فالسواد يتميز عن البياض بالسوادية التي هي فصل له والبياض يتميز
عن السواد بالبياضية التي هي فصل له وذلك كاشتراك الانسان والفرس في الحيوانية ويتميز كل
واحد منهما عن الآخر بفصله الخاص به فيتميز الانسان عن الفرس بالناطقية ويتميز الفرس عن الانسان
بالصاهلية   فيتغايران اي اللونية والسوادية كما يوضحه ما بعده من الشرح اعني قوله ضرورة
الخ   ما به التمايز اي وهو الفصل كالسوادية في المقام وقوله ما به المشاركة وهو الجنس
كاللونية في المقام   فاما ان يوجد هذان الوصفان اي اللونية والسوادية اي فنقول ان
السوادية واللونية اما ان يكونا موجودين للسواد او عدميين فان قلنا بالاول لزم قيام العرض
بالعرض اي وهو محال لان معنى قيام الشيء بالشيء عند المتكلمين تبعية القائم للمحل في التحيز
وان قلنا بالثاني فنقد تركب الموجود وهو السواد من معدومين وكلا الامرين باطل فتعين
الواسطة وهو المطلوب وقد اجاب الش عن هذا بانا نختار الاول وهو قيام العرض بالعرض
ونقول لا مانع منه الا ترى الى الحركة فانها تتصف بالسرعة والبطوء وهما عرضان كما ان
الحركة عرض كذلك   ولا بمعدوم والا لاتصف الشيء بنقيضه حاصله انه لو كان معدوما
للزم اتصاف الوجود بنقيضه وهو العدم لكن التالي باطل وقول الش اذ الوجود نقيض
المعدوم الاولى ان يقول اذ الموجود نقيض العدم لان الكلام في الوجود لا في الموجود ثم بعد
هذا فالاولى للش ان يقول والا لاتصف الشيء بما صدق عليه نقيضه لان نقيضه وهو اللاوجود
صادق بالعدم وبالواسطة وقد يقال اذا اتصف الوجود بالعدم لزم اتصاف الوجود
بنقيضه لاستلزام العدم للاوجود الذي هو نقيض الوجود استلزام الاخص للاعم

لكن اتصاف الشيء بنقيضه محال وقول الش فكيف الخ سند للاستثنائية المحذوفة

يتعين انه واسطة اي بين الموجود والمعدوم في الخارج ويخالفه في السوادية الاولى

ويخالفه في القابضية للبصر لان المشاركة انما تكون في الجنس والمخالفة في الفصل فتقول

الانسان شارك للفرس في الحيوانية ويخالفه في الناطقية ولا تقول انه يخالف له في الانسانية

لان الانسانية جمعت بين الحيوانية والناطقية وكذا تقول السواد يشارك البياض في

اللونية ويخالفه في القابضية للبصر ولا تقول ويخالفه في السوادية لانها جمعت بين

اللونية والقابضية والحاصل ان الفصل الحقيقي للسواد هو القابض للبصر والفصل للبياض هو

المفرق للبصر اي المضعف له فتقول في حقيقة السواد انه اللون القابض للبصر وفي حقيقة

البياض انه اللون المفرق للبصر كما تقول في الانسان الحيوان الناطق لا الانسانية وان كانا

متلازمين ما به التمايز وهو الفصل كالقابضية للبصر والمفرقية له وكان الاولى ان

يقول ضرورة مباينة ما به التمايز وقوله لما به التشارك وهو الجنس كاللونية في هذا المقام

فيتغايران اي السواد والبياض لان تباين الانواع في الفصول يوجب تباينها في

الماهيات هذا هو المتبادر من كلامه لانهما المحدث عنهما لكن قوله بعد ذلك ضرورة الخ لا

يفيد عود الضمير على السواد والبياض ويقتضي انه راجع للونية والسوادية وهو وان كان

صحيحا ايضا الا انه خلاف المحدث عنه فان قلت جعل الضمير في قوله فيتغايران للونية

والسوادية يلزم عليه فساد قوله ضرورة الخ لما فيه من تعليل الشيء بنفسه المعنى اللونية والسوادية

يتغايران ضرورة تغاير ما به التمايز وهو السوادية لما به المشاركة وهو اللونية فكانه قال

ضرورة تغاير اللونية والسوادية واجيب بان ما به المشاركة وما به التمايز يلاحظ اعم من

اللونية والسوادية وح فهو من تعليل الخاص بالعام فلا فساد فتامل فاما ان يوجد

هذان الوصفان وهما اللونية والسوادية وقوله السواد يحتمل ان المعنى فاما ان يوجد هذان

الوصفان لاجل القيام بالسواد على هذا فقوله فيلزم قيام العرض بالعرض المراد بالعرض

الاول اللونية والسوادية والعرض الثاني المراد به السواد ويحتمل ان المعنى فاما ان يوجد

هذان الوصفان لاجل تحصيل ماهية السواد بحيث يكون مجموعهما سوادا او على

هذا

هذا فالمراد بالعرض الاول في قوله يلزم قيام العرض بالعرض اللونية والمراد بالعرض الثاني

السوادية او العكس وفيه انه اذا كان المراد الاول فيرد انا لا نسلم ان هذين الوصفين انما

وجدا لاجل القيام بالسواد بل لاجل تحصيل ماهية وان كان المراد الاحتمال الثاني فلا نسلم

انه يلزم عليه قيام العرض بالعرض لان تحصيل الماهية موقوف على مجرد اجتماعهما

وان لم يقم احدهما بالآخر الا ترى الى ماهية الانسان فانها موقوفة على مجرد اجتماع الحيوانية

والناطقية وان لم يقم احدهما بالآخر وقد يقال لا نسلم ان تحصيل الماهية موقوف على مجرد

اجتماعهما بل على اجتماعهما قائما احدهما بالآخر اذ لو لم يقم احدهما بالآخر لاستغنى كل منهما

عن الآخر فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة او يعدما بفتح الدال مضارع عدم

بكسرها وقوله او يعدما اي او يعدم احدهما وقوله فيتركب الموجود اي فيتركب هذا

السواد الموجود من المعدوم وهو السوادية واللونية او من الموجود والمعدوم وذلك

باطل فتعينت الواسطة فثبت من هذا ان اللونية والقابضية للبصر ليسا

موجودين في الخارج ولا معدومين في الخارج بل هما واسطة وهو مشكل اذ السواد موجود قطعا

وجزآه اعني اللونية والقابضية واسطة غير موجودة في الخارج فيلزم على هذا ان الموجود

تركب من اجزاء غير موجودة مع ان الاجزاء اذا كانت غير موجودة لزم ان الكل كذلك

لا ان يقال ان الحال اذا انضم لمثله يرتقي لرتبة الوجود وقرر ذلك والحاصل ان هذا

المستدل وقع في آخرة الامر فيما فر منه لانه آل امره الى ان الموجود تركب من غير الموجود

بان الوجود عين الموجود اي فوجود زيد عين ذاته وعمرو كذلك وعلى هذا فليس الوجود امرا

كليا مشتركا بينهما انما الاشتراك في لفظ وجود فقط فهو موضوع باوضاع متعددة وح

فتمييز زيد عن عمرو ليس بفصل وانما هو بالسلب بان يقال هذه الذات مغايرة لهذه

الذات او هذا الوجود مغاير هذا الوجود لمغايرة هذا الموجود والحاصل انه على كلام

المستدل يكون الوجود من قبيل المشترك اشتراكا معنويا فالافراد مثل وجود زيد وعمرو

قد اشتركت في المعنى فتحتاج لفصل واما على كلام المجيب فلا اشتراك ولا اجتماع في المعنى

وانما الاجتماع في لفظ وجود فقط فتامل عين ذات الموجود المطلق بعض هذه

العبارة وابقاها على حقيقتها وقال بعض المحققين معنى كون الوجود عين ذات الموجود ان
الوجود ليس له ثبوت في الخارج مغاير لثبوت الذات فلا ينافي انه حال واعتبار بقي ان
هذا الجواب لا ينفع وذلك لان المستدل استدلاله مبني على طريقة وهي ان الوجود عين ذات
الموجود وان الوجود حال والمجيب جوابه مبني على طريقة وهي ان الوجود عين ذات
الموجود ومثل هذا لا ينفع في الجواب وتمييزه الخ جواب عما يقال اذا كان الوجود
عين الموجود فبم يتميز هذا الوجود عن الآخر وحاصل الجواب ان تميزه عنه بالسلب بان
يقال هذا الموجود مغاير لهذا الموجود فلا تسلسل هذا مرتب على ما قبل وتميزه
عن غيره فكان المناسب ان يقدمه عليه بتجويز القيام حاصله ان قولك باستدل
لو وجد هذان الوصفان للسواد لزم قيام العرض بالعرض وذلك ممنوع لا نسلم انه ممنوع
بل قيام العرض بالعرض جائز الا ترى الحركة فانها عرض من غير نزاع وتتصف بالسرعة والبطؤ
فهما عرضان قائمان بها وفيه نظر قيل ان النظر من حيث الاستدلال بما ذكره وحاصله
ان الاستدلال على جواز قيام العرض بالعرض بما ذكرنا من كون الحركة تتصف بالسرعة والبطؤ
لا يتم الا لو كان السرعة والبطؤ عرضان موجودان في الخارج لكنهما نسبيان اي من الامور
النسبية لان الحركة الواحدة بالنسبة لا على منها بطيئة ولادون منها سريعة فالحركة
تتصف بالسرعة باعتبار وبالبطؤ باعتبار والامور الاعتبارية لا يقال لها اعراض
فلم يلزم قيام العرض بالعرض وقيل معنى قوله وفيه نظر وفيما ذكر من تجويز قيام العرض
بالعرض نظر وذلك لان معنى قيام العرض بالغير ان يكون العرض تابعا له في التحيز والعرض
لا تحيز له حتى يقوم به عرض آخر فالنظر على هذا القول في اصل الدعوى وعلى القول الاول من
حيث الاستدلال هذا والحق ان معنى قيام العرض بالغير اختصاصه به اختصاص
النعت بالمنعوت وح فيجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس بلازم ان يكون المنعوت
متحيزا ومن جملة ما ابطل به قيام العرض بالعرض انه لا مرجح لكون هذا حالا وهذا محلا
فلو قام العرض بالعرض لزم وجود الترجيح من غير مرجح ورد ذلك بان ارادة الفاعل
المختار لها ان ترجح هذا بكونه حالا وهذا بكونه محلا وبالجملة فادلة منع قيام العرض

بالعرض

بالعرض كلها ضعيفة ولا مانع من القيام فتأمل وقال بعض الشيوخ اي كالغزالي
والمقترح ان القول بنفيها اي بنفي ثبوتها يسد باب التعليل اي ان القائل
بنفي الاحوال لا يمكنه ان يعلل شيئا لانا اذا قلنا هذا عالم لقيام العلم به فلا بد من المغايرة
بينهما اي بين العلم والعالمية والا لزم تعليل الشيء بنفسه ولا تحصل المغايرة الا اذا اريد
بالمعلول امرا وجوديا وبالعلة الكون عالما والكون عالما حالة ثابتة في الخارج لم تصل
لمرتبة الوجود فصحت العلة للمغايرة بين العلة والمعلول حينئذ ولا يصح حمل كل منهما
على انه امر وجودي والا لزم تعليل الشيء بنفسه ولا حمل الاول على حالة معدومة لان
الاعدام لا تعلل ولا يصح ان يكون الثاني عدميا لان العدمي لا يكون علة للوجودي فالحاصل
لو لم نقل بثبوت الاحوال لزم سد باب التعليل لانه على القول بعدم ثبوتها فالمعلول اما
وجودي او عدمي ولو كان الاول لزم تعليل الوجودي بالعدمي وهو باطل ولو كان الثاني
لزم تعليل الاعدام وهو لا يصح فالتعاليل انما تتأتى على ثبوتها ثم انه ليس المراد يلزم سد
مطلق تعليل بل تعليل المعاني بالمعنوية كذا قرره غير واحد من المحققين من المشايخ ولكن
ما يأتي يقتضي ان المراد سد مطلق تعليل لان التعاليل مبنية على ثبوت الاشتراك المعنوي
ومن ينفي الاحوال ليس عنده اشتراك معنوي بل اشتراك في اللفظ فقط فالذوات متميزة
بعضها من بعض بالسلب وليس هناك امر كلي تشترك فيه الذوات حتى تفتقر لفصول
تميزها فاذا قلنا هذا تقطع يده لكونه سارقا فالكون سارقا مشترك بين افراد
كثيرة اعني كل ذات سرقت فهو زائد عليها ثابت في الخارج وليس موجودا والا لزم
التسلسل ولا معدوما والا لزم التعليل بالمعدوم وحيث كان الكون سارقا عاما
فيصح الانتقال من هذا العام لهذا الشخص الذي تقطع يده فكان هذا تقطع يده
لتحقق المعنى الكلي الموجب للقطع فيه فلو قلنا انه خاص بهذه الذات فلا يصح
الانتقال منه والحدود اي ويسد باب الحدود بمعنى ان من نفى الاحوال لا يمكنه
ان يحد شيئا من الحقائق وذلك ان الحدود مبنية على الاشتراك في امر كلي يعم المعرف
وغيره والامر العام لا يكون الا حالا لانه لو كان موجودا لكان وجوده زائدا

عليه فيحتاج وجوده لوجود ويلزم التسلسل ولو كان معدوما لزم تركب الموجود من المعدوم

فاذا عرفت الانسان فتاتي اولا بامر عام شامل له ولغيره كالحيوان ثم تاتي بامر خاص

به غيره وهو ناطق ومن ينفي الاحوال لا يمكنه ان يجد المركب من جنس وفصل لان جميع

الاشيا متباينة عنده ولا اشتراك بين شي وشي في امر اصلا وليس عنده عموم ولا

خصوص فالاشتراك عنده انما هو في العبارة فالانسان قام به حيوانية خاصة

به وكذا الفرس غاية الامر ان لفظ حيوان مشترك اشتراكا لفظيا وضع للحيوانية

التي في الانسان والتي في الفرس الخ لكل واحد بوضع وعلى هذا فاذا قلت في تعريف

الانسان هو حيوان ناطق كانك قلت هو حيوان حيوان او ناطق ناطق لان

المراد بالحيوانية حيوانية خاصة وهي مساوية لناطق فالقيد الثاني مستدرك وكذا

اذا قلت السواد لون قابض كانك قلت لون لون لان المراد باللون لون خاص

وهو مساو لقابض وح فلا يتميز السواد عن البياض   والمقدمات الكلية

اي وبه باب المقدمات الكلية وقوله التي في الادلة اي التي شانها الوقوع في الادلة

يعني ان نافي الاحوال لا يمكنه فهم مقدمة كلية وبيان ذلك ان المقدمات الكلية

مبنية على اشتراك الافراد في امر معنوي نحو كل انسان حيوان فهذه الكلية لا تصح الا اذا

اشتركت افراد الانسان في امر كلي وهو الانسانية بحيث يوجد في كل من زيد وعمرو وبكر

فرد من افراده والامر العام الكلي لا يكون الا حالا اذ لا يكون موجودا والا لزم التسلسل

ولا معدوما والا لزم تركب الموجود من المعدوم ونافي الاحوال ليس عنده امر كلي بل زيد

وعمرو ولا اشتراك بينهما الا في لفظ انسان بمعنى انه وضع لكل واحد بوضع مستقل

والانسانية التي في زيد غير التي في عمرو وعلى هذا فلا معنى للكلية والحاصل ان من نفى

الاحوال نفى الامر العام الذي يقع فيه الاشتراك لان الامر العام الذي يقع فيه الاشتراك

الذي صحة التعاليل والحدود والكليات موقوفة على ثبوته لا يكون الا حالا هذا

حاصل كلام بعض الاشياخ وفيه نظر لان الشيخ الاشعري واتباعه وان نفوا الاحوال

اثبتوا الاعتبارات الذهنية فليس يلزم ان يكون هذا الامر العام الذي يقع فيه

الاشتراك

الاشتراك حالا بل يصح ان يكون امرا اعتباريا لا ثبوت له الا في الذهن وعليه فتصح التعاليل

والحدود والكليات فقولهم ان نفي الاحوال يلزم عليه سد هذه الامور مبني على ما فهموه

من ان الامر الكلي الذي يقع فيه الاشتراك الذي ينبني هذه الامور عليه لا يكون الا حالا ولكن

نقول لا نسلم الحصر بل يكون امرا اعتباريا وتكون هذه الامور صحيحة فتامل وهذا ظاهر

في ان الاعتبار لا ثبوت له اصلا الا في الذهن خلافا لما قرر شيخنا العدوي من ان الاعتبار

قد يكون له ثبوت في نفسه كقيام العلم بالعالم وقد لا يكون نحو اعتبار الكريم بخيلا ولا شك ان

هذا ياباه لفظ اعتبار ومعناه وانه يبطل الفرق بين الحال والاعتبار فالاحسن ان نقول ما لا وجود

له في الخارج فهو الاعتبار وهو اما ان يساعده الخارج او يكذبه مع كونه لا ثبوت له فيهما

والمسئلة اي المقامية وهي مسئلة الاحوال   بمسئلة اصولية الخ حاصله ان الاصوليين

اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ واختلفوا هل يعرض للمعنى فيقال معنى عام سواء

كان المعنى ذهنيا كمعنى الانسان او خارجيا عينيا كالمطر او عرضيا كالخصب او الرخص

او لا يعرض له اصلا فمن قال بالعموم في المعاني قال بثبوت الاحوال ومن قال بعدم عمومها نفى الاحوال هذا

حاصل كلام الش والحق ان مسئلة نفي الاحوال وثبوتها لا تعلق لها بالمسئلة الاصولية المذكورة

بل هي على حدة وهذه على حدة اذ من يقول بنفي الاحوال له ان يقول بعموم المعاني ويجعل

العموم من الامور الاعتبارية الا ترى انه جعل اللفظ متصفا بالعموم ولا يصح جعل اللفظ عاما

الا اذا جعل العموم امرا اعتباريا فتامل   فمقصودنا الخ اعلم ان هذا الفصل يحتوي

على امور ثلاثة الاول ثبوت هذه الاوصاف السبعة له تعالى وقد سبق ذلك في قوله ثم نقول

الخ والثاني الاستدلال على ثبوتها والثالث الرد على المعتزلة النافين لوجودها

وسياتي الكلام على هذين الامرين الاخيرين والمص قد جعل المقصد من الفصل الامرين

الاخيرين فقط دون الاول وهو ثبوتها له تعالى لان مجرد ثبوتها مجردا عن الاستدلال

غير معتبر في المقام لان مجرد ثبوتها دعوى والدعوى لا تقبل مجردة عن الدليل وح فذكر الامر

الاول في الفصل على وجه التبعية   اقامة البراهين مراده ما يشمل غير العقلي

على ثبوت صفات المعاني الاولى على وجود المعاني وثبوتها لله تعالى واضافة صفات

للمعاني من اضافة الخاص للعام والرد الخ من عطف اللازم على الملزوم لان اقامة
البرهان يستلزم الرد على المعتزلة وقوله المنكرين لها اي لوجودها مع موافقتهم الخ
اتى بهذا اشارة الى ان هذا الانكار لا معنى له اذ لا معنى لعالم في اللغة الا ذات ثبت لها
العلم وهكذا قالوا هذه الاوصاف كان الاحسن التفريع والمراد بهذه الاوصاف
كونه قادرا وكونه مريدا قوله لذاته اي لاجل ذاته اي ان الموجب لتحقق هذه الصفات
انما هو الذات لا معنى زائد عليها ملازم لها الاولى لا معنى ملزوم لها اي لتلك الصفات
ثم ان النفي في قوله لا لمعنى قائم بالذات منصب على القيد والمقيد اي ان كون هذه الصفات
واجبة لمعنى قائم بالذات منفي بل الذات كافية في تحقق هذه الصفات وان كانت
عبارته صادقة بصورتين نفي القيد والمقيد معا ونفي القيد فقط واعلم ان قوله لا لمعنى
قائم بالذات هو محل النزاع بيننا وبينهم فهم وافقونا في الحادث فقالوا قادر بقدرة
مثلا وخالفوا في جانب الله تعالى فقالوا قادر بذاته الخ فلم ينفوا تلك الصفات بالمرة
اذ لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن اضدادها وانما ينفون زيادتها على
الذات ويزعمون انها نفس الذات مرتبين ثمراتها على الذات ككونه عالما الخ فرارا بذلك
من تعدد القدماء واستثنوا الخ اشارة الى انهم لا يطلقون في النفي متكلم
بكلام اي زائد على ذاته العلية فهم جعلوه اي الكلام الثابت له تعالى وقوله حروفا
واصواتا العطف من عطف العام على الخاص فكان الاولى التقديم لاجل ان يكون لذكر
الحروف بعد الاصوات فائدة بل ربما اوهم كلامه ان الثاني مغاير للاول وان الحروف
مطلقا اصوات وهو غير صحيح ويخلقها اي ذلك المحل كالشجرة في قصة موسى
انه خالق للكلام واما ذاته فلم يقم بها كلام لا النفسي ولا اللفظي والحاصل انهم وان اتفقوا
على ان الكلام ثابت لكنهم يقولون ثبوته له من جهة انه خالق له ونحن نقول ثبوته له من جهة
انه قائم به وجاهم هذا الفساد كان الاحسن ان يقول وجاءهم هذا الفاسد
اي الفهم الفاسد اي فهم ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام ولعله اطلق الفساد على هذا
للمبالغة في فساده ولا يقوم به هذا الكلام المركب من الاصوات والحروف
وقوله

وقوله عندهم اي ولا عند غيرهم فلا مفهوم لقوله عندهم وسيأتي تحقيق القول معهم
في ذلك اي على وجه يقتضي ابطال هذا الحصر واستثنى معتزلة البصرة كابي علي
الجبائي وولده ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهم مريد بارادة حادثة انما قالوا
مريد بارادة وليس مريدا بذاته لانه لو كان مريدا بذاته لعمت مريديته لكل ممكن لان
ما بالذات لا يختلف وهم يقولون بخروج بعض الممكنات عن الارادة كالمعاصي
وقالوا حادثة فرارا من تعدد القدماء وقالوا لا في محل بل قائمة بنفسها لانها لو قامت
بمحل فان كان غير الذات العلية لاوجبت الحكم لهذا المحل لا للذات العلية وان كان
ذلك المحل هو واحد منها مستحيل فالمعنى على الكلية تجدد الاحوال الحادثة اي لان علة
الكون مريدا حادث فليكن المعلول كذلك حادثا اي متجددا بعد عدم وهم وان لم يقولوا
بقيام الارادة الحادثة به الا انهم قد قالوا بقيام حكمها وهو الكون مريدا به ولا فرق
في الدلالة على حدوث الذات بين تجدد المعاني عليها وتجدد المعنوية عليها وقد قدم
بسط ذلك اي الاقتضاء عود حكمه اي عود حكم المعنى وهو الكون مريدا وقوله الى
بما الى ذات وقوله لم يقم به اي لم يقم ذلك المعنى بتلك الذات اي مع ان المعنى لا يوجب
الحكم الا للذات القائم بها ذلك المعنى مع نفي اختصاصه به اي مع نفي اختصاص
الحكم بما لم يقم به المعنى يعني انه اذا كان تعالى مريدا بارادة غير قائمة به فلا وجه لكون حكمها
ثبت للذات العلية دون غيرها من الذوات فثبوت حكمها للذات العلية
دون غيرها تحكم لان نسبة الحكم لجميع من لم يقم به معناه واحدة فتخصيص ذلك الحكم بواحد
دون غيره تخصيص بدون مخصص فقوله مع نفي الخ في الحقيقة الزام رابع فاللوازم اربعة
لان الثالث الذي ذكره محتو على الزامين احدهما عود الحكم الى ما لم يقم به المعنى والثاني
التخصيص بدون مخصص في نفي الخ في بمعنى من البيانية لان هذا بيان لاصلهم
من حيث انهم لم يقولوا اي من اجل انهم لم يقولوا الحيثية تعليلية فاجابوا
الخ لا معنى للالزام بعد الجواب لانهم ح معترفون بالمخالفة لاصلهم ويفرقون
الا ان يكون هذا الالزام قبل حصول الجواب منهم لعم بمريديته كل ممكن

اي لكن التالي باطل عندهم فبطل المقدم   واصلهم الخ الواو للتعليل وهذا دليل
للاستثنائية   ونحوها اي كالمكروهات ومعلوم ان المعاصي والمكروهات
كثيرة بالنسبة للطاعات فيلزم خروج اكثر الممكنات عن كونه مرادا له تعالى
وماتخيلوه في ذلك الدليل في بمعنى من البيانية اي وماتخيلوه من ذلك الدليل وهو
قولهم لوكان مريدا بنفسه لعم بمريديته كل ممكن لكن التالي باطل وقوله باطل اي
لغساد الاستثنائية وقوله اذ ارادته الخ سند للبطلان   اذ ارادته الخ كان
المناسب ان يقول اذ مريديته لان الكلام في المريدية لا في الارادة وتحكمهم اي
تمسكهم اي استدلالهم على الشرطية القائلة لوكان مريدا لنفسه لعم بمريديته كل ممكن
بان المريدية اذا كانت منسوبة للذات تعم واذا كانت منسوبة للمعنى لا تعم فيقال
لهم ان هذا لا يخفى فساده لظهور ان هذه الاحوال ترجع الى المعاني والمعاني خاصة
التعلق بالبراهين القطعية كما يأتي   بان النفسي اي ما يرجع من الصفات
الى النفس اي الذات هو الذي يعم اي بخلاف ما يرجع من الصفات الى المعاني فانه لا يعم
فالكون مريدا اذا رجع الى الذات بان قيل كونه مريدا لذاته يعم جميع الممكنات وان رجع
لصفة معنى بان قيل كونه مريدا بارادة فلا يعمها   وهم قد نقضوه الخ هذا
كلام مستأنف وحاصله اعتراض ثان على ما استدلوا به على الشرطية وحاصله ان ما قالوه
في القادرية يعارض ما تمسكوا به لانهم قالوا انه تعالى قادر بنفسه وقالوا بعدم
عموم القادرية لان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة له تعالى عندهم
في حدوث الارادة اي في القول بحدوث الارادة اي يلزمهم على القول بحدوث
الارادة ففي بمعنى على وفي الكلام حذف   من حيث انها حادثة الاولى ان يقول
من حيث انها توجد بعد عدم وتختص بزمان معين بدلا عن غيره ولا يكون ذلك
الا بالارادة فتفتقر الى ارادة حادثة الخ والا فقوله تختص بوجوده عين حادثة
ولهذا قال مشايخنا اي اهل السنة لا المشايخ الذين اخذ عنهم العلم
ولا يصح ثبوته اي ثبوت الفعل بدونها   وما اجابوا به مبتدأ وقوله من الهوس

بيان

بيان لما والخبر قوله ظاهر الفساد والهوس الجنون واطلق على ذلك الجواب جنونا لانه شيء
عنه   الذي لا يتخيل عاقل اي لا يجري عليه ولا يقبل انتسابه عاقل وفي نسخة لا ينتحله
عاقل اي لا يرتكبه ويقبل انتسابه اليه من نحل القول اذا انتسب اليه   وهو اي ذلك
الهوس الذي اجابوا به عن ما الزمهم من التسلسل على قولهم بحدوث الارادة   كما
ان الشهوة لا تشتهى ظاهره ان بين الشهوة والارادة جامع وان الحكم مسلم في المقيس
وسياق ما فيه   قد وجد فيها دليل الافتقار لارادة اخرى اي وذلك الدليل
اختصاصها بالوجود بدلا عن العدم فما حكموا به من انها لا تراد لا يصح لانه قد وجد فيها
دليل ضده وهو انها تراد والدليل القطعي يستحيل وجوده بدون مدلوله كالافتقار في المقام
لا دليل على افتقارها الاولى لا دليل على استحالة افتقارها لشهوة اخرى لانه هو المدعى لهم
بل يجوز ان تشتهى اي كما في المريض المنقطع الشهوة فانه يشتهي شهوة الاكل وحيث جاز
ان الشهوة تشتهى كان الحكم غير مسلم في المقيس عليه حتى يثبت في المقيس على انه لا جامع بين
المقيس والمقيس عليه   وقد وقع في العادة اي فهو ليس مجرد جواز عقلي بل كل من
انقطعت عنه الشهوة يشتهيها والواو للتعليل او للاضراب   فالشهوة مما يجوز
الخ شبه الحاصل لما تقدم فليس في العبارة تكرار   فظهر الفرق بين الامرين يعني
بين الارادة الحادثة والشهوة وحيث كان بينهما فرق فلا يصح ما ذكروه من القياس
فقد قالوا بقيام احوالها الحادثة اراد باحوالها الكون مريدا الخ فالمراد جنس
احوالها واراد بالحادثة الثابتة في الخارج بعد عدم لا الموجودة بعد عدم والحاصل ان الحادث
حقيقة هو الثابت في الخارج بعد عدم ان قلنا بثبوت الاحوال وان القدرة تؤثر فيها كما
هو المعتمد وان قلنا بنفي الاحوال فالحادث هو الموجود بعد عدم او قلنا بثبوتها ولكن قلنا
ان القدرة لا تؤثر فيها كما هو مقابل المعتمد وبعد هذا كله فقوله ثم يلزمهم ايضا الخ تكرار
مع قوله سابقا احدهما تجدد الاحوال الحادثة على الازلي الخ واجيب بان المقصود من هذا
الكلام الزامهم بان ما فروا منه وهو قيام الحوادث بذاته قد وقعوا فيه لانهم قالوا
انه مريد بارادة حادثة لا في محل فرارا من قيام الحوادث به فالزموا بان ما فروا منه

(قوله)

وقعوا فيه واما ما عرفا المص به الزامهم حدوث الذات بحدوث اوصافها لانه
لافرق في الدلالة على حدوث الذات بين تجدد المعاني عليها وتجدد المعنوية عليها فالالزامان
متغايران لكذا قيل في الجواب وفيه نظر فان قوله بعد ولا فرق في الدلالة الخ يعكر على هذا
الجواب وذلك لانه يقتضي ان المص مما هنا الزامهم حدوث الذات بحدوث
اوصافها وهذا عين المقصد من الاول وح فالتكرار باق فلو قال بدل قوله ولا فرق الخ ولا
فرق في امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بين ان تكون وجودية او ثبوتية لتم ما ذكر
من الجواب   الى انكار هذه الصفة اي التي هي كونه مريدا وقوله اصلا اي مطلقا
اي سواء قلنا ان الكون مريدا تابع للذات او للارادة ووجه انكارهم لهذه الصفة
هو انه عندهم اذا ثبت فلا بد ان تترتب على شيء وترتبها اما على الذات او على الصفة
والكل باطل اما ان ترتبها على الذات يوجب عموم مراديته لجميع الممكنات وهو باطل
عندهم وترتبها على الصفة ان كانت تلك الصفة قديمة لزم تعدد القدما وان كانت
حادثة فان كانت قديمة بالذات لزم قيام الحوادث به تعالى وان كانت غير قائمة
به لزم قيام حكم المعنى لمن لم يقم به ذلك المعنى والكل باطل قلنا انكروها وقوله الى انكار هذه
الصفة اي الى انكارها بحسب المعنى المتعارف وهو انها صفة ثبوتية مرتبة على معنى
قائم بالذات وبهذا اندفع ما يقال ان قوله الى انكار هذه الصفة ينافي قوله وتاولوه
الخ اذ تاويلهم اياها لا يقتضي انكارها اصلا فتامل   فقال الكعبي الخ حاصله ان
الكون مريدا ان اضيف الى افعاله تعالى فمعناه انه خالقها وان اضيف الى افعال
العبد فمعناه انه امر بها ومن المعلوم ان الامر نوع من الكلام فرجعت الارادة الى
صفة الفعل ولصفة الكلام وهذا التاويل فاسد لما فيه من الخروج عن اصلهم لان الامر
عندهم هو الارادة وتاويل الارادة بالامر يقتضي انها غيره فيلزم الخروج عن اصلهم حينئذ
خالقها ومنشئها العطف مرادف   انه غير مغلوب ولا مستكره
لا يخفى ان ما ذكر من كونه غير مغلوب ولا مستكره ملازم لكونه تعالى مريدا مختارا لكن ذلك
ليس عين كونه مريدا فقد فسرها باللازم   وفسر اي النجاري والاولى التعبير بالفا

وقوله

وقوله الوجودية الاولى الثبوتية لان مراده بالصفة الوجودية مثل الكون مريدا والكون مريدا
من صفات الثبوت   بصفة سلبية الخ هذا متعلق بقوله فسر والمراد بها كونه غير
مغلوب ولا مستكره والصفة السلبية لا تتعلق بالغير اصلا وانما تتعلق بالقائم بها بخلاف
الكون مريدا فانما تتعلق بالغير والحاصل انه فسر الكون مريدا الذي هو صفة ثبوتية تتعلق
بالغير بصفة سلبية لا تعلق لها بالغير لان الارادة تتعلق بالغير كالاكل مثلا واما عدم
مضروبية زيد فانه صفة لزيد لا لغيره ومثلها عدم المغلوبية وعدم الاكراه   وقد
تقدم اي في قول المص ومريدا والالما اختصت بوجود ولا بمقدار   انكروا صفات
الباري اي الذاتية بدليل السياق   كتسميتهم له عاقلا لذاته اي مجردا عن المادة
واذا كان مسمى بذلك فيلزم اتصافه بذلك لان الكلام في الوصف لا في التسمية ولا
شك ان التجرد عن المادة صفة سلبية   تجرده عن المادة اي عن اجزاء ممتد يتركب
منها الذات كالحيوانية والناطقية بالنسبة للانسان وكالسمك والخيط بالنسبة
للجسم   وباضافة عطف على قوله بسلب   مبدا اي لكونه قام به المبدئية
اي كونه مبدا للخلائق والمراد فيهم تاثير العلة في المعلول والمبدئية نسبة واضافة بين
الخلائق والمولى تعالى   او تقضية مركبة الخ اراد بالقضية اللفظ المركب معناه من
سلب واضافة ولم يرد بالقضية المعنى المعلوم   ان يعطي من غير بخل اي فالسلب
العجز والاضافة الصدر لان الاعطا امر اعتباري ونسبة فالاضافة التي
يتوقف تعقلها على تعقل الغير   بتغيير ما اي بتغيير قليل وفيه نظر فان المعتزلة
غيروا كثيرا في كلام الفلاسفة فانهم وان وافقوهم على انكار المعاني لكن خالفوهم في
امور كثيرة فخالفوهم في اثبات المعنوية والاختيار وفي القول بقدم العالم وفي القول
بتاثير العلة والطبيعة فلو قال الخ وسلكت المعتزلة آثارهم في الجملة كان اولى
والاهوا الردية اراد بها العقائد والردية بالتخفيف من الردا وهو الهلاك
كذا قرر شيخنا وفي العكاري انه بتشديد اليا   جنة بضم الجيم الوقاية من الفتن
اما التحقق الخ علة لقوله سابقا يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع بلازمها

معان تقوم بذاته تعالي ولما كانت العلة متعددة ناسب ارتكاب أداة التفصيل وهي
اما فقوله لتحقق تلازمهما في الشاهد اي تلازم الصفات السبع المعنوية لصفات المعاني
اي وتلازمهما في الشاهد دليل على تلازمهما في حق الغائب وان المعنوية لازمة للمعاني
وحاصل هذا التعليل انا متحققون قيام العلم والعالمية بالشاهد وملازمة علم للعالمية
فينبغي ان يكون الغائب كذلك اي قام به العلم والعالمية وذلك العلم ملازم للعالمية
وفيه نظر فانا لم نتحقق في الشاهد ملازمة المعاني للمعنوية الا ان يقال انما عبر بالتحقق
من اجل ان الخصم وهو المعتزلي يوافق على ذلك في الشاهد ويخالف في الغائب فرارا من
تعدد القدماء فنقول له ان الانسان عالم بعلم زائد على ذاته وذلك العلم ملازم للعالمية
كما تقول وملازمتهما في الشاهد دليل على تلازمهما في الغائب وان المعنوية لازمة للمعاني
فان قال المعتزلي يلزم تعدد القدماء وهو محال قلنا له المحال كما دل عليه البرهان تعدد القدماء
من الذوات واما ذات واحدة قديمة متصفة بصفات متعددة فلا ضرر فيه لعدم قيام
البرهان عليه   واما انها اي الصفات السبعة المعنوية وهي كونه قادرا ومريدا الخ
وهذا عطف على قوله لتحقق وقد سلك في الاستدلال طريق الخلف وهو اثبات
الشيء بابطال نقيضه وحاصل هذا الدليل انه لو كان عالما بذاته قادرا بذاته الخ لزم ان
تكون الذات قدرة وارادة الخ لكن التالي بطل فبطل المقدم وهو ثبوتها بالذات
وتعين انها ثابتة بغير الذات بل بمعان زائدة على الذات وهو المطلوب
الثبوت خاصية الخ دليل للشرطية والمراد بهذه الصفات المعاني المفادة بقوله
وان تكون الذات قدرة وارادة الخ والمراد بخاصية هذه الصفات اخص اوصافها
وحاصله ان خاصية القدرة تأتي وجود الممكن بعد عدم وخاصية العلم الكشف به
فاذا اثبتنا تلك الخواص للذات اي قلنا ان هذه الامور حاصلة بالذات وصارت
الذات حـ قدرة وعلما لان من ثبت له خواص الشيء كان ذلك الشيء بعينه وتوضيحه
انه قد تقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الاعم الذاتي فالاشتراك
في الناطقية مثلا يلزم منه الاشتراك في الحيوانية الذي هو اعم وذلك عين حقيقة

الانسان

الانسان فيلزم ان المشارك لزيد في الناطقية ان يكون انسانا كذلك هنا في مسألتنا هذه
نقول ان الذات العلية قد ثبت لها اخص اوصاف العلم والقدرة فيلزم اذا لم يكن
للذات صفات زائدة عليها ان تكون هي بنفسها علما وقدرة وكذا نقول في باقي صفات
المعاني   وكون الشيء الواحد الخ هذا في قوة الاستثنائية التي قلناها وكان المناسب
ان يقول وكون الذات قدرة وارادة محال   وذلك جمع اي وما ذكر من الامرين
اي كونه يضاد وان لا يضاد وكونه يستلزم محلا وان لا يستلزمه   وان يكون
الوجودان الخ يعني لو كانت الذات نفس القدرة والارادة الخ لصار وجود القدرة
ووجود الارادة الخ هو بعينه وجود الذات فنقول فالكل ناظر في ذلك لوجود الذات
مع وجود جميع الصفات   على القول بنفي الاحوال اي لانه يقول ان وجود الذات
خاص بها ووجود كل صفة خاص بها وليس هناك امر كلي له افراد تشترك فيه وقد
رجعت الذات تلك الصفات فيلزم ان وجود الذات هو وجود الصفات والا بطل
ذلك لانه لو كانت الذات نفس القدرة لزم ان الوجودان وجود واحد
على نفي الاحوال او ثبوتها فتأمل   واصل ذلك اي ومبنى ذلك اي مبنى احالة
كون الشيء الواحد ذاتا ومعنى المسألة المشهورة عند العقلاء بسواد حلاوة فالاشارة
راجعة لمضمون قوله وكون الشيء الواحد ذاتا ومعنى محال وحاصل ذلك انه اذا قلنا انه عالم
بذاته وقادر بذاته الخ لزم ان يكون الذات قدرة وارادة وعلما ويلزم ان تكون القدرة
علما والعلم حياة وذلك محال لكن احالة كون الصفة عين الصفة الاخرى واحالة كون
الذات نفس الصفة مبني على شيء آخر وحاصله ان السواد الذي هو صفة وجودية هل
يصح عقلا ان يكون نفس الحلاوة او لا يصح فمن قال لا يصح قال باحالة كون الصفة او
الذات عين الصفة الاخرى ودليله ان السواد من حيث انه سواد يضاد البياض ولا يضاد
الحلاوة ومن حيث انه حلاوة لا يضاد البياض فيلزم ان يكون السواد مضادا للبياض
وغير مضاد له وكذا السواد من حيث انه حلاوة يضاد المرارة ومن حيث انه سواد لا
يضاد المرارة فيلزم مضادة السواد للمرارة وعدم مضادته لها وهو باطل   لما

ساعدت اي لما وافقت الخ وهذا اشارة لوجه تعبير المصنف بالتحقق عالم بعلم
اي لابداءة وكذا تقول في الباقي اعتبار الغائب الخ اي قياس الغائب على الشاهد
اي الزمهم اهل السنة ان يقيسوا الغائب على الشاهد لانا مأمورون بذلك قال تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار اي قيسوا وقد اعتبره الاصوليون دليلا وقالوا ان الحكم المستفاد
بالقياس هو حكم الله تعالى في المسئلة فاذا كانت العالمية في الشاهد لابد لها من علم زائد
على الذات فكذلك في الغائب اذ لا فرق بين عالمية وعالمية قالوا اي
اهل الاعتزال ويحتمل ان الضمير لاهل السنة والاحتمالان ذكرهما شيخنا نقلا عن شيخه
سيدي محمد الصغير والاحسن ان الضمير لاهل الفن مطلقا والجمع بين الشاهد والغائب
الخ اي والجمع بينهما في الحكم كما اذا قيس الارز على البر في حرمة الربا فلابد من جامع
والا جرى الخ اي والا يفتقر الى جامع بان قسنا الغائب على الشاهد من غير ان يكون هناك
جامع لادى ذلك القياس الى التعطيل اي نفي الكمالات عن الغائب كما نفيت عن الشاهد
وادى ايضا الى التشبيه اي بان تثبت للغائب ما لا يليق كما ثبت للشاهد وبيان
الاول ان علم زيد مثلا لا احاطة له وقدرته لا تاثير لها فلو قيس الغائب على الشاهد
في العلم والقدرة بان قيل علم زيد لا احاطة له بجميع الاشياء وقدرته لا تاثير لها فكذا علم الله
وقدرته لادى الى تعطيل الرب عن صفات الكمال تعالى عن كل نقص لانه اذا جعل علمه
تعالى غير محيط وقدرته غير مؤثرة كان تعطيلا له عن صفات الكمال وبيان الثاني
ان العبد كلامه بالحروف والاصوات فلو قيس كلام الرب على كلام العبد بان قيل كلام
الحوادث بحروف واصوات فكذلك كلام الله تعالى لادى الى التشبيه الفاسد
المؤدي الى ثبوت الجسمية فلو فرضنا ثبوت الجامع لم يكن القياس ح مؤديا لذلك
فاذا قلنا العبد يصح له صنعة فلابد له من علم والمولى كذلك فله علم فالمثبت بالجامع مطلق
علم واما كون العلم على وجه الاحاطة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات اولا
فشيء آخر وبالغائب القديم اي الذات العلية والضمير في عنوا لاهل هذا
الفن ما علمناه يحتمل ما علمناه بالفعل ويحتمل ان المراد ما شأنه ان يتعلق



به علمنا وان لم نعلمه بالفعل فعلى الاحتمال الثاني يكون التعريف الثاني مساويا للتعريف
الاول لكن يكون في الكلام تجوز لان المتبادر من قوله ما علمناه العلم بالفعل وعلى الاحتمال
الاول يخرج من الشاهد ما لا يتعلق به علم الخلائق بالفعل وذلك كالذي فوق السموات
وتحت الارضين فمقتضاه انه لا يكون من الشاهد بل من الغائب مع ان الغائب خاص
بالقديم اعني الذات العلية ولما كان الصريح في بيان المقصود من الشاهد ومن الغائب
انما هو التعريف الاول قدمه واتى بالثاني بصيغة التمريض قالوا اي اهل السنة
والجوامع اربعة الجوامع جمع جامع وهو الامر الذي يكون سببا في انسحاب حكم المقيس
عليه على المقيس فالجامع غير الحكم والمراد الجوامع التي يجمع بها بين الشاهد والغائب عند
قياس الغائب على الشاهد لينسحب حكم الشاهد للغائب ووجه حصرها في الاربعة
ان تقول اما ان يذكر في الجميع حقيقة واحدة او اكثر فان لم يذكر فيه الا حقيقة واحدة فهو
الجمع بالحقيقة ومعناه دخول الغائب والشاهد تحت معقول واحد وان ذكر في الجمع اكثر
من حقيقة واحدة فاما ان تتلازم الحقيقتان اولا والثاني باطل لان عدم التلازم يمنع من
الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر والاول اما ان يكون التلازم في الوجود فقط
او في العدم فقط او فيهما معا الاول الجمع بالدليل لانه يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه
شيء والثاني الجمع بالشرط لانه يلزم من عدم الشرط عدم المشروط ولا يلزم من وجوده شيء
والثالث الجمع بالعلة لانه يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه جمع
بالحقيقة المناسب ان يقول جامع بالحقيقة والباقي بالحقيقة للمصور اي مصور بالحقيقة
اي مصور باطلاق اللفظ الدال على الحقيقة التي يندرج تحتها كل من الشاهد والغائب
على كل من الشاهد والغائب بيان ذلك ان تقول الحادث الذي اطلق عليه لفظ عالم
قام به علم والرب يطلق عليه لفظ عالم فيكون قام به علم ايضا بجامع اطلاق اللفظ
الدال على الحقيقة على كل فقد ظهر لك ان الجامع نفس الحقيقة خلافا لظاهر الشارح كقولهم
اي كما في قولهم اعني اهل السنة العالم شاهد الخ هذا يدل على ان الجامع هو اطلاق
اللفظ وهو ما قلنا اولا وقوله العالم شاهدا اي ان لفظ العالم يطلق في الشاهد

على من له العلم اي من قام به العلم وقوله اوذو العلم تنويع في التعبير اي أن بعضهم يقول ان لفظ العالم يطلق في الشاهد على من له العلم وبعضهم يقول يطلق في الشاهد على ذي العلم والمعنى واحد والباري عالم اي يطلق عليه لفظ عالم وقوله فله علم هذا هو النتيجة وهذه عمدة الخ يعني ان هذه الطريقة وهي جعل الجامع اطلاق اللفظ الدال على الحقيقة عمدة من ينفي الاحوال اي انها معتمدة في الاستدلال على نفي الاحوال ووجه ذلك ان هذه الطريق انما اثبتت علما فقط ولم تثبت عالمية ثم ان قول الشارح وهذه عمدة الخ فيه اشارة الي ان نافي الاحوال وان كان يمكنه الاستدلال على نفيها بالطريق الثانية والثالثة لكن هذه الاولى هي معتمدة لنهوضها دون غيرها من بقية الطرق كما ان الطريق الاخرة عمدة من يثبت الاحوال وان كان له ان يستدل على اثبات الاحوال بالطريقين المتوسطين الا ان معتمده هذه الطريق لنهوضها والجمع بالدليل اي والجامع المصور بالدليل وتوضيح ذلك ان زيدا اذا اتقن صنعة كان اتقانه لها دليلا على ان له علما بصنعته فنقول هذا الصانع له علم لاتقانه والاتقان قام بالرب فله علم فقد قيس الغائب على الشاهد في ثبوت العلم بجامع الاتقان الذي هو دليل على العلم فقول الشارح الاحكام بكسر الهمزة اي الاتقان وقوله شاهدًا منصوب على نزع الخافض اي الاحكام في الشاهد دليل في العقل الخ وقد يقال ان مجرد الاتقان لا يدل على ان للشخص صفة وجودية تسمى علما بل انما يدل على ان الاشيا منكشفة له واجيب بان هذا الكلام مع الخصم الذي يسلم ان الشخص المتقن له صفة زائدة فيلزمه ان الرب كذلك فتامل متقن لافعاله اي لمفعولاته لان الاتقان انما هو للمفعول اذ الفعل وهو تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة لا تتصف باتقان والجمع بالشرط اي والجامع المصور بالشرط والمراد بالشرط المشروط وتوضيح ذلك ان المريد من الحوادث من قصد الفعل وهذا القصد مشروط بالعلم والرب متصف بالمريدية ومعناها كونه قاصدا واذا كان القصد في الحادث مشروطا بالعلم فالقصد في حق الرب تعالى كذلك فثبت له العلم اي مع القصد في كل فالقصد الاستدلال على ثبوت العلم والجامع هو المشروط الذي هو القصد والمثبت

هو الشرط الذى هو العلم وكل مريد الخ اي سواء كان حادثا او قديما ثم ان المتبادر من الشارح ان هذا قياس منطقي مع ان القياس المنطقي لا يحتاج لجامع على انه يعارض ما مر من انه قياس تمثيلي اي اصولي والاولي الاتيان به مثل ما قلناه اولا والقصد مشروط الخ اي والقصد في الحادث مشروط بالعلم فالباري وجد فيه الجامع فيقوم به العلم فالجامع هو المشروطية لا الشرط اذ هو النتيجة ويرد على هذا نظير ما مر فيقال ان القصد مشروط بالكشف لا بالعلم الذي هو صفة وجودية والجواب نظير ما مر ثم ان هذا الدليل انما يتم اذا كان الخصم يسلم ان المريدية في حق الرب تعالى معناها انما هو القصد واما لو كان يفسرها بتفسير آخر فلا يتم فتأمل والجمع بالعلة اي والجامع المصور بالعلة وحاصله ان يقال ان المعاني والمعنوية كالعلم والعالمية متلازمان في الشاهد والمعنوية مترتبة على المعاني وقد قلتم بثبوت المعنوية للغائب فيلزم من ثبوت المعنوية له ثبوت المعاني له فقول الشارح والعلم والعالمية اي متلازمان اي في حق الشاهد وقد ساعدتم على اثبات العالمية غائبا اي في حق الغائب اي وقد قلتم بثبوت العالمية للغائب وهذا يشير الى ان الجامع لازم العلة لان العلة هي المعاني وهي المثبتة والجامع هو العالمية التي شانها ان تترتب على العلم فيلزم من اثبات العالمية اي للغائب وقوله العلم اي ثبوت العلم له فان التلازم الخ هذا ترشيح للدليل نظرا الى اثبات المدعي وهو انه يلزم من ثبوت العالمية العلم وتوطئة لما بعده من قوله والى البرهان الخ يصح ثبوت علم والعالمية وذلك للفرق بين اثبات الموجبة بالفتح ونفي الموجب بالكسر والعكس وهو اثبات الموجب بالكسر ونفي الموجب بالفتح ولو صح وجود عالمية ولا علم اطلق الوجود في جانب العالمية على الثبوت وهي حال لم تنته لدرجة الوجود واطلق الثبوت في جانب العلم على وجوده وهو معنى موجود على كل اصطلاح لكنه تعبير صحيح من جهة اللغة لان الثبوت لغة ما قابل الانتفا ولا يقولون الخ في قوة قولك لكن التالي باطل وح فبطل المقدم وهو صحة وجود عالمية بلا علم والى هذا البرهان بهذا الطريق البا للتصوير اي والى هذا

البرهان المصور بهذا الطريق اوان البا للتعدية والمراد بالبرهان معناه المصدري
وهو الاستدلال لا معناه المتعارف اي والى الاستدلال بهذه الطريق وهو طريق
التلازم اي كما ان المعاني تلازم المعنوية في الشاهد فكذلك في الغائب والمناسب
لما تقدم ان لا يعبر بالتلازم لان المعنوية لازمة ومسببة كما هو مقتضى ما مر
يلازم الاوصاف الخ اي على وجه ان المعنوية مسببة والمعاني سبب وقد علمت
فيما مضى تفسيرهما اي المعاني والمعنوية والمجرور متعلق بالفعل نسب التعلق
للمجرور مع ان الشائع نسبة التعلق للجار والمجرور وقوله وهو قولي لتحقق الخ هذا شامل
للجار والمجرور فكان الانسب ان يقول وهو قولي تحقق ثم بعد هذا كله فالمتعلق
في الحقيقة هو المجرور لانه هو المرتبط بالعامل واما الجار فهو آلة للارتباط به وقوله
متعلق بالفعل الخ فيه تسمح بل الذي نظهر تعلقه بيتعين لان المدعي تعين كون الاوصاف
المعنوية تلازمها معان قائمة بذاته وقولهم اي المعتزلة في رد الاستدلال على
ثبوت المعاني بهذا الدليل وهو التلازم فهم الخصوم في هذا المقام وحاصل
كلامهم ان الاحكام المعنوية المنسوبة للشاهد جائزة يجوز عدمها وكل جائز
لابد له من مقتضي يقتضيه والسبر اقتضى تعين كون المقتضي هو المعاني وح فالدليل
على كون المعاني عللا للمعنوية جواز المعنوية والاحكام للباري اعني كونه قادرا ومريدا
الخ غير جائزة وح فلا تكون معللة بمعان زائدة على الذات ان الاحكام
اي الصفات المعنوية ككون قادرا الخ انما عللت في الشاهد اي
بالمعاني لجوازها اي تلك الاحكام لان كون زيد قادرا مثلا امر جائز يجوز
عدمه والجواز منتف في احكامه تعالى اي منتف في المعنوية المنسوبة
له تعالى فاراد بالاحكام المعنوية الزام منهم لعكس الدليل اعلم ان من القواعد
العقلية ان الدليل يجب اطراده فمتى وجد الدليل وجد المدلول ولا يلزم انعكاسه
فلا يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول الا ترى الى العالم فانه دليل على وجود المولى وقبل
وجود العالم كان المولى موجودا واما العلة فيجب اطرادها وانعكاسها
فيلزم

فيلزم من وجود العلة وجود المعلول ومن عدمها عدمه واما الشرط فيلزم انعكاسه
ولا يلزم اطراده فيلزم من انتفا الشرط انتفا المشروط ولا يلزم من وجود الشرط وجود
المشروط اذا علمت ذلك فجواز المعنوية في الشاهد دليل على تعليل المعنوية بالمعاني
فمتى وجد الجواز وجد التعليل ولا يلزم من عدم الجواز عدم تعليل المعنوية بالمعاني
وصفات المعاني علل للمعنوية فمتى وجدت المعاني وجدت المعنوية ومتى انتفت
المعاني انتفت المعنوية والمعتزلة لما قالوا ان تعليل المعنوية بالمعاني في الشاهد
لجوازها وقد انتفى الجواز في المعنوية المنسوبة له تعالى وح فلا تعلل بالمعاني يلزمهم
القول بلزوم عكس الدليل مع انه لا يلزم انعكاسه وكذا قولهم ان المعنوية ثابتة
له تعالى بدون المعاني يلزمهم انتفا العلة مع وجود المعلول وهو ابطال لعكس
العلة مع انه يلزم انعكاسها ومتى انتفت العلة انتفى المعلول وقول الش الزام منهم
لعكس الدليل كان الاولى ان يقول الزام منهم لعكس الدليل وهو انه يلزم من عدمه
عدم المدلول الا ان يقال ان المعنى الزام منهم لانفسهم اي انهم الزموا انفسهم القول
بعكس الدليل وهو لا يلزم اي والحال ان عكس الدليل لا يلزم فيجوز ان ينعدم
الدليل ولا ينعدم المدلول وابطال لعكس العلة عطف على الزام وهو اي عكس
العلة لازم فان الجواز الخ اي فان جواز المعنوية المنسوبة للعبيد دليل
على تعليل الاحكام الخ اي بحيث يقال الدليل على تعليل المعنوية بالمعاني جواز المعنوية
فلا يلزم من عدمه اي من عدم الجواز الذي هو دليل على التعليل لانه يلزم الخ هذا
من قبيل التعليل بالعام للخاص وهم قالوا بلزوم ذلك اي وهم قالوا صريحا بلزوم
ذلك في هذا الجزئي الذي نحن بصدده ويصح ان يرجع قوله وهم قالوا ذلك للعام لكنهم
انما قالوه التزاما لانهم لم يصرحوا بان الدليل يجوز انعكاسه وانما فهم ذلك
من قولهم ان الجواز لما انتفى في صفات الباري المعنوية انتفى تعليلها بالمعاني لانه
يلزم من عدم العلة الخ من قبيل تعليل الخاص بالعام وهم قالوا بعدم لزوم ذلك
عائد على الجزء اعني قولهم لا يلزم من عدم المعاني عدم المعنوية ويجعل رجوعه للاعم العام

لكنهم انما قالوه التزاما لانه يلزم من قولهم الثابتة لله المعنوية دون المعاني انتفا
العلة مع وجود المعلول لانهم نفوا الخ هذا التعليل مما يدل على ان قوله وهم قالوا
بعدم لزوم ذلك عائد على الجزئي لانه التفت في التعليل لجانب الجزئي فقد عكس
المعقول وذلك ان من القواعد العقلية انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم
قد قالوا باللزوم وانه يلزم من انتفا العلة انتفا المعلول وهم قالوا لا يلزم فقد
عكسوا القاعدتين العقليتين عكسا لغويا على اثبات الصفات اي صفات
المعاني والاولى ان يقول على ثبوت الصفات وذلك لان الاثبات فعل المثبت
والدليل لا يقام عليه بل على الثبوت وقوله تلك الصفات يعني المعنوية
من غير معان في العبارة حذف اي ولتي بذلك تحقيقا لمذهب الخصوم وقوله تقوم
بها اي بالذات لزم ان تكون الذات قدرة اي لكن التالي باطل وبيان
الملازمة الخ البيان لغة هو الوضوح ولكن المراد هنا بالبيان ما به البيان وهو الدليل
اي والدليل الذي يبين ويوضح الملازمة وقوله انه الضمير للحال والشان في التعبير الذي
الاولى حذف الثاني من جانب الاعم اذ لا مفهوم له اذ متى حصل اشتراك في الاخص
الذاتي حصل اشتراك في الاعم مطلقا الا ترى انه اذا حصل الاشتراك في الضحك
حصل الاشتراك في الاعم مطلقا كالحيوانية والناطقية اعني حقيقة الانسان
ان المشارك للانسان اي لفرد من افراده كزيد وقد ثبت للذات الخ حاصله
ان كل صفة لها وصف عام وهو كونها صفة ووصف خاص وهو التعلق المخصوص
والذات لما ثبت لها هذا الوصف الخاص ثبت لها انها صفة لان الاشتراك
في الاخص يستلزم الاشتراك في الاعم فالاعم صفة ذات تعلق مخصوص وقد
ثبت هذا التعلق للذات فيلزم ان تكون الذات صفة العلم وكذا يقال في
غير العلم من التعلق بيان الخاصية العلم وقوله من تاتي الخ بيان لخاصية
القدرة وقد جرى على القول المرجوح في القدرة من انها انما تتعلق بوجود الممكن
دون عدمه والراجح انها تؤثر في كل من وجوده وعدمه لا يقال ان تنظير التعلق
بالناطقية

٢٤٦
بالناطقية للانسان يقتضي ان التعاريف المذكورة للصفات حدود ذاتية وفيه نظر
اذ لو صح لكانت حقائق الصفات قد ادركت كيف والكنه محجوب لانا نقول كون التعلقات
في التعاريف المذكورة فصولا لا يستلزم معرفة الحقيقة ولان تكون حدودا ذاتية الا لو اخذت
في التعاريف الاجناس الذاتية لكن يجوز ان يكون الماخوذ اعراضا عامة سلمنا انها
تعاريف بالذاتيات فنقول ان المحجوب انما هو عين الصفات لا حقائقها الذهنية
فيلزم اذا لم يكن الخ فيه نظر بل هذا اللزوم حاصل مطلقا كان للذات صفة زائدة
ام لا فمتى حصلت المشاركة في الاعم والاخص ثبت هذا اللزوم مطلقا لكن ان المعتزلة
ينكرون المعاني من اصلها فلا معنى لقوله فيلزم ان تكون هي علم الخ اذ هم لا يقولون بالعلم
ولا بغيره من المعاني واجيب بانهم يقولون بالعلم وغيره من المعاني والذي ينكرونه انما
هو زيادتها على الذات فلما خافوا من القول بتعدد القدما ادعوا ان هذه الصفات
راجعة للذات من باقي الصفات السبع ظ في غير الحياة اذ لا تعلق لها
وبهذا اي كون الذات اذ لم تكن لها صفات زائدة عليها وثبت لها خواص الصفات
تكون الذات بعينها نفس الصفات فالاشارة راجعة لمضمون قوله فيلزم اذا لم يكن
الخ الزم اي اشد لزوما على قاعدة المعتزلة في هذا المقام وهو ما افاده بعد
بقوله فان الاشتراك الخ فان الاشتراك في الاخص الخ اي فهم يعبرون بالايجاب
الدال على التاثير ونحن نعبر باللزوم فقد اتفقوا معنا على اللزوم لكنهم يجعلون هذا اللزوم
ذاتيا اي من ذاتيات الخاص ومعلوم ان الذاتي اقوى لان ما بالذات لا يتخلف والحاصل
ان عبارتهم تشبه عبارة الفلاسفة في التعبير بالايجاب الدال على التاثير
ونحن نقول بلازمه الخ اي فالتعبير باللزوم اخف من التعبير بالايجاب لان التعبير باللزوم
لا يدل على التاثير في ذلك اي في اصلهم المذكور على كلا القولين اي قول
اهل السنة وقول اهل الاعتزال والمراد بالقولين العبارتين الواقعتين منهما
واما بيان بطلان التالي اي واما دليل بطلان الخ فقد اطلق البيان على الدليل مجازا
من اطلاق اسم المسبب على السبب لزم ان تضاد الجهل اي من حيث انها

صفة وقوله وان لا تضاد اي من حيث انها ذات لأن التضاد من خواص المعنى
لأن التضاد هو التمانع على المحل الواحد كتمانع البياض والسواد والحركة والسكون والذات
لا تمانع غيرها على المحل اذ هي قائمة بنفسها ولا تقوم بمحل وقوله لزم ان تضاد الخ ولزم ايضا
ان تكون الصفة الها معبودا خالقا الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة ووجود لازميهما
اي لازم المعنى والذات اي وجود المحل من حيث انها صفة وعدم وجوده من حيث انها
ذات عند ذكرنا استحالته اي استحالة اتحاد الشيء بغيره وذكر هذا البيان هنا مع تقدمه
لاجل استحضار ما تقدم اي صار معه شيئا واحدا دفع بهذا التفسير ما يتوهم من ان
المراد بالاتحاد الارتباط المقسم لها المناسب ان يقول المستلزم لها لأن ما ذكر
ليس اقساما للاتحاد بل لوازم له واتحادهما يمنع من ذلك اي من كون الموجود غيرهما
وتوضيح كلامه ان اتحاد الشيئين يدافع عدمهما لأن اتحادهما يقتضي وجودهما وانعدامهما
يقتضي ان الموجود غيرهما وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات اعني الاتحاد والانعدام
الحقيقيين فكيف يجعل انعدامهما قسما من اقسام الاتحاد مع انهما متنافيان والاتحاد
يوجب ان يكون الموجود واحدا لا اثنين فيه نظر بل الاتحاد يوجب وجودهما لكن بالصفة
المتقدمة فهما موجودان معا لكن لا على صفة الاثنينية كسبك دينار مع دينار فلو قال
الش والاتحاد يوجب وجودهما لا بصفة الاثنينية والوجود بصفة الاثنينية مناف
للوجود لا بصفة الاثنينية وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات اعني الاتحاد ووجودهما
معا واذا كانا متنافيين فكيف يجعل وجودهما معا من اقسام الاتحاد وهو مناف له كان
احسن لأن عدم احدهما عطف على قوله لتحقق الوجود لكل الخ ويلزم ايضا هذا
من تفاريع الش وهذا اللازم جار على اتحاد الصفات بعضها ببعض فقط بخلاف
ما قبله فانه جار على الاتحاد مطلقا مما لا يعقل اي مما لا يحكم العقل بصحته
وان كان يتصوره مطلقا اي في الذوات والصفات لا في احدهما مع الآخر
اخذا من قوله قبل ذلك ويلزم ايضا الخ بسواد حلاوة بالتنوين فيهما ويصح
قراءته بلا تنوين فيهما على انه من قبيل المركبات مثل جاري بيت بيت ثم ان
المتبادر

المتبادر من قول المتن اوصل ذلك الخ ان الاشارة راجعة لحالة كون الشيء
الواحد ذاتا وصفة بدليل ما ذكره في التعليل بلزوم المضادة وعدمها والش جعل اسم
الاشارة راجعا للتكلم بمنع اجتماع الخاصتين لذات واحدة حيث قال يعني ان مبنى
الكلام في منع اجتماع الخ فهو تفسير للفظ بما يقتضيه المقام لا بمعناه مطابقة والحاصل
ان اسم الاشارة على كلام الش راجع لما يفهم من المعنى وليس راجعا لما يفهم من الكلام
السابق وهو حالة كون الشيء الواحد ذاتا وصفة كما قلناه يعني ان معنى الكلام
المبنى تفسير للاصل المعبر به في المتن وقوله الكلام بمنع الخ تفسير لاسم الاشارة في قوله واصل
ذلك والكلام بمعنى التكلم وفي بمعنى الباء اي التكلم بمنع اجتماع الخ ثم ان الصفتين مثل السواد
والحلاوة مثلا وخاصية الاول الكون سوادا وخاصية الثاني مثل الكون حلاوة والكون
سوادا ليس نفس السواد بل خاصية له وكذا الكون حلاوة ليس نفس الحلاوة بل خاصية
له والحاصل انه اختلف هل يجوز عقلا ان يجتمع في الشيء الواحد خاصيته وخاصية
غيره المخالف له وذلك مثل السواد فيجوز ان يقوم به الكون سوادا والكون حلاوة
بحيث يكون السواد نفس الحلاوة او لا يجوز قولان وسياتي دليل كل واحد فقول الش في
منع اجتماع خاصتي الصفتين اي مثل الكون سوادا والكون حلاوة وقوله والصفات
اي الكون سوادا والكون حلاوة والكون ناعما فانه خاصة للنعومة وقوله والصفات
عطف على قوله خاصتي الصفتين وفي الكلام حذف اي او خواص الصفات وليس
عطفا على الصفتين والا اقتضى ان الصفات الثلاثة لها خاصيتين فقط مع ان كل
صفة لها خاصة وقول الش لشيء واحد اللام بمعنى في اي في شيء واحد وذلك كالسواد
على هذه المسئلة الاولى اسقاط على انها لو اعتبرت مع مجرورها صلة لمبني لبقيت
ان بلا خبر وقوله المشهورة اي بين العقلاء وذلك اي وبيان ذلك اي بيان
كون التكلم بالمنع مبناه هذه المسئلة المشهورة هل يجوز اي عقلا خاصيتا
عرضين مختلفين اي في الحقيقة وليس بينهما غاية التنافي كالسواد والحلاوة وخاصيتهما
الكون سوادا والكون حلاوة ومفهوم مختلفين ان خاصيتي العرضين المتضادين كالسواد

والبياض لايجوز اجتماعهما في ذات واحدة بالاتفاق فلا يجوز اجتماع الكون سوادا والكون
بياضا في السواد واللازم اجتماع البياض والسواد وهما ضدان لا يجتمعان
ثابتين خبر يكون لذات واحدة تطلق الذات على مقابل الصفة وعلى حقيقة
الشيء وعلى الموجود في الخارج فعلى الاول لا يقال للسواد والبياض ذات بخلافه على الثاني
والثالث فانه يقال له ذات والمعدوم يقال له ذات على الثاني دون الاول والثالث
والمراد هنا الذات بالمعنى الثاني وهو الحقيقة فيشمل حقيقة الذات والصفة
كسواد هو حلاوة تمثيل للذات الواحدة التي ثبت لها خاصية العرضين
المختلفين والمراد السواد المعني وقوله لاجتماع الخ علة لمحذوف اي وهذا التمثيل صحيح
لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة وهما الكون سوادا والكون حلاوة ويلزم من اجتماع
الخاصيتين اتحاد العرضين هذا والمراد بقوله لاجتماع خاصة السواد الجنس اي جنس
الخاصيتين فخاصية السواد تتناول كل ما اختص به كالسوادية والقابضية اي كونه
سوادا او كونه قابضا للبصر مثلا فان كل واحد مما ذكر يميز السواد عن غيره من الالوان
وبهذا اندفع ما يقال ان كلام الش مبني على التسمح لانه مبني على ان خاصية السواد سوادية
وقدم سابقا ان خاصية السواد القابضية فما هنا يخالف ما مر تامل
ودليل المحققين على ابطاله اي واما من جوز ذلك عقلا فقد نظر الى ان في ذلك اجتماع العرضين
المتخالفين وذلك جائز كاجتماع الحركة والاكل ورد عليه بان الجائز اجتماعهما مع اختلاف
الحقيقة بان تكون حقيقة هذا تغاير حقيقة هذا واما مع اتحاد الحقيقة كما هو الموضوع
بان تكون الحقيقة واحدة بحيث تكون الحركة نفس الاكل فذلك ممنوع الذي لا مرية فيه
تاكيد لما قبله فقد طرده في الصفات الازلية اي فقد طرد ما ذكر من احالة ثبوت
خاصتي وصفين لذات واحدة فيمتنع ان تكون القدرة علما وذلك لان القدرة
خاصيتها التاثير في الممكنات والعلم خاصيته التعلق على وجه الانكشاف
اي التعلق بجميع اقسام الحكم العقلي فلا يجوز ان تقوم هاتان الخاصتان بالقدرة
عند المحققين لان القدرة باعتبار قيام الخاصة الاولى بها تضاد العجز وباعتبار
قيام

٤٨

قيام الثانية بها لا تضاده وانما تضاد الجهل فيلزم ان ذات القدرة مضادة للعجز
غير مضادة له وذلك تناقض باطل على ابطاله الخ مراده بالابطال البطلان
لان الابطال فعل الفاعل ولا دليل عليه على موضوع واحد متعلق بثبوت
وعلى بمعنى في والموضوع بمعنى المحل اي في شيء واحد معين كالسواد الجزئي فان
السواد اي من حيث اتصافه بالكون سوادا يضاد البياض اي ولا يضاد المرارة
ومن حيث اتصافه بالكون حلاوة يضاد المرارة ولا يضاد البياض فلو كان السواد
نفس الحلاوة لزم ان السواد مضاد للبياض غير مضاد له ومضاد للمرارة غير مضاد
لها وهذا تناقض باطل فما ادى اليه باطل وقول الش والحياة لا تضاده الا ان يقول
بدله مثل ما قلنا لان الموضوع متصف بخاصتين فلتضفت للسواد باعتبار اتصافه
بكل صفة على حدة فتامل لذات واحدة اي وهو السواد واعلم ان الدليل
المذكور هو بحسب المعنى في قوة قولنا لو ثبت سواد حلاوة لزم منه ثبوت التضاد ونفيه
في موضوع واحد لكن التالي باطل وقوله فان السواد لا يضاد الحلاوة بيان للملازمة
وقوله او ذلك محال في قوة الاستثنائية المقدرة قال المقترح يعني الفهري
اعلم ان مسئلة سواد حلاوة اي حكم مسئلة سواد حلاوة وهو ثبوت التضاد
وعدمه في محل واحد اي ان هذا الحكم انما يلزم على قول من يقول بثبوت الاحوال
وبيان ذلك اننا قلنا ان السواد من حيث اتصافه بالكون سوادا يضاد البياض
ومن حيث الاتصاف بالكون حلاوة لا يضاده وهذان الكونان احوال واما ان
قلنا لا حال وليس هناك الا الحلاوة والسواد وجعلناهما شيئا واحدا فانما
يلزم عليه اتحاد المتخالفين وجعل الوجودين وجودا واحدا والحاصل ان اجتماع خاصتي
العرضين المختلفين لشيء واحد ممنوع سواء قلنا بالاحوال او نفيها لكن على القول بثبوت
الاحوال علة المنع ما يلزم عليه من التضاد وعدمه وعلى القول بنفي الاحوال فالمنع
للزوم اتحاد الخلافين وصيرورة الوجودين وجودا واحدا لا لاجل وجود التضاد
وعدمه اذ لا ثبات في هذا هذا محصل كلام الفهري وقد يقال ان من ينفي الاحوال يقول

بالوجه والاعتبار وهو يكفي في التضاد فالسوادية والحلاوة حاصلان على ذلك القول
ايضا الا انهما اعتباران لا حالان وح فالتضاد وعدمه حاصل على كل من القولين
وليس مخصوصا على القول بثبوت الاحوال وقال اخص وصف الشيء وجوده
اي وليس ثم وصف خاص به غيره لا الكون ولا غيرها والشيء انما يتميز عن غيره
بالسلب لا بالفصول ان يكون الوجودان هما الخاصتان على هذا القول به
والوجود عين الموجود بتي شيء وهو ان اتحاد الوجود لازم مطلقا قلنا بنفي الاحوال
او بثبوتها فالاولى للش ان ياتي بعبارة تفيد انا لو قلنا بالاجتماع يلزم عليه جعل
الوجودين وجودا واحدا مطلقا والتضاد انما يلزم على القول بثبوت الاحوال فقط
وهذا كله يغني لزوم اتحاد الوجودين فاكرة مطلقا اي سواء قلنا بثبوت الاحوال
او بنفيها ولزوم التضاد وعدمه ان قلنا بثبوت الاحوال قوله مطرد الخ اي فليس ما ذكر
قاصرا على نحو السواد والحلاوة بل ياتي في الصفات الازلية ايض يلزم منه
يضاد الجهل الخ اي ان قلنا بثبوت الاحوال ويلزم ان يكون الخ اي سواء قلنا
بثبوت الاحوال اولا بقي ان المناسب للسواد والحلاوة ان يكون الكلام في الصفات
بعضها مع بعض لا في الصفات والذوات ومامر من لزوم كون الشيء الواحد لا محل له
وللمحل انما يلزم في الذات والصفات على القول بثبوت الاحوال لانك تقول الذات
الذات من حيث هي ذات لا تحتاج لمحل ومن حيث كونها عليما تحتاج لمحل والحيثية
حال وكذا على القول بنفيها لان الحال اذا انتفت بقي الوجه والاعتبار فتامل
قالوا الضمير للمعتزلة النافين لوجود المعاني وحاصل ما قالوه من الشبهة لو وجدت
المعاني لزم تعليل الواجب لكن تعليل الواجب بط فبطل المقدم وهو وجود المعاني
وثبت نقيضه وهو عدم وجودها وذلك مطلوبهم فقول المص يلزم من
وجودها اي المعاني تعليل الواجب وهو المعنوية اشارة الى الشرطية القائلة
لو وجدت المعاني لزم تعليل الواجب وحذف المص الاستثنائية وهي
لكن تعليل الواجب بط وذكر دليلها واقامه مقامها وهو قوله وذلك الخ

(قوله)

وذلك مستلزم جوازه اي وتعليل الواجب يستلزم جوازه اي وجواز الواجب بط
بالضرورة لما فيه من الجمع بين المتنافيين قلنا يعني الخ هذا رد للاستثنائية وحاصله
انا لا نسلم ان تعليل الواجب باطل مطلقا لان المراد بالتعليل هنا الاستلزام والمحذور
في استلزام بعض الصفات لبعض وليس المراد بالتعليل هنا افادة العلة لمعلولها الثبوت
المستلزم لجواز المعلول وح فالاستثنائية باطلة لبطلان دليلها هنا اي
في صفات الواجب واما صفات الحوادث فياتي الكلام فيه التلازم المناسب
للاستلزام لا افادة العلة من اضافة المصدر للفاعل ومعلولها مفعول
اول والثبوت مفعول ثان يعني ليس التعليل هنا بمعنى ان صفة العلم افادة العالمية
الثبوت بل ذلك التعليل راجع لمعنى الاستلزام ولا يلزم منه تاثير العلة في معلولها
والتلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تاثير لاحدهما في الاخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل
بين الواجبين من غير تاثير ايض فكان ارادة تلازم علمه كذلك ارادة تلازم مراديته
على القول بان المرادية حال احتج القائلون يعني المعتزلة واراد بالصفات الصفات
الموجودة وهي صفات المعاني واراد بالنفي الانتفا واما الفلاسفة فينفون جميع صفات
المعاني والمعنوية ثم النفسية ولم يذكر حجتهم في المتن وسيذكرها الشارح ظاهرة وجه
ظهورها هو انه لو وجدت انما توجد على الفاعل المعنوية اما بطلان التالي اي اما
بيان بطلان التالي قوله لكان ممكنا اي لكن التالي بط فقد حذف الش الاستثنائية
من حيث ان الخ هذا دليل على التلازم الذي في الشرطية القائلة لو علل الواجب
لكان ممكنا فالحيثية للتعليل والامكان الخ هذا سند اول للاستثنائية التي
حذفها الش وهي لكن كون الواجب ممكنا محال وقوله وايض الخ سند ثان لها يعني
انه لو خلي الخ اي بمعنى ان الممكن لو خلي مع ذاته اي بقطع النظر عن علته المقتضية لوجوده
لم يكن الا معدوما ودفع الش بهذا ما يتوهم من ظاهر العبارة من ان ذات الممكن تقتضي
عدمه وهو ان كان احد قولين لكنه ليس مرادا وحاصله ان ذات الممكن قبل المقتضية
لعدمه وقيل ان ذات الممكن لا تقتضي وجوده ولا عدمه والعبارة تقتضي الجري على

القول الاول وهو غير مراد فافاد بهذا التفسير ان المراد معنى اخر غير القولين   وهو
حقيقة الخ اي وما كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته وهو حقيقة الممكن واما قوله
فيكون الخ فهو تفريع على ما قبله اي وما كان ثبوته مستفادا من غيره كان العدم
ثابتا له باعتبار ذاته فهو حقيقة الممكن   وايضا الخ فيه انه لا حاجة لهذا
لان اتصاف الباري بصفة ممكنة لازم من كون صفاته تعالى ممكنة اللازم على
التعليل واتيان المصنف بلفظة ايضا يقتضي ان هنا لازمين مستقلين وقد
يقال هما لازمان مستقلان باعتبار المقصود منهما الاول انقلاب الواجب
ممكنا وهو مستحيل في نفسه من غير التفات لما يؤدي اليه في هذا المقام من اتصاف
الباري تعالى بالممكنات والثاني اتصاف الباري تعالى بالممكنات وهو محال
في نفسه وهذا ظ   فاذن كون الشيء الخ هذا متفرع على قوله فلان الواجب لو
علل لكان ممكنا فهو اشارة الى النتيجة بالمعنى فهو في قوة قولنا فبطل المقدم وهو
تعليل الواجب   بمنع الاستثنائية اي بمنع استثنائية الدليل الاول وهو
المشار له بقوله لو وجدت صفات المعاني لزم تعليل الواجب لكن التالي باطل
فمثله المقدم   على القول بثبوت الاحوال اي واما على القول بنفيها فلا
تلازم اذ لا تغاير والشيء لا يلزم نفسه   فليس معناه الا التلازم الاولى ان
يقول الا الاستلزام لان التلازم امر مشترك بين المعاني والمعنوية وح فلا معنى
لقولهم المعاني علة والمعنوية معلولة   تلازم صفة اخرى الاولى تستلزم
صفة اخرى   كالعالمية مثلا ادخل بمثلا القادرية اللازمة للقدرة والارادة
اللازمة للارادة لان القدرة والارادة دخلتا بمثلا الاولى فاندفع قول بعضهم الاولى حذف
مثلا الثانية لانه ليس للعلم من المعنوية الا العالمية   والا لزم سبق الخ اي لكن التالي
بط لما يلزم عليه من حدوث العالمية واعلم ان قول الش وليس معناه الخ غير جار
على طبق كلام الخصوم حتى يرد به عليهم وذلك لان المعتزلة لا يقولون معنى التعليل
هنا ان العلم مثلا افاد ثبوت العالمية بعد ان كانت معدومة وذلك لان المعلول

يقارن

٥٠

يقارن علته ولا يتاخر عنها بالزمان والعلة في هذا المقام تكون واجبة قديمة فمعلولها
كذلك يكون قديما غير مسبوق بعدم لان العلة لا تسبق معلولها بالزمان اتفاقا وانما
يقولون اللازم لتعليل الواجب ان يكون ممكنا لذاته بمعنى ان وجوده ليس لذاته بل للغير
اثر فيه ولا يلزم من تاثير الغير في وجوده سبق عدمه والحاصل ان اللازم لتاثير الغير في
وجود الشيء كون ذلك الشيء ممكنا لذاته ولا يلزم سبق عدمه لان الترتيب الزماني
فيما بين العلة والمعلول ممتنع اتفاقا لان المعلول يقارن علته حدوثا وقدما الا ترى
لقول الاعاجم في صفات الله تعالى الوجودية انها معلولة للذات اي انها اثرت
في وجودها فهي عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها   واذا رجع التعليل لمعنى التلازم
اضافة معنى للتلازم بيانية وكان الاحسن ان يقول واذا رجع التعليل للتلازم فلا
يلزم من وجود المعاني ضرر لانه لا يلزم من التلازم تاثير العلة في معلولها اي تاثير الملزوم في
لازمه   وعلمه يلازم كلامه اي باعتبار الادلة الدالة على ان له علما وان له كلاما
وعلمه يلازم عالميته الاتيان بهذا الكلام في هذا الاسلوب غير مناسب لانه المدعى فلا يناسب
التوقف على التنظير والمناسب ان ياتي به في اسلوب التفريع بان يقول فعلمه يلازم عالميته
ثم تقول ارادته الخ على القول بان العالمية حال ثابتة واما على القول الاخر فلا تلازم اذ لا
تغاير بينهما والشيء لا يلزم نفسه واما الوجه والاعتبار فكالعدم   وقس على هذا الاشارة
راجعة لقوله وعلمه يلازم عالميته فيقال وقدرته تلازم قادريته وارادته مريديته
ونكتة الخ اراد بها الفائدة   الى ما لاصحابنا يعني اهل السنة كذا قال بعض ارباب الحواشي
لكن صرح بعض حواشي ام البراهين ان القول الثاني للمعتزلة هذا وكان الاوضح للش ان يقول
ان التقييد بالظرف لاخراج[3] صفات الحوادث فان في معنى التعليل فيها قولين والمعول عليه
منهما ان التعليل فيها معناه التلازم كالتعليل في صفات الباري تعالى   وذلك اي وبيان
ذلك اي وبيان ما لهم من الخلاف   على القول بثبوت الاحوال اي واما على القول بعدم
ثبوتها وانما هي وجوه واعتبار لا ثبوت لها في نفسها بل في الذهن والامر ظ لان القدرة لا تعلق
بالامور الاعتبارية قولا واحدا   فهل الصانع فعل المعنى الخ اي وعلى هذا فالعالم له

٣ اي للاحتراز عن

٥

ثلاثة اشيا اجرام ومعاني ومعنوية والمعنى مبتدا وقوله هو الذي افاد خبره وقوله لملازمة
الحال سند لقوله والمعنى هو الذي افاد ثبوت الحال وانت خبير بان هذا السند لا ينهض لان
حاصل مدلوله ان كلا من المعنى والحال يستلزم الآخر وهذا لا يقتضي المدعى وهو ان المعنى هو
المؤثر في الحال فكان الاولى ان يقول لاستلزامه الحال بدل قوله لملازمة الحال وعدم
تعقلها اي الحال بدون اصل المعنى اذ لا تعقل على حدتها وانما تعقل بالتبع لمعناها الذي اوجبها
هو الذي افاد ثبوت الحال اي فالرب خلق المعاني والمعاني هي المؤثرة في المعنوية عند غير
هؤلاء المحققين وقوله شاهدا وغائبا اي في الشاهد والغائب فهو منصوب بنزع الخافض
بثبوت التلازم الاولى ان يقول هو الاستلزام وقوله في طرفي النفي الخ اي بحيث متى
انتفت المعاني انتفت المعنوية ومتى وجدت المعاني ثبتت المعنوية واضافة طرفي
لما بعده للبيان واما من قال الخ المناسب ان يقول وذهب غيرهم الى الثاني وهو
باطل قطعا في ذلك الاولى اسقاط في ويقول فقوله ذلك لان تلك العلة
الخ هذا سند لما حكم به من البطلان ومراده بالعلة المعنى الموجب للحال وقوله مع التقدم
اي مع تقدمها عليه في الزمان وهو محال اي وتاخر المعلول عن علته بالزمان محال
لوجوب التقارن بين العلة والمعلول في الوجود واحترز بذكر الزمان عن التقدم
بالذات فانه ليس بمحال بل واجب فيما بين العلة والمعلول ومعنى التقدم بالذات
تقدم احد الامرين على الآخر رتبة في الذهن بحيث يحتاج الثاني للاول ولا يكون متاخرا
عنه خارجا كتقدم العلة على المعلول فانه في الذهن لا في الخارج والحاصل ان تقدم
العلة على المعلول بالزمان وهو ان توجد العلة اولا في الخارج ولم يوجد المعلول ثم يوجد
بعد ذلك محال وتقدمها عليه بالذات والملاحظة الذهنية واجب وان
اثرت اي العلة وهي المعاني وقوله في الثبوت اي في ثبوت الحال لزم عدم
تقدم المؤثر على اثره فيه انه ان اراد عدم تقدمه عليه بالذات فلا يلزم مع المصاحبة
في الوجود وان اراد عدم تقدمه في الزمان فلا نسلم استحالته الا لو كان التاثير بالاختيار
واما بالعلة فلا بل عدم التقدم هو الواجب واجيب بانه قد ثبت بالبرهان

بطلان

بطلان التاثير بالعلة والطبيعة وانه لا تاثير الا بالاختيار والمؤثر بالاختيار لا بد ان يتقدم
على اثره قطعا اذ لا يتسلط التاثير بالاختيار الا على معدوم وفيه نظر لان الكلام مفروض
في العلة ولو قال الش وان اثرت في الثبوت مع مصاحبة وجودها له لزم عدم الحادثية
في الافعال كان احسن تامل اذ ليس اسناد وجود العلة اي وهي الموجب للحال
شأن التعليل كما قال قبله فتامل وهي افادت ثبوت الحال جملة حالية
او اعتراضية بين ليس وخبرها ولفظ افادت فعل ماض مسند الى ضمير العلة وكذا
قوله بعد وهي افادت ثبوت العلة لا مصدر فيها اذ لا يظهر له معنى لان الحال
الخ سند للقوة المذكورة الا باعتبار معناها اي باعتبار المعنى المستلزم لها
فلا تعقل العالمية الا بعد تعقل العلم بخلاف العكس اي فانا لا نتعقل المعاني
متميزة لا باعتبار حالها فنتعقل العلم مثلا وان لم نتعقل العالمية فان اجابوا
الخ هذا راجع لقوله ولزم التحكم اي فان اجابوا عن لزوم التحكم بان المعاني اصل
للمعنوية فتكون ارجح منها فلذا اسند وجودها لله وكانت مؤثرة في المعنوية
قيل لهم اي في رد هذا الجواب وحاصل هذا الرد ان التاثير انما يكون لمن وجبت
له صفات الالوهية والمعاني ليس لها هذه الصفات وح فلا تكون مؤثرة له
وانت خبير بان هذا الرد لا يثبت التحكم حتى يكون ردا لجوابهم بابطاله وانما
يبطل اثبات التاثير لغير الله تعالى والكلام لنافيه وح فجوابهم عن التحكم صحيح
والحاصل انما ذكره الش من رد جوابهم انما ابطل ثبوت التاثير لغير الله ولا ينهض
في رد ما اجابوا به عن التحكم لان القصد بجوابهم دفع التساوي الموجب للتحكم ولا يخفى
تفاوت الاصل والفرع وليس القصد بجوابهم افادة ان الاصالة تقتضي التاثير
حتى يرد عليه بانه لا ملازمة بين كون الشيء اصلا وكونه مؤثرا فالحق ان جوابهم
عن التحكم صحيح لكونها اصلا انما كانت اصلا للحال لان الحال كما مر لا تعقل
متميزة على حدتها بل لا تعقل الا تبعا لتعقل معناها وانما يصح الخ هذا
تعليل لما قبله فالواو للتعليل اي لانه انما يصح التاثير لمن وجبت الخ اي والمعاني

يس لها هذه الصفات وح فلا تكون مؤثرة ولو كان الشئ أصلا الخ اي لو قلنا
ان الاصالة هي المقتضية للتاثير للزم ما ذكره الشارح وذلك معلوم البطلان اي فبطل
كون الاصالة مقتضية للتاثير وثبت ان الخالق للمعاني والمعنوية هو الرب ولكن اذا
تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلقها بالآخر ولا يعقل تعلقها باحدهما دون الآخر
اذ هذا من المستحيل وهو لا تتعلق به القدره فعدم تعلقها به لا يعد نقصا فالتلازم
بين المعاني والمعنوية عقلي كالجوهر والعرض فمتى تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلقها
بالآخر ويستحيل تعلقها باحدهما دون الآخر فان قلت كيف يصح من بعض المتكلمين
القول بان المعاني اثرت في المعنوية على طريق العلة مع ان القول بتاثير العلة كفر
واجيب بان القائل بذلك انما لم يكن كافرا لانه يقول ان المعاني المؤثرة في المعنوية
مخلوقة لله تعالى فهو مثل العبد فان الله خالق قدرة العبد وهي المؤثرة في فعله
على ما قاله المعتزلة فان قلت مقتضى هذا الجواب ان القائل بان النار مخلوقة
لله تعالى وهي مؤثرة بطبعها ان لا يكون كافرا مع انه كافر قطعا واجيب بان
فرق بين النار والمعاني فان هذه صفات والنار ذات وقولهم ان القول بتاثير
العلة كفر محمول على ما اذا كانت العلة ذاتا لا صفة والا فلا كفر تأمل وهي تستقل
بوجود الاعراض انما كانت الجواهر أصلا من حيث انها تقوم بنفسها والاعراض
فرعا لانها لا تقوم بنفسها بل هي مفتقرة الي الجواهر تقوم بها وايضا الاعراض
اوصاف الجواهر والوصف تابع للموصوف والمتبوع اصل للتابع وبالجملة فهذا
القول اي القول بتاثير المعاني في المعنوية وعلى تقدير صحته فانما يصح هذا لا معنى له
لان اصل الكلام في صفاتنا الحادثة وقوله فانما يصح الخ يقتضي ان هذا القول قيل به
في صفاته تعالى وفي صفاتنا الحادثة وليس كذلك كامر فامكن اسنادها الى مؤثر اي
امكانا وقوعيا وهذا تفريع على قوله فانما يصح الخ نفي قبول الانتفا اي مطلقا
ازلا وفيما لا يزال سابقا ولاحقا فهو مستلزم للقدم والبقا وفي ذلك اي
في انتفا قبول انتفائه سابقا ولاحقا تحقيق قدمه اي تحقيق وجوب قدم لان
القدم

القدم من اوصاف الوجوب وح فمعنى قوله في التفريع فلا انتفا له اي فلا يقبل الانتفا سابقا
ولا لاحقا لان تحقيق وجوب القدم انما يتفرع على عدم قبول الانتفا لا على الانتفا تأمل
فلم يصح اسناده لمقتض اصلا فيه ان التفريع اعم من المفرع عليه اذ المفرع عليه انما يقتضي صحة
اسناده لمقتض يؤثر فيه الايجاد بعد العدم او العدم بعد الوجود فقط ونفي اسناده لهذين
المقتضيين لا ينافي ان قيام العلم به مثلا له مقتض قديم فيكون قديما بقدم مقتضيه
فتأمل وفي ذلك تحقيق لقدمه اي لقدم الواجب الشامل للصفات لان الكلام في
الواجب مطلقا اعم من ان يكون ذاتا او صفة نقول الشارح اولا والواجب الخ اي الواجب
مطلقا لا خصوص الصفة وان كان الكلام اولا في الصفات فهو استدلال على الخاص
بالعام فتأمل ان اطلق فيها اي في صفاته جل وعلا وظاهر كلام المقترح الخ
حاصله انه قد مر ان القول المعول عليه ان الله تعالى خلق المعاني والمعنوية الحادثة ثم التلازم
بينهما عقلي فخلق احدهما دون الآخر مستحيل وقيل ان المولى خلق المعاني فقط وهي اثرت
في المعنوية وظاهر كلام المقترح ان هذا الخلاف جار في الصفات القديمة بمعنى ان كلا من
المعاني والمعنوية قديم ولا تاثير لاحدهما في الآخر وهما متلازمان وقيل ان المعاني قديمة بالذات
فهي غير مخلوقة بخلاف المعنوية فان المعاني اثرت فيها بطريق التعليل فهي ممكنة بالذات
قديمة بالزمان فقط فقد اتفق القولان على ان المعاني غير مخلوقة فالخلاف هنا ليس عين الخلاف
المتقدم في صفات الحوادث من جميع الوجوه لان الخلاف المتقدم في صفات الحوادث هل هما
مخلوقان للرب او احدهما فقط واما الخلاف في صفات القديم فحاصله هل كلاهما قديم او
احدهما فقط فهو نظيره في الجملة ان الخلاف اي المعهود اي الخلاف السابق عن اهل السنة في
معنى تعليل المعاني للمعنوية في الشاهد هل المراد بالتعليل التلازم او المراد به التاثير في تعليل
الواجب اي في تعليل الاحوال الواجبة بالمعاني التي سبق تقريرها اي وهي لو وجدت
المعاني للزم تعليل الواجب لكن التالي باطل فمثله المقدم فثبت نقيضه وهو انها
ليست بموجودة قد تتلازم الممكنات اي كالمعاني القائمة بالعبد والمعنوية القائمة
به ولا منافاة اي بين الاتصاف بالوجوب والاتصاف بالتلازم فان

المعنوية واجبة وملازمة للمعاني ومن قال بان المعنى يوجب اي يوجب الحال المعنوية اي
ومن قال ان تعليل الحال بالمعاني معناه ايجابها لها الاملازمتها لها فليس مراد هذا القائل بكون
المعاني توجبها انها تؤثر فيها بل مراده ان العلم بوجود المعاني يفيد العلم بثبوت الحال
المعنوية في الخارج الحكم لا يوجب اي لا يعلم وجوبه اى ثبوته والمراد بالحكم المعنوية
وقوله الا باعتبار وجود معناه اي الا باعتبار العلم بوجود معناه والحاصل ان قولك
قال المعنى توجب المعنوية مراده ان العلم بوجود المعاني يفيد العلم بثبوت المعنوية وليس
مراده انها تؤثر فيها بحيث تكون ممكنة لذاتها وكان المناسب في المقابلة ان يقول ومن
قال ان التعليل معناه الايجاب فمراده كذا وليس مراده ثم بعد هذا كله فقد تحصل
لنا ان القولين تفقوا على عدم تاثير المعاني في المعنوية وحينئذ فقول الش وظ كلام المقترح
ان الخلاف جار ايضا الخ لا يسلم هذا الكلام اذ كلام المقترح ليس فيه تعرض ولا اشارة
للقول بان المعاني مؤثرة في المعنوية فتامل فانا قلنا الخ هذا سند لكون المراد بالايجاب
افادة العلم لا التاثير وحاصله ان العالمية مغايرة للقادرية باعتبار تغاير العلم والقدرة
وكذلك العالمية القائمة بزيد تماثل القائمة بعمرو باعتبار ان العلم القائم بهذا اي مثل العلم
القائم بهذا فالمعنوية لا تعقل متميزة لضعفها وعدم وصولها لحالة الوجود ولا يعقل
فيها تماثل ولا تخالف بحسب ذاتها بل بحسب المعاني الملازمة لها فلما كانت لا تعقل
متميزة الا باعتبار المعاني ولا يتاتى فيها تماثل ولا تخالف الا باعتبار المعاني كان
العلم بها تابعا للعلم بالمعاني فقوله فاذا قلنا انه اي الحكم وهو المعنوية وقوله الا باعتباره
اي باعتبار معناه وقوله ولا يثبت فيه اي في الحكم باعتبار معقوليته اي مفهومه
في حد ذاته بقطع النظر عن معناه فكيف تنفي الخ اي واذا كان التعليل بمعنى
التلازم او بمعنى الايجاب المفسر بما تقدم فكيف تنفي المعاني اي فكيف يصح نفي المعاني
التي باعتبارها وجب الحكم اي التي باعتبار العلم بوجودها يحصل العلم بثبوت الحكم
في الخارج فقوله فكيف الخ استفهام انكاري قصد به الرد على المعتزلة لانهم قالوا
بثبوت الحال المعنوية وينكرون المعاني فيقال لهم كيف تثبتون الحال وتنكرون

المعني

المعني مع ان الحال انما وجب بوجوب المعنى وظهر لك ما قلنا ان ما في قوله نفي ما باعتباره
واقعة على المعاني فتامل وحاصل جوابه اي وحاصل جواب المقترح عن الشبهة
المذكورة وهذا الحاصل من كلام المص وجبر بذلك ولم يقل وحاصل الرد عليهم اشارة
الى ان ما قاله المعتزلة قصدوا به الزام اهل السنة لا الاستدلال على كلامهم والا لعبر
بالرد بان يقول وحاصل الرد عليهم الذي الزمته المعتزلة اي لاهل السنة
وقوله في تعليل بمعنى على وقوله على كلا المذهبين اى مذهب من يقول ان تعليل الاحكام
بالمعاني معناه ايجاب المعاني للاحكام لان الممكن هو الذي الخ لو قال الش وحاصل
جوابه ان الامكان لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل اما على القول بان معناه
التلازم فعدم اللزوم ظ واما على القول الثاني وهو ان معنى التعليل ان المعنى يوجب
الحكم لكونها كانت الخ لكان احسن وذلك لان قوله لان الممكن الخ لا دخل له في
عدم لزوم الامكان لتعليل الاحكام الواجبة فكان الاولى اسقاط اللهم الا ان
يقال انه تعليل لمحذوف والاصل وحاصل جوابه ان الامكان المنافي للوجوب
الذي الزمته المعتزلة على تعليل الاحكام الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين الخ فكلامه
متضمن لامرين الاول منافاة الامكان للوجوب وقد بينه بقوله لان الممكن الخ
الامر الثاني عدم لزوم الامكان وقد بينه بقوله اما عدم لزومه اي الامكان على الاول
فالظاهر الخ فتامل على القول الاول اي وهو ان معنى التعليل التلازم وقوله
ظ اي فظاهر اي انه لا يلزم عليه الامكان اذ كما يتلازم الممكنان يتلازم الواجبان
كذا واما على القول الثاني اي واما عدم لزوم الامكان على القول الثاني وهو ان
معنى تعليل الاحكام بالمعاني ان المعاني توجبها وقوله فلما كانت اي الاحكام المعنوية
لا تعقل الخ فوجوب معانيها الخ اي فالعلم بثبوت المعاني علم بوجوبها
اي علم بثبوتها اي المعنوية اي يفيد العلم بثبوتها فانها اي المعاني مع المعنوية
ذات واحدة وصدر الكلام يقتضي الاول وقوله بعد اذ لا ذات للاحوال الخ يقتضي
الثاني اذ لا ذات الخ يعني انه لا يعقل اتصاف الاحوال المعنوية بالامكان

الا اذا كانت متميزة في حد ذاتها وتقبل العدم في حد ذاتها مع انها ليست كذلك فقوله
حتى يقال انها اي الاحوال وقوله في حد ذاتها الاوضح بذاتها وقوله فتكون ممكنة متفرع
على المنفي وهو الذات المتميزة ثم ان قوله اذ لا ذات للاحوال الخ يقال عليه لا حاجة
لهذا التعليل لان المعلل قد اخذ علته قبله لان قوله فوجوب معانيها الخ علة لقوله
لا تعقل الا بها فيها لاجل ما ذكر لانه لا ذات للاحوال متميزة عن المعاني الخ يقتضي
انه على القول بثبوت الاحوال الذي الكلام مبني عليه قد قام بالرب صفتان العلم
مثلا وكونه عالما وكل منهما ثابت في الخارج فالحال اذن لها ثبوت وتميز في الخارج
كالمعاني ولم تصل لمرتبة الوجود وحينئذ فقول الش اذ لا ذات للاحوال الخ ممنوع
بل لها ذات اي حقيقة متميزة واجيب بان مراده لا ذات لها متميزة بحيث
يثبت لها تماثل او تخالف بقطع النظر عن المعاني هذا هو المراد فلا ينافي انها في الحقيقة
ذاتان متميزتان كذا قرر الشيخ ولا يقال ما المانع من ان نفس المعنوية ثبت لها
التماثل والتغاير في حد ذاتها بقطع النظر عن معانيها لانه لو كان كذلك لما كان
ايجاب المعنى لها تاثير فيها فيلزم الامكان على القول الثاني فتامل ذلك
والحاصل اي وحاصل ما في البحث السابق لا بالنظر للكلام المقترح فقط او لو
الاثبات اراد بالاثبات الثبوت بل باجماع المسلمين اي الشامل للمعتزلة
في مجرد اطلاق اللفظ اي لفظ الايجاب بان قيل المعاني توجب المعنوية فهل
يقال ذلك او يمنع الحق انه يمنع وظ كلام الش ان النزاع في اطلاق لفظ التعليل
بان يقال المعاني علل للمعنوية مع ان اطلاق التعليل شائع بمعنى التلازم في كلامهم
فهذا يدل على انه لا نزاع في اطلاقه فيرجع حينئذ الى ان كل النزاع انما هو في اطلاق
الايجاب وقد يقال بعد ذلك النظر اي فرق بين التعليل والايجاب حيث شاع
اطلاق التعليل ومنعتم اطلاق الايجاب مع ان التعليل هو الايجاب وكما يحتمل ان
يراد من التعليل التلازم فكذلك الايجاب فتامل حق التامل حدوثا او نقصا
تنويع في التعبير وهو من عطف الملزوم على لازمه احتجت على نفس الصفات

أي

٥٤

اي كلها لا المعاني فقط لانهم ينفون صفات الباري تعالى ويقولون انه لا يتصف
الا بسلب او باضافة او بقضية مركبة من سلب واضافة كما مر بيانه بما يقرب
من شبهة الخ وجه القرب الا كلا من الشبهتين فيه لزوم الامكان لوجود صفاته تعالى
لان الفلاسفة يقولون متى ثبتت الصفات مطلقا لزم امكانها والمعتزلة يقولون
متى وجدت المعاني لزم امكان المعنوية لو وجدت الصفات اراد بالوجود
الثبوت فيشمل المعاني والمعنوية لاستحالة الخ هذا دليل للتلازم الذي في الشرطية هذا
وكان الاولى للش ان يقول لزم ان تكون مفتقرة الى الذات وان يفتقر بعضها الى بعض
فيجعل اللازم لوجود الصفات امرين ثم يبين تلك الملازمة بقوله لاستحالة قيام الصفات
بنفسها ولان بعضها الخ فيكون قوله لاستحالة الخ بيان للملازمة بالنظر للطرف
الاول وهو افتقارها للذات وقوله ولان بعضها الخ بيان للملازمة بالنظر للطرف
الثاني وهو افتقار بعضها الى بعض وكان المص توهم ان الشرطية محتوية على
الطرفين معا فلذا ذكر بيان لزومهما التي هي شرط في القدرة الاولى ان يقول شرط في
الفعل يلزم ان يكون المشروط وهو جميع الصفات ما عدا الحياة ومتاخرا
عنه في العقل اي ان العقل يحكم بتقدم الشرط على المشروط وان تقارنا في الخارج والافتقار
الخ هذا في قوة التعليل للاستثنائية المحذوفة وكانه قال لكن التالي وهو كون صفاته مفتقرة
الى الذات او الى صفة اخرى متقدمة عليها باطل لان الافتقار والتقدم على واجب الوجود
محال والحاجة عطف تفسير لان المراد بالحاجة الاحتياج والتقدم على واجب
الوجود محال كان المناسب ان يقول وتاخر واجب الوجود محال وهذا معطوف على
التعليل الاول وهو قوله والافتقار يعني في الوجوب والاول راجع للوجهين معا
يعني افتقار الصفات للذات وافتقار الصفات بعضها الى بعض لذكره الافتقار
في كل منهما والثاني وهو قوله والتقدم على واجب الوجود راجع لقوله ومتاخرا عنه
في العقل بقي ان التاخر لواجب الوجود في التعقل غير مضر فان الصفات واجبة
الوجود وكذلك الذات مع ان الثاني ان تتعقل الذات قبل الصفات لان الشان

ان المحل يتعقل أولا قبل الحال ولان ثبوت الصفات فرع عن ثبوت الذات ثم التأخر
لواجب الوجود في الزمن محال لقوله الش والتقدم على واجب الوجود محال ان اريد بالتقدم
الذي جرى عليه في الدليل وهو التقدم العقلي فلا يسلم وان اريد به التقدم في الخارج
فمسلم لكن لا يطابق ما جرى عليه الدليل فتأمل منع الملازمة اي المذكورة بين
وجود الصفات وبين الافتقار الى الذات وافتقار بعضها الى بعض في قولهم لو وجدت
الصفات لزم افتقارها للذات وافتقار بعضها الى بعض ثم ان في كلام الش حذفا
يدل عليه ما بعد تقديره والجواب منع الملازمة ان عنيتم بالافتقار الاحتياج للغير
فكان على الش ان يذكره ويوجهه بقوله لان الافتقار للغير الخ ونحن لا ندعي ذلك
اي الافتقار للغير المؤدي للحدوث والاولى حذف هذا الكلام لانه غير مناسب
لانهم الزمونا الافتقار لا انهم قالوا انتم ادعيتم ذلك حتى نرد عليهم بانا لم ندع
ذلك فكان الاحسن في الجواب ان يقول ان اردتم بالافتقار مجرد التلازم بمعنى
انها لا توجد الا مقارنة لغيرها فالملازمة صحيحة لانا نسلم وليس بمحال وحينئذ فالاستثنائية
القائلة لكن افتقارها محال ممنوعة اذ ليس افتقارها بهذا المعنى محالا فانه كما يتلازم
ممكنان يتلازم واجبان وان اردتم بالافتقار الاحتياج للغير فالملازمة ممنوعة لان
الافتقار للغير بمعنى الاحتياج اليه تقتضي ان المفتقر يفيده الغير الوجود فيكون حادثا
ونحن نقول بقدم الصفات كلها والقديم لا يتأثر فالحاصل ان قولهم لو وجدت لزم
افتقارها ممنوع اذ لا يلزم افتقارها على هذا الوجه كما ذكره شارحنا ليس جاريا
على اسلوب المناظرة وان عنيتم بالافتقار اي الذي الزمتمونا به وهذا عطف
على المحذوف السابق وقوله وعدم الانفكاك عطف تفسير على الملازمة ولم يكن الخ
الواو للتعليل اي لانه لا يكون الافتقار بمعنى الملازمة منافيا للوجوب لانه كما يتلازم
ممكنان يتلازم واجبان فلم قلتم الخ هذا استفهام انكاري بمعنى النفي اي
فلم قلتم ان هذا التوقف اي الافتقار بمعنى التلازم ينافي الوجوب اي قولك
ذلك لا يصح ان هذا التوقف في العلم او الوجود المراد بالتوقف في العلم ان

لا تتصور



لا تتصور ذاته الموصوفة بالصفات والمراد بالتوقف في الوجود ان لا توجد ذاته تعالى
الا موصوفة بها كما تقول في الجوهر والعرض انه لا يتصور احدهما الا مقارنا للآخر ولا يوجد احدهما
خارجا الا مع الآخر وليس المراد التوقف في الوجود ان يكون معدوما ويتوقف على الآخر ليفيده
الوجود واذا كان المراد بالافتقار ان الوجودين لا يعقل احدهما بدون الآخر ولا ينفك احدهما
في الوجود عن مقارنة الآخر لم يكن في هذا استحالة ولم يكن الا مجرد التلازم فوجب ترك لفظ
الافتقار والتعبير بالتلازم ولا استحالة فيه او يستلزم الامكان في بعض النسخ ويستلزم
الامكان بالواو التي للتعليل وهذه النسخة انسب بقوله بعد فان الامكان الخ اذ يكون سندا
لقوله ويستلزم الامكان الذي هو سند لقوله ينافي وجوب الوجود بخلاف نسخة او فان
قوله فان الامكان راجع للطرف الثاني اعني قوله او يستلزم الامكان واما الطرف الاول فلم
يذكر له سندا كذا في العكاري فان الامكان اي للشيء وقوله لصحة الارتفاع اي لصحة ارتفاعه
وقوله فان الامكان الخ علة لعدم صحة توهمهم ان هذا التوقف يستلزم الامكان فقول
العكاري انه سند لقوله ويستلزم الامكان اي سند لعدم صحة توهمهم ذلك ولا
احتياج لكل منهما اي من الواجبين والاحاجة لهذا في الرد فالاولى اسقاطه لان الرد يقتصر فيه
على قدر الحاجة الموهمين اي للاحتياج وقوله لما تقرر علة لكون الامكان موهما
للاحتياج فاتركوا عنا الخ اي حيث كان المراد بالافتقار التلازم وهو لا ينافي الوجوب
فاتركوا الخ واما قوله والامكان الخ الاولى اسقاطه لانهم لم يردوه بل جعلوه لازما للافتقار
فرض وجودهما محال الاولى ان يحذف لفظ فرض ويقول فوجودهما محال لانه لا تبدو
فضيحتهم الا اذا قالوا ذلك وانما كانت تبدو فضيحتهم اذا قالوا ذلك من جهة انه لا مانع
من ان الواجب يلازمه واجب آخر سوى المغالطة هذا من تأكيد الذم بما يشبه
المدح نحو فلان لا خير فيه الا انه سيئ الخلق الموهم للاحتياج والاستحالة الخ
واستعماله اي لفظ الافتقار ومطلق التوقف اي والحال ان مطلق التوقف لا يقتضي
الحاجة الخ اي لان التوقف يصدق بالتلازم الا اذا صح النفي عقلا مثلا العالم متوقف
على الذات العليه ولما كان يصح عقلا نفيه ازلا مع وجود الباري تعالى في الازل

اقتضى ذلك التوقف الحاجة الى المؤثر وصفات الباري وان كانت متوقفة على الذات
لكن لا يصح عقلا انفكاكها عنه في الازل فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج الى المؤثر وكذلك
العرض متوقف على الجوهر ولا يصح نفيه عنه عقلا فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج لتاثير
الجوهر فيه وقيد بقوله عقلا للاحتراز عن النفي اذ يقع في الوهم ابتدا نفي الصفات عنه تعالى
في الازل وكذلك العرض بالنسبة للجوهر وخطور بالبال عطف تفسير على قوله لا تقديرا
في افعاله فالقوم اعني الفلاسفة حكموا بالتخيلات اي الامور المتخيلة وهي الشبه
وقوله على ضعفها اي مع ضعفها فيما لا يهتدي اي في القديم الذي لا يهتدي في فيح
صحرائه اي في صحرائه الواسعة فالفيح بكسر الفا وسكون اليا جمع فيحا وهي في الاصل
الصحراء الواسعة فتجرد عن بعض معناه ويحتمل الاضافة من اضافة الصفة للموصوف
كما علمت والمقصود تشبيه العقائد بالصحرا الواسعة لا تسلك الا بالسلاح الماضي
فكذلك العقائد لا تسلك الا بالادلة القوية وهؤلاء القوم مشوا في الصحرا
الواسعة يعني الصفات القديمة بالاراء الضعيفة يعني الشبه التخيلية [illegible] النافذ
بالذال المعجمة وهو الماضي القاطع في ان الافتقار في بمعنى من لبيان الحجة [illegible] يوجب
الامكان اي فلو وجدت الصفات لزم امكانها لتوقفها على الذات وهذه اعني
التوقف يوجب الامكان قضية أولى وقوله وان كل مركب الخ قضية ثانية وقوله
وجزؤه غيره قضية ثالثة وقوله المفتقر الى الغير الخ يرجع للاولى لان المفتقر للغير
متوقف على ذلك الغير وبقي مقدمة رابعة وهي الصفات توجب تركب الموصوف
وهذه هي المشار لها بقوله وتوهم التركيب الخ وتوهم عطف على قوله اعتقد
اي لما اعتقد كذا توهم الخ واستعمل هذه المقدمات اي الاربع المذكورة سابقا
في الاستدلال على امكان كل ما سوى الله تعالى اي بان قال كل شيء مما سوى الله تعالى مركب
باعتبار صفاته وكل مركب مفتقر الى جزئه وجزؤ المركب غيره والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا
فكل شيء سوى الله ممكن والناظم لم يات بهذه المقدمات على هذا الترتيب لعدم قصد
الاستدلال بها في المقام والفخر اعتقد صحة هذه المقدمات كلها والاولى غير
صحيحة

صحيحة اذ لا نسلم ان الموصوف مركب باعتبار اوصافه الا ترى الى الجوهر الفرد فان له اوصافا
ككونه غير منقسم وفي جهة ومتحرك مثلا ومع ذلك هو غير مركب وكذلك المقدمة الرابعة
القائلة والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا لا نسلم لان الافتقار بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي
امكان التوقف لجواز ان يكون التوقف بمعنى التلازم والافتقار بهذا المعنى لا ينافي
الوجوب وقوله المركب مفتقر الى جزئه مسلم لكن لا من حيث انه يفيده الوجود بعد العدم
بل بمعنى انه لا يتحصل في الخارج الا به وان شئت ابطلت الاولى فقط والاخيرة تصحيح
الباقي ولذلك اقتصر الناظم فيما ياتي استشعر النقض جواب لما اعتقد اي استشعر
ان المقدمة القائلة والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا تجري في صفات الله تعالى هذا
مما استخير الله تعالى فيه تعبيره بالاستخارة يقتضي انه غير جازم بالقول بامكانها ولذا قال
وجزم أخرى وصرح الخ عطف تفسير لجزم لان الجزم الاعتقاد ولم يطلع عليه الا الله
تعالى بكلمة اطلق الكلمة على الكلام مجازا وقوله لم يسبق اليها يحتمل ان المراد انه لم يسبقه
للقول بها أحد من اهل السنة فلا ينافي ان الكرامية يقولون بحدوث الصفات وذلك
يستلزم امكانها ويحتمل ان المراد انه لم يسبقه احد مطلقا للقول بها لان الكرامية
وان قالوا بحدوثها لم يقولوا بقدمها للغير فهي عندهم من جملة العالم مسبوقة بالعدم
واما الفخر فهو وان قال بامكانها لذاتها لم يقل بحدوثها على معنى سبق العدم لها كما تقول
الكرامية بل كما تقول الفلاسفة في العالم فلم يسبقه احد الى هذه المقالة وقد تبع الفخر في
هذه المقالة جماعة كالبيضاوي والعضد والآمدي والسعد واكثر الاعاجم ممن عرفه
أصول الفلسفة في التفرقة بين القدم الزماني والذاتي والواجب لذاته ولغيره ولم يتفطنوا
ان القدرة مثلا لو كانت ممكنة لذاتها في حقه تعالى كان العجز ممكنا في حقه ايضا لان تجويز
احد المتقابلين تجويز للآخر ولو كان العلم ممكنا جائزا كان الجهل ممكنا لكن العجز والجهل محال
في حقه تعالى باتفاق فتجويز المحال محال والذي عليه المحققون وهو الحق الموافق لنصوص
المتقدمين ان الصفات واجبة الوجود لذاتها كما ان الذات كذلك وضاها
في ذلك الخ من جهة انه قائل بتاثير الذات في الصفات بطريق العلة كما تقول

الفلاسفة بتاثير الذات في العالم بطريق العلة   ان العلم اي الافلاك والاجناس والانواع
واما الاشخاص فيقولون بحدوثها بالذات والزمان   ونعوذ بالله من زلة العالم لان
العالم يتبعه الناس في زلته بخلاف الجاهل   فاعلة لها ليس المراد فاعلة لها بالايجاب
كما تقول الفلاسفة ان الصانع موجب لا مختار لان الفلاسفة يمنعون كون الشيء الواحد
من حيث هو واحد قابلا وفاعلا لان القبول عندهم اثر ولا يصدر اثران عن مؤثر واحد
بل المراد انها فاعلة للصفات بالاختيار وحينئذ فتكون الصفات حادثة بالذات
والزمان لان اثر المختار لا يكون الا حادثا بالذات والزمان وهذا مذهب الكرامية
فورد على الفخر انه يلزم قيام الحوادث بالقديم ويلزم من هذا حدوث الذات ففر من ذلك
بجعل الصفات اضافات ونسب ولا يلزم من حدوث النسب والاضافة حدوث
من قامت به بخلاف الصفات الوجودية فانه يلزم من حدوثها حدوث الذات القائمة
بها هذا محصل كلام الش وهذا القول خلاف المشهور عن الفخر والمشهور عنه ما تقدم في
كلام ابن التلمساني من ان الصفات ممكنة لذاتها واجبة بوجوب ذاته تعالى ووجه
كون القول الثاني اشنع من الاول ان الصفات على القول الثاني حادثة بالذات والزمان
واما على الاول فهي حادثة بالذات فقط قديمة بالزمان والى هذا القول اشار الفخر في
المعالم بقوله هذه النسب المخصوصة والاضافات المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم
لا شك انها امور غير قائمة بنفسها فاذا وجدت ذات كانت هذه المفهومات
صفات لها واذا ثبت هذا فنقول انها مفتقرة للغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها
من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون تلك الذات المخصوصة مؤثرة في هذه
النسب والاضافات   ومن شنيع مذهبه الخ يحتمل ان هذا من تمام القول الذي
قبله فلذا عبر اولا باشنع وعبر ثانيا بشنيع ويحتمل انه اشارة لقول ثالث وهو رد الصفات
الى مجرد نسب واضافات لا ثبوت لها في الخارج وانما هي اعتبارات عقلية وهذا سلوك
لمذهب الفلاسفة من انكارهم الصفات وردها الى سلوب واضافات وعلى هذا
الاحتمال فلا وجه لجعل المص القول بكون الذات قابلا وفاعلا اشنع وجعل القول برد
الصفات

الصفات الى مجرد النسب شنيعا مع ان هذا القول تصريح بنفي الصفات وسلوك
لمذهب الفلاسفة   واضافات عطف على النسب عطف تفسير قال شيخنا نقلا عن شيخه
سيدي محمد الصغير وقد رجع الفخر عن القول بانها حادثة وانها اضافات ونسب معقولة
لما ان ذلك القول كفر واستمر على القول بانها ممكنة لذاتها واجبة بوجوب ذاته تعالى
وتسميته لها في بعض المواضع الخ عطف على رده وحاصله ان اهل السنة يمنعون ان
يقال في المعاني انها غير الذات لان الغيرية وان كانت صحيحة في المعنى وتعتقد الحقيقة
الصفات مغايرة لحقيقة الذات لكن يمنع اطلاقها لانه يوهم انفكاكها عن الذات
وتفارقهما لان الغيرين في الاصطلاح هما الشيئان اللذان يمكن تفارقهما والتفارق بين
الذات الازلية وصفاتها محال فالغيرية توهم المحال وكل لفظ يوهم نقصا في حقه تعالى
ولم يرد به سمع يمنع اطلاقه وكذا يمنعون اطلاق انها عين الذات لان العينية تدل على
الاتحاد وهو مستحيل لان التباين بين الذات والصفات قطعي فالعينية ممنوعة
اطلاقا واعتقادا بخلاف الغيرية فانها ممنوعة اطلاقا فقط فان قلت
قول اهل السنة صفات المعاني ليست عين الذات ولا غيرها تناقض قلت
لا تناقض لان نفي الغيرية بحسب الوجود وانهما لا يفترقان ونفي العينية بحسب الحقيقة
وانهما ليسا متحدين فلا يلزم التناقض الا لو اريد بنفي الغيرية انه لا تغاير في المفهوم
وهذا هو هذا لكن ذلك غير مراد   الى اكثر هذه الاجزاء الاولى حذف لفظ الاكثر
لان المذكور قائم بجميعها لا لاكثرها فقط   مع ان الشيء لا يتكثر الخ فان الجوهر
الفرد يتصف بالامكان وبكونه في جهة وبكونه في حيز وبكونه لا يقبل القسمة
وبكونه متحركا او ساكنا ومع ذلك هو شيء واحد لا تركب فيه وهذا السند لفساد المقدمة
الاولى القائلة الموصوف تركب باعتبار صفاته ويستدل على فسادها دون فساد
ما عداها من المقدمات لان غيرها مبني عليها ويلزم من فساد المبني عليه فساد المبني
وان كان بعضها صحيحا في نفسه على انه قد تقدم فساد المقدمة الرابعة وهي والمفتقر
للغير لا يكون الا ممكنا   لا نزم له اي للفخر فما فرضه لازم له وحاصله ان مقتضي

الشبهة التي استدل بها على امكان ماسوى الله تعالى تقتضي تركيب الذات العلية
فر من التركيب بجعل الصفات ممكنة والقديم لا يصح تركبه في الممكن فيقال له هذا وان
نفعك من جهة الا انه يضرك من جهة اخرى وذلك لأن الذات اذا اثرت في القدرة
فلوجه فيها وفي الارادة فلوجه آخر وهكذا وحينئذ فقد ثبت للذات وجوه وصفات
فيلزم التركيب في الذات باعتبار هذه الوجوه وهو لا يقول بتركيبها ومتى كانت الذات
مركبة كانت ممكنة عنده لانه جعل علة الامكان التركيب مع انه لا يقول بامكان الذات
كالعلم اي السمع والبصر كالقدرة الكاف استقصائية فاذا تمايز
اي الصفات باعتبار لوازمها وقوله واختلفت اي باعتبار الذات اقتضت
اي تلك الصفات وجوها مختلفة في المقتضي اي لها اي للصفات وهو الذات اي فقد
قام بها وجوه مختلفة حتى انها اثرت في صفاتها المختلفة فالوجه الذي اثرت بسببه
في الحياة غير الذي اثرت به في العلم والذي اثرت به فيهما غير الذي اثرت به في الارادة
وكذلك القدرة وانما اقتضت تلك الصفات وجوها مختلفة في المقتضي لان الواحد
من كل وجه لا يصدر عنه بطريق العلة عند من قال بها الا شيء واحد ولا يصدر عنه اثر من ذلك
الا بوجوه مختلفة كما قالت الفلاسفة ان واجب الوجود لما كان واحدا من كل وجه لم ينشأ عنه
بطريق العلة الا العقل الاول ولما كان ذلك العقل ممكنا لذاته واجبا لغيره نشأ عنه من جهة
وجوبه عقل ثان ونشأ عنه من جهة امكانه فلك اول وهكذا يقال في العقل الثاني وما
بعده الى آخر العقول العشرة والافلاك التسعة وحيث اقتضت تلك الصفات
وجودها في الذات فتكون الذات مركبة من تلك الوجوه وحينئذ فتكون الذات
ممكنة وهو لا يقول بتركيبها ولا بامكانها ولما استشعرت الفلاسفة ذلك
اي ان التركيب باعتبار الصفات يستلزم الامكان ولبسوا على المسلمين
الخ التلبيس انما هو واقع من الفلاسفة الاسلاميين واما المتقدمون منهم فلم
يتحاشوا بل صرحوا بالتعطيل اي نفي الصفات باطلاقها اي الصفات
ولا جسماني ولا قائما بالجسم بان يكون عرضا فالمراد بالجسماني ما يقوم بالجسم

ولما

ولما قام العرض بالجسم نسب اليه بزيادة الالف والنون باثبات انه عالم من اضافة
المصدر وهو اثبات لمفعوله اي مطالبون باثباتهم المعنى المستفاد من انه عالم ولا
معنى له الا اذا قام به العلم لانه ليس بجسم ولا جسماني بما دلت البالكسبية
وهي متعلقة بيطالبون ومن بيان لما اي ويطالبون باثبات العلم لدلالة احكام
الافعال واتقانها عليه الافعال اي المفعولات اي فهذه المفعولات
المتقنة دلت على اتصاف المولى بالاتقان والاحكام وهو يستلزم العلم
نعوذ برضاك اي برضاك الحاصل بالشيء على العقائد القويمة على طريق معرفتك
الاضافة للبيان ويصح ان يراد بالطريق الادلة اي باثبتنا على الادلة الموصلة لمعرفتك
بحيث لا يلحقنا شبهة وثبتنا جملة انشائية معطوفة على جملة نعوذ وهي
جملة انشائية ايضا قالوا لو وجدت الخ هذا دليل ثان للمعتزلة ولم يقل
وقالوا بالعطف اشارة الى ان كل شبهة من هاتين الشبهتين مقصودة لهم بالذات
لا وارادتها لمقصودهم بخلاف لو عطف للزم تكثير القديم اي لكن التالي باطل لان
الاجماع الخ فحذف الاستثنائية وذكر دليلها وظهر لك ان الواو في قوله والاجماع الخ
تعليلية قلنا الموصوف الخ حاصله مناقشة في الشرطية وحاصله انكم ان اردتم
بتكثير القديم تركب الذات بسبب وجود الصفات فلا نسلم الملازمة لانه لا يلزم
من وجود الصفات تكثر الذات لان الموصوف لا يتكثر بصفاته ولا يقال فيه
بسببها انه كثير لغة ولا عرفا ولا عقلا وان اردتم بتكثر القديم تعدده ووجود معناه
وهو القدم في اكثر من حقيقة واحدة فالشرطية مسلمة ولكن الاستثنائية لا نسلم
فقولكم وتعدد القدماء باطل ممنوع والاجماع الذي نقلتموه على ان القديم واحد
لا تعدد فيه يجب ان يكون معناه ان الذات الموصوفة بصفات الالوهية
واحدة لا تعدد فيها وليس معناه ان القدم لا يثبت الا لشيء واحد من غير نظر الى كونه
موصوفا او صفة فوهمتموه والحاصل ان قول المص قلنا الخ مناقشة في الشرطية
وان المراد بالقديم الذات العلية وقوله ومعنى الخ اشارة للمناقشة في الاستثنائية

وان المراد بالقديم حقيقة القديم فتأمل   بدليل ان الخ الاضافة للبيان   عديدة
تاكيد لصفات   وهو واحد تصريح بما علم التزاما من قوله الفرد   الملحدة من الالحاد وهو
الزيغ فيقال لكل من خرج عن طريق ملحد والمراد بهم هنا المعتزلة بقرينة السياق   لوكانت
صفات الباري تعالى موجودة الخ كان الاولى ان يقول لو كان له صفات معاني الخ لان الخلاف
انما هو في ثباتها   لكان معه في الازل قدما اي لكن التالي باطل وقوله لكان معه الخ هذا
التعبير غير مناسب لان هذا التعبير انما يناسبه المناقشة في الاستثنائية فقط ولا يناسب
ماذكره الش من المناقشة في الشرطية فالاولى ان يقول كما قال في المتن للزم تكثير القديم لان كثرة
القديم يحتمل ان تكون بمعنى التركيب وكثرة الاجزاء ويحتمل ان تكون كثرة القديم بمعنى وجود
معناه وهو القدم في متعدد واما قوله لكان معه في الازل قدما فانه لا يحتمل غير المعنى الثاني وهذا
لا يناسب الطرف الاول من طرفي الجواب الذي هو قوله منع الملازمة ان اردتم الخ   وهو
معنى قوله الخ ظاهره انه مساوله وفيه نظر بل هو اخص منه كما علمت   وكثرة اجزائه فيه
ان التركيب يتحقق بجزئين والاولى تركيبه من اجزا   فالكثرة الصفات الخ ...
ولا يقال فيه اي في الموصوف بسبب تلك الصفات   بصفات عديدة اي من التحيز
والحركة والسكون وكونه في جهة وعدم قبوله للانقسام   وجود معناه اي معنى القديم المفهوم
من القدم وهو عدم الازلية للوجود   منعت الاستثنائية اي التي استندتموها بالاجماع
ولزمكم المصادرة هي اخذ الدعوي جزأ من الدليل و دعواهم تكثر القدما باطل ودليلهم
لو وجدت الصفات للزم تكثر القدما لكن تكثر القدما باطل ولا يخفى ان الاستثنائية هي عين
الدعوي   والاجماع الخ لما منع الاستثنائية وكان سندها الاجماع شرع في تاويله بقوله والاجماع
الخ   نعم لفظ الواحد الخ كان الاولى ان يقول نعم ان لفظ القديم واحد اذ هو المشترك لا لفظ
الواحد والحاصل ان لفظ القديم واحد الذي تعلق الاجماع عليه وجعلوه سند الاستثنائية
يطلق على معنيين ما قلناه وهو ان الازلي الموصوف بصفات الالوهية واحد لا تعدد
فيه ويطلق على ما فهموه من ان صفة القديم لا تثبت الا لشيء واحد   فازيلوا الاشتراك
من اللفظ اي فازيلوا اللفظ المشترك من دليلكم والا فالاشتراك لا يزال من اللفظ لانه من

اوصافه

اوصافه   وقولوا الخ الاولى فازيلوا اللفظ المشترك من الدليل واتوا بدله بلفظ صريح
في اثبات مدعاكم وقولوا لكن التالي باطل للاجماع على ان حقيقة القديم لا تثبت الا لشيء
واحد فلا تجدون الخ   فكيف يصح الواو تعليليه فهو سند لقوله فلا تجدون لصحته
سبيلا   البراهين العقلية اي التي تقدمت عند اثبات صفات المعاني   ان
هذه الشبهة اي المذكورة في المتن وهي انه لو وجدت الصفات لزم التكثر في القديم
حتى قال ما قال اي امكان الصفات وحاصله ان الفلاسفة والفخر قالوا لو وجدت الصفات
في الازل للزم تكثر القديم لان الموصوف يتكثر بصفاته لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو
وجود الصفات ازلا فلذا قال الفخر انها ممكنة بالذات ولا يلزم تركب الذات لانه لا يصح تركب
القديم من الممكن واما الفلاسفة فانكرها بالمرة وانظر هذا الحصر المشار له بقوله واعلم
ان هذه الشبهة التي عرت الخ فانه يقتضي عدم شبهة اخرى في جانب الفلاسفة وانت
خبير بانه قد سبقت لهم شبهة اخرى عند قوله في الش واعلم ان الفلاسفة قد احتجت
على نفس الصفات فقالوا لو وجدت للزم افتقارها الى الذات الخ فتامل   لو
وجدت اي المعاني للزم الخ هذه شرطية وذكر دليلها وحذف الاستثنائية اي لكن تعدد
الاله باطل فبطل المقدم وهو وجودها وثبت نقيضه وهو مطلوبهم وقوله للزم تعدد
الالهة الاولى ان يقول للزم تعدد الاله لان الالهة معلوم انها متعدده   لمشاركتها
اي الصفات وقوله لها اي للاله وهو الذات العلية   وذلك اي الاشتراك في الاخص
يوجب الاشتراك في الاعم وهو الكون عالما والكون قادرا الخ المعنوية واذا كانت صفات
المعاني مشاركة للاله في اخص اوصافه وفي اعمها كانت الهة والاخص ما انفرد به الموصوف
وتميز به عن غيره والاعم ما لا ينفرد به الموصوف عن غيره   قلنا الخ هذا ابطال للشرطية
بابطال سندها وحاصله ان اخص الاوصاف هو الصفة الثبوتية المقومة للماهية
المميزة لها عن غيرها والقدم ليس كذلك فمشاركتها للاله في القدم لا تقتضي انها
مشاركة له في اخص اوصافه اللازم لها مشاركتها له في اعمها اللازم له لكونها الهة
ممنوع ان القدم صفة ثبوتية اي لما سبق انها صفة سلبية على التحقيق

فضلا عن ان تكون نفسية اي ذاتية مقومة للذات وجزأ منها فنفسية نسبة للنفس
بمعنى الذات اي ان القدم لم يثبت له أول مراتب الأخص وهو الثبوت فكيف يثبت
له أعلاها وهو الأخصية   هذه شبهة اخري لهم اي للمعتزلة احتجوا بها على نفي
المعاني ولم يعطفها على ما قبلها الظاهر   والثاني معلوم الاستحالة فيه اشارة الي أن
الاستثنائية المطوية في كلام المص لاحتياج لسند ولذا لم يتعرض له فيه   وبيان الملازمة
الخ حاصل ما ذكروه في بيان الملازمة مقدمات ثلاثة الاولى وهي قوله ان الصفات
الخ مع سندها صحيحة والثانية وهي قوله وأخص وصف الباري الخ وسندها سيظهر لك
القدح فيهما في الش والثالثة وهي قوله والاشتراك في الأخص يوجب الخ سيأتي القدح فيها
في قول الش ثم الاتحاذ في الأخص بان التماثل الخ فاذا ظهر ما في المقدمتين من الخلل والخفي
خلل ما فرع عليهما   لانفراده الخ فيه ان انفراده بالقدم لا ينتج انه أخص اوصافه
لان الشيء الوجودي قد ينفرد بوصف سلبي وهو لا يكون أخص لكونه ليس نفسيا
فيلزم ان تكون تلك الصفة اي الوجودية الصادقة بكل صفة من صفات
المعاني   اذا كفرت النصاري بالتشديد مع البنا للمفعول ويصح فيه التخفيف
مع البنا للفاعل والاول أولي لمناسبة قوله بعد فانتم اولى بالتكفير ثم ان التعبير بالش
ظ في ان هذا وجه آخر من الاستدلال صدر من المعتزلة الزاما لاهل السنة كانهم
يقولون لو وجدت المعاني لزم تعدد الاله والتالي باطل وايض انكم معشر الاشعرية
واقفتمونا على تكفير النصاري وما ذاك الا بان اثبتوا ثلاثة من القدما فيلزمكم اذا
اثبتتم سبعة او ثمانية ان تعترفوا بكفركم من باب أولي واجاب المص فيما يأتي
عن الوجه الاول بقوله والجواب منع الملازمة واجاب عن الثاني بقوله واما قولهم
كفرت النصاري الخ ويحتمل ان يكون من تتمة الوجه الاول اتى به تقوية للالزام
من استدلال الخصوم وعلى هذا الاحتمال فالأولى حذف ايض وقوله وهي الذات
اراد بها الوجود وقوله اثبتتم ذلك اي هذه الثلاثة وقوله اولى خبر ثان عن أنتم
منع الملازمة اي بعدم تسليم دليلها   وكيف وهو سلب استفهام

انكاري

٦

انكاري اي وكيف يكون وصفا أخص وهو سلب والوصف الأخص لا يكون إلا
امرا وجوديا لانه جزء من الذات   عبارة عن نفي الخ اي معبر به وفي الكلام تسمح كما مر ان
المعبر به الالفاظ والصفة ليست لفظ القدم فالاولى للش ان يحذف عبارة ويقول لانه نفي سبق
العدم اي لانه انتفا سبق العدم فالنفي بمعنى الانتفا   ونفي الاضافة اي وانتفا الاضافة
وهي سبقية العدم   والشيء لا يتقوم بنقيضه وهو العدم ظاهر العبارة ان الوجود ليس
نقيض العدم لكنه لو تقوم بالعدم لكان متقوما بنقيض ما اتصف به وهو الوجود فقول الش
لا اتصف بنقيضه فيه حذف اي بنقيض ما اتصف به والمراد بالنقيض المنافي لان العدم مساو
لنقيض الوجود ولانه نقيضه   لا يكون الا وصفا اعلم ان الوصف صادق بالسلبي
وغيره فاخرج السلبي بقوله ثابتا والثابت صادق بالوصف الذاتي كالناطقية بالنسبة للانسان
وغير الذاتي كالقدرة والارادة فاخرج غير الذاتي بقوله ذاتيا ثم ان الذاتي قد يكون به الامتياز
كالناطقية بالنسبة للانسان وقد لا يكون به الامتياز كالحيوانية فزاد قوله يكون فيه الامتياز لاخراج
ما لا يكون به امتياز كالحيوانية فانه لا يقال له أخص اوصاف الانسان   الذي تقومت به الماهية
بوصف كاشف لان الذاتي شانه ذلك لكن قد تقرر في المنطق ان الفصل وحده ذاتي وكذا الجنس واما
مجموع الامرين وهو النوع فقد قيل انه ذاتي وقيل لا فعلى ان النوع غير ذاتي فالوصف كاشف والا مخصص
مخرج للنوع لانه مجموع الماهية لا متقومة به   والامتياز الخ خرج به الذاتي الاعم كالحيوان اذ لا يقع
به امتياز وقوله هو الذي تقومت الخ رسم للاخص واستغنى عن ذكر القيد الاول في الاخص وهو ان يكون
ثابتا لان الذاتي يستلزم الثابت   كالنفس الناطقة اراد بها القوة المدركة كالتفكر بالقوة
ولم يرد بها الروح   سلبيا اي سلبيا   فبينه اي الوصف السلبي وقوله وبين الأخص
لفظ بين زائد لان بين انما تزاد بين متعدد   مراحل اي مراتب وذلك لان الاخص قد
اتصف بالثبوت وبالذاتية وبالتمييزية فالمراتب ثلاثة والسلب لم يثبت له هذه الثلاثة وحينئذ
فبين السلب والاخص ثلاث مراحل   وهو الاخصية الاولى ان يقول وهو التمييز
يعود على المنع اي في عبارة المص اي في قوله ممنوع ان القدم الخ وقوله وضميره اي ضمير الفعل وهو
فصل الذي هو بمعنى بقي وقوله او النفي اي في عبارة غير المص   الذي فهم مما قبله اي قبل

فضلا   لانه اي فضلا   نحو فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه اي فضل عدم النظر (للفقير نسخة)
فضلا عن اعطائه او حالة كون عدم النظر فضل فضلا اي بقي بقاء عن الاعطا وحاصل ان
الاعطا لم ينتف بالمرة بل بقي منه بقية وهي عدم النظر له وجعل عدم النظر له من جملة الاعطا
على طريق التهكم ومعنى ما نحن فيه ان كون القدم صفة ثبوتية ممنوع وفضل اي بقي هذا المنع عن
كونه نفسية او حالة كون هذا المنع اي منع كون القدم صفة ثبوتية بقي بقية من كونه صفة نفسية
فحاصله ان كون القدم صفة نفسية لم يبق بالمرة بل بقي منه بقية وهو كونه سلبية ونحو فلان
لا يملك درهما فضلا عن الدينار اي حالة كون عدم ملك الدرهم بقي بقية من ملك الدينار
على طريق التهكم ونحو فلان لا يعطي الدرهم فضلا عن الدينار فمعناه ايضا ما ذكر   ونحوه اي نحو
المثال المذكور في كون النفي فيه معنى   اي لم تبلغه اي لم تبلغ الهمم ادنى العدد فضلا عن ان
ترتقاه اي كون عدم بلوغ العدد وبقي بقية من الترقي   والقصد فيه اي والمقصد منه اي من التركيب
الذي وقع فيه لفظ فضلا   بمعنى عده بعيدا اي وليس المراد بالاستبعاد طلب البعد ثم ان عده
بعيدا انما هو من سياق الكلام والا فالعبارة انما تفيد انتفا الادني فقط وعدم حصوله وكونه بعيد
الحصول اولا فشيء آخر ثم ان استبعاد الادني بجامع امكانه   واستحالة ما فوقه اي ما فوق الادني
وهو العلي   بمعنى عده الخ اي وليس المراد انه من افراد الحال   وهو من قولك الخ اي فضلا
مأخوذ من قولك الخ فهذا بيان لاصله والمعنى في المثالين اي وهما فلان لا ينظر للفقير فضلا عن
اعطائه وتقاصرت الهمم عن ادنى العدد فضلا عن الترقاه   والذي بقي منه اي من الاعطا
بمعنى الاعطا عدم النظر وجعل عدم النظر من جملة الاعطا على طريق التهكم هذا والاولى حذف لفظ
الكلية لانه يناقض قوله والذي بقي منه الخ تأمل   وبقي منه اي من الترقي التقاصر اي
عدم بلوغ الادنى وجعل التقاصر من جملة الترقي على طريق التهكم   وبقي منه عدم الثبوت
اي وبقي منه اي من المنتفي وهو الاخصية عدم الثبوت على طريق التهكم لان الوصف الاخص
انما هو ثبوتي فجعل منه عدم الثبوت على طريق التهكم فالفاعل هو عدم الثبوت والتقاصر
وعدم النظر وهذا هو معنى ما تقدم من الضمير عائد على النفي وكذا يقال في نحو فلان لا يملك
درهما فضلا عن دينار اي انتفى عن فلان ملك الدينار وبقي منه عدم ملك الدرهم وكذا

تقول

تقول في نظائر هذا التركيب   والاحسن انه لا محل لهذه الجملة اعني جملة فضل فضلا اي
فتجعل مستأنفة ووجه الاحسنية ان الاستئناف اوكد وافيد لرجوعه في المقام الى اقامة
برهان على المدعي فهو بمنزلة الدعوى المصاحبة لبينة وذلك لان قولك فلان لا يعطي الفقير
درهما فضلا عن دينار في قوة قولك فلان لا يعطي دينارا لانه لا يعطي الدرهم الاقل فلان لا يعطي
الدينار اولى واحرى وقولك فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه في قوة قولك فلان لا يعطي
الفقير لانه لا ينظر اليه مع خفته فلان لا يقع منه اعطا احرى فالدعوى تؤخذ من حاصل
المعنى وفيه تقديم الدليل على المدلول وهذا المعنى وان كان يفهم من الحالية لكن لا على هذا الوجه
اي بحيث يكون على صورة الدعوى والدليل   بمعنى يتجاوز اي وهي حال اما بمعنى متجاوز
او مصدر لفعل مقدر والجملة اما حالية او لا محل لها على ما ذكر في الوجه الاول   وان
المستبعد الخ الواو للحال اي والحال ان المستبعد عدم النظر لا النظر والخطا في هذا المقال انما
جا من هذه الحال لا من تفسير فضلا بالتجاوز والحاصل ان هذا الكلام مخالف للاول من وجهين
تفسيره فضلا بمتجاوز او جعل المستبعد عدم النظر واما على ما مر فالمستبعد انما هو النظر وفضلا
بمعنى البقا   في المثالين اي وهما فلان لا ينظر للفقير فضلا عن اعطائه وتقاصرت الهمم عن ادنى
العدد فضلا عن الترقي فمعنى المثال الاول على هذا القول فلان لم يقع منه عطا للفقير فتجاوز
اي انتقل من عدم الاعطا الى عدم النظر ومعنى الثاني لم يقع من الهمم الترقي فتجاوزت انتقلت
من عدم الترقي الى قصورها لادنى العدد وانما كان هذا خطا لانه جعل المستبعد عدم النظر وعدم
بلوغ الهمة ادنى العدد فيكون نظره للفقير وبلوغ الهمة للادنى قريبا وليس كذلك وهذا بخلاف
ما مر فانه جعل المستبعد مدخول النفي اعني عدم النظر للفقير وعدم بلوغ الهمة للادنى نحو فلان
لا يعطي درهما فضلا عن دينار معناه انه لا يعطي درهما وتجاوز عن عدم اعطا الدرهم الى عدم عطا
الدينار والمستبعد عنده عدم اعطا الدرهم واما اعطا الدرهم فقريب واعطا الدينار بمنزلة
المستحيل   قاله السعد الضمير للخطا والمستبعد عزوه   بل اثبات الهة الخ فيه ان
الذي تقدم له ان النصارى يقولون ان الاله مركب من مجموع الصفات الثلاثة نعم كلامه
هنا ناظر على كلام بعض المفسرين من ان الالهة عندهم ثلاثة الله وعيسى ومريم لكن الجسم

الرد لقوله من ان الاله مركب من مجموع الصفات الثلاثة والمناسب له ان يقال في رد
تلك الشبهة انما الزمناهم من جعلهم الاله مركبا من الصفات الثلاثة واما لو اثبتوها
له تعالى لا على انها اجزاء له بل صفات ما الزمناهم التي لا يرتضي بها مميز وذلك
لانهم قالوا ان للاله ثلاثة اقانيم اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم
ويعبرون عنه بالابن واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله
واحد فجمعوا بين نقيضين واحد وكثرة ومن معنى الخ لما ذكر ما لهم من الاحتجاج
على نفي المعاني جملة وكان لهم احتجاج بالنسبة لبعضها وهو العلم وهذا الاحتجاج
من معنى ما سبق نظرا الى كون الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم قال ومعنى
الخ احتجاجهم مبتدا خبره قوله ومن معنى الخ الذي هو القدم المناسب اسقاط
لان هذه قاعدة عامة لوحظت في الشبهة لكان علمه يتعلق اي لانه اذا ثبت
له تعالى علم فلا يكون الا عام التعلق والا لزم الجهل وهو محال المعنى اي الشيء المعين
اي المشخص واعلم ان علم الله تعالى واحد تعلق بامور كثيرة واما العلم الحادث فقيل يتعدد بتعدد المعلوم
قيل ان العلم الحادث كذلك وقيل ان كل معلوم يتعلق به علم فقوله انه بالمعلوم المعين
ظاهر جرى على احد القولين وهو ان كل معلوم له علم لا على القول بان علمنا واحد
كعلم الله تعالى يتعلق بالمعلومات المتعددة لانه لا يتعين ان يتعلق بهذا دون غيره
والاشتراك في الاخص وهو التعلق بالمعلوم المعين على ما زعموا يوجب الاشتراك
في الاعم وهو كونه صفة فيجب اذن تماثل علمه لعلمنا اي في الحقيقة فيلزم اما
قدمهما الخ اي لان المتماثلين في الحقيقة يجب ان يثبت لاحدهما ما ثبت للاخرى
من حدوث او قدم وكلاهما محال اي وما ادى للمحال محال فيكون وجود علمه تعالى
محالا ان هذا مشترك الالزام اي ان هذا لازم لنا ولهم الا ترى انهم
اثبتوا لله تعالى العالمية وهي تشارك عالميتنا في اخص وصفها وهو التعلق بالمعلوم
المعين فيلزم مشاركة عالميته تعالى لعالميتنا في الاعم فيلزم مماثلة عالميته لعالميتنا
فيلزم اما حدوثهما او قدمهما وكلاهما محال فيكون ثبوت العالمية لله تعالى محالا فنقول

الشـ

الشـ فيلزمهم ما الزمونا اي من حدوثهما او قدمهما ففيه حذف كما علمت لان اللزوم المذكور
مرتب على المماثلة في الحقيقة المترتبة على الاشتراك في الاخص والاعم وهذا جواب
جدلي اي المقصود به الالزام فلا ينفع الحق به لاثبات مدعاه بخلاف الجواب الحقيقي
والجواب الحق اي التحقيق المثبت للمطلوب وحاصله ان الاعم تارة يكون ذاتيا وتارة غير ذاتي
والاشتراك في الاخص انما يوجب الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث والقدم غير ذاتي له
وحينئذ فلا يلزم من اشتراك علمه تعالى مع علمنا في اخص اوصافه اشتراكهما في الحدوث او في
القدم هذا حاصل كلام الشـ وفي هذا الجواب نظر من وجهين الاول انه لم يطابق ما تقرر
من الشبهة وحينئذ فلا ينهض في الرد وذلك لانهم جروا في تقريرها على تفريع
القدم والحدوث على مماثلة علمه لعلمنا ولو جعلوا لمجرد الاشتراك في الاخص المذكور يوجب
اما قدمهما واما حدوثهما لكان الجواب ناهضا الثاني ان هذا الجواب يقتضي تسليم
المشاركة في الاخص وهذا يقتضي حدوث علمه تعالى وذلك لان المشاركة في الاخص
تقتضي المماثلة في الحقيقة وهو يقتضي اشتراك المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد
وجب لعلمنا الحدوث والجواب الناهض في دفع تلك الشبهة ان يقال لا نسلم ان الاخص
اوصاف العلم تعلقه بالمعلوم المعين وهذا المنع ظاهر على مذهب من نفى الاحوال
لان اخص وصف الشيء عنده وجود عين ذاته لا زائد على ذلك وكذا على مذهب من يثبتها
بناء على القول بان العلم يحد لان معرفة الاخص فرع عن حقيقته وكذا على القول بانه
لا يحد للتعذر فلا اشكال لانا نتعقل العلم اي بالكنه وهذا مسلم قبله وهو مسلم
في العلم الحادث فانا نتعقله بالكنه مع الغفلة عن كونه حادثا والذاتي لا تعقل
الحقيقة بدونه بخلاف العلم القديم فلا يتم فيه هذا التعليل الا لو كنا نتعقله بالكنه
بدون القدم ونحن انما نتعقله اجمالا اذ نحن محجوبون عن كنه الذات وكنه الصفات
والعقل الاجمالي لا يتوقف على الوصف النفسي ومن المناسب الخ عبر بالناس
اشارة الى ان هذا الاختلاف صادر ممن هو اعم من الخصوم وهم المعتزلة وقد
سبق رده اي بان الوصف الاخص لا بد ان يكون وصفا ثبوتيا ذاتيا والقدم وصف

سلبي وليس ثبوتيا فضلا عن كونه ذاتيا   ومنهم يحتمل ان الضمير للمعتزلة ويحتمل ولغيرهم
اي ومن الناس   توجب له تعالي اي لطريق العلة نوقش فيه بان الشيئ اذا كان مؤثرا
بالايجاب فلا يكون مقتضاه الا واحدا لان ايجابه بالمناسبة والشيئ انما يناسب واحدا
وقد جعله هنا متعددا ككونه قادرا ومريدا الخ وايضا فان المؤثر لا يكون الا وجوديا ولا يكون
حالا لان الحال لو اوجب شيئا لزم التسلسل لان الموجب بالفتح حال ايضا فيوجب هو
ايضا شيئا آخر اذ لا فارق ويتنزل الكلام الى ذلك الشيئ وهكذا الى ما لا نهاية له وقد
جعله حالا فهذا القول لا صحة له   ولا افصاح في هذه المقالة عن هذه الصفة
اي عن هذه الحال وقد فسرها بعضهم بالالوهية   ونقل عن الشيخ اي ابي الحسن الاشعري
قال رب السموات والارض اي الخالق لهما بالقدرة   فان ما اي لفظ ما
وراد بها السؤال عن فهم الحقيقة اي كما في قولك ما الانسان فيجاب بحيوان ناطق
لطلب تمييز الحقيقة اي بان يقال ما الانسان في ذاته لو في عرضه فيجاب بناطق
او بضاحك   وما ذكره موسي يصلح الخ اي فيكون فرعون سائلا عن المميز للحقيقة
بدليل الجواب اذ لو كان سائلا عن الحقيقة كان جواب موسي غير مطابق لبحيث كان جواب
موسي بالمميز عن سائر الممكنات فلا دلالة فيه علي ان القدرة احص اوصافه تعالي هذا
وما اجاب به ابن التلمساني غير مناسب لاسلوب الآية فانه يدل علي ان فرعون انما سال
عن الحقيقة ولهذا قال لمن حوله الا تستمعون جوابه اسأل عن الحقيقة فيجيبني بغيرها
واسأله عن الذاتيات فيجيبني بالعرضيات وكذا قوله ثانيا ان رسولكم الذي ارسل
اليكم لمجنون والجواب المناسب لاسلوب الآية ان يقال ان فرعون سأل عن الحقيقة وموسي
اجابه بالمميز واعرض عن مطابقة سؤال فرعون اشعارا بانه لا ينبغي له ان يسأل عن
الحقيقة اذ حقيقته تعالي لا تدرك واجابه بالمميز اشارة الي انه هو الذي ينبغي له
ان يسأل عنه   وقول الشيخ الخ لما كان كلام الفخر غير تام فربما يتوهم فساد ما قاله
الشيخ رفع ذلك بتاويله لا يثبت لغير الله تعالي اي ولو كان غير نفسي   فان القدرة
الخ سند لما قبله وايضا لو كان مراده انه وصف ذاته للزم تركب ذاته تعالي من
أخص

أخص وأعم وهو باطل   عنده اي عند الشيخ وحاصل هذا الكلام ان من المعلوم ان
القدرة عنده من صفات المعاني وهي متوقفة علي الذات من حيث تعقلها لان تعقلها
فرع عن تعقل الذات فلو كانت صفة نفسية للزم ان لا تعقل الذات بدونها فيلزم
الدور من حيث ان القدرة قد توقفت علي نفسها لان المتوقف علي المتوقف علي الشيئ
متوقف علي ذلك الشيئ وهذا معني قوله والا الدار الخ   واذا تبين لك ان من
الاقوال التي قيلت في اخص وصفه تعالي منها ما هو مخدوش ومنها ما هو مؤول
ومصروف عن ظاهره ثم ان كلام الش كغيره يقتضي ان له تعالي وصفا اخص ثابتا في نفس
الامر وانما الخلاف في كونه معلوما او مجهولا والتحقيق انه لا ثبوت للاخص الذاتي في حق
الباري تعالي اذ لو ثبت الاخص لثبت الاعم ضرورة فيجيء التركيب وهو محال وانما ذلك في
الحقائق الحادثة المشاركة في الاجناس المحتاجة للفصول المميزة واما في حقه
تعالي فلا يصح ان يثبت له فصل جنس لاستحالة مشاركته لغيره في الذات لامتناع
مشاركة القديم للحادث في حقيقة ولا فصل وجودي لاستحالة التركيب عليه   غير
معلومة للبشر اي غير معروفة بالفعل بالكنه لاحد فقوله للبشر بيان لمحل الحكم لا للاحتراز
واليه ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وهذا سند للاصح   وحجة الاسلام
اي الغزالي   واختاره اي الامام الفخر   انها معلومة اي بالكنه بالفعل
لبعض البشر وفي قوله وهو اول مصنفاته اي الفخر اشارة الي الطعن فيما اختاره الفخر
في كتاب الاشارة من ان حقيقته تعالي معلومة بان الشان ان الشخص في اول تاليفه
يلحقه الخطأ بكثرة والحاصل ان القول الاول الاصح يقول ان ذات الله تعالي غير معلومة
لاحد بالكنه بالفعل ومقابله يقول انها معلومة بالكنه بالفعل لبعض البشر والقول
بعدم حصول معرفتها بالكنه هو قول كثير من المحققين والقول بحصول معرفتها بالكنه قول
جمهور المتكلمين فالخلاف في الوقوع بالفعل وعدمه واما جواز معرفتها بالكنه فباتفاق
اهل السنة والقول بعدم جواز ذلك عقلا وانه لا يمكن معرفتها بالكنه فهو قول الفلاسفة
هذا ما يفيده كلام السعد في المقاصد ويوافقه كلام الش المذكور   وعلي المنع اي

وعلي القول بمنع معرفة ذاته تعالي بالكنه هل المنع مطلقا وقوله ولو في الآخرة بيان للاطلاق
وذلك لانه تعالي وان كان يرى في الآخرة لكن الروية لا تفيد العلم بالحقيقة وقوله وانما هو اي
منع معرفة الحقيقة في الحال اي في الدنيا وقوله ويجوز ان تصير معلومة بعد اي في الآخرة لحصول
الروية فيها وقوله المنع مطلقا اي معرفة الحقيقة بالكنه في الدنيا والآخرة وقوله ونقل اي
سيف الدين وقوله فيه اي في العلم بكنه الذات وقوله الوقف اي الامساك عن القول بانه
يعلم في الآخرة بالكنه ومن القول بانه لا يعلم بذلك وهذا الكلام يدل على الخلاف في الجواز
العقلي وعدمه وهو يضارب ما يقتضيه قوله اولا معروفة او غير معروفة مع سكوته عن
الجواز فان المتبادر منه ان النزاع في الوقوع بالفعل لا في الجواز فالمناسب لصدر كلامه
الموافق لما قاله السعد ان يقول بدل قوله وعلى المنع الخ واختلف ايضا هل تحصل معرفة
ذاته بالكنه في الآخرة اولا فنقل سيف الدين عن الامام الغزالي انها تحصل ونقل الوقف
عن القاضي وضرار   وضرار هو من اكابر المعتزلة   واحتج من قال ان الذات
الكريمة معلومة اي بالفعل بالكنه لبعض البشر   لما تقدم من جواب الخ وذلك
انه اجابه بالقدرة على الاختراع فهي اخص وصف له تعالي واعمها الوجود ونحوه لانها
اخص الاوصاف ما صح الجواب بها عن السوال عن الحقيقة   وقد سبق رده اي بان
فرعون انما سأل عن المميز لان ما كما يسأل بها عن الحقيقة يسأل بها عن المميز وهو
غير ذاتي وموسى اجاب عن السوال عن المميز بما هو مميز له تعالي عن سائر الممكنات وحينئذ
فلا دلالة في الآية على ان القدرة على التاثير اخص وصف   باحكام جمع حكم
بمعنى محكوم به كقولك الله قادر   ولو بوجه خارجي اي خارج عن الحقيقة
لا فرع معرفته اي بالكنه   بالمعقول والمنقول ذكر هذا ترشيحا والا فمن
يقول انها معلومة بالكنه قد احتج بالمعقول والمنقول كما سبق والمراد بالمنقول ما هو
أعم من المنقول من الشرع فيشمل ما هو منقول عن اللغة كقوله بعد وقد قيل انما سمي الخ
ولا يحيطون به علما اي ولا يحيطون علما بحقيقته   على وجه اي من الاوجه التي
طرقت في الآية وهو ان المراد بالادراك منع ادراك الكنه على وجه الاحاطة اي

لاتدرك

لا تدركه الابصار كنهه على سبيل الاحاطة وقيل المعنى لا تدركه الابصار في جميع الازمنة
وقيل المعنى لا تدركه الابصار في الدنيا وانت خبير بان الاستدلال بالآية بنا على الوجه المذكور
من الاستدلال بالاخص على الاعم وذلك لان الطرق للمعرفة متعددة فلا يلزم من نفي الروية على سبيل
الاحاطة نفي المعرفة بغيرها من الطرق   من وله العقول متعلق بمحذوف اي الكائنة من وله
العقول وقوله وتحيرها عطف تفسير على وله العقول اي ومعلوم ان تحير العقول في كنه
جلاله لعدم العلم بكنه ذاته   الدليل عليه اي على القول بان ذات الله تعالي غير معلومة
بالكنه بالفعل   ان المعلوم عند البشر اي في جانبه تعالي والمراد عند البشر جميعا حتى
يتم له الاستدلال لكن لا يخفى منع هذه المقدمة اذ لا نسلم ان كل احد من البشر عنده علم بهذه
الامور الاربعة   اما الوجود الخ فيه انه اذا كان قصده مجرد عد تلك الامور فلا يحتاج
لاداة الانفصال وهي اما وان كان قصده عدها على وجه الحصر كما هو المتبادر فكلامه
لا يسلم اذ لا نسلم ان المعلوم عند البشر في جانبه تعالي هذه الامور الاربعة فقط   واما
كيفيات الوجود التعبير بكيفيات يقتضي ان الازلية والابدية والوجوب صفات
وجودية وسياتي ان الحق خلافه   وهي العالمية والقادرية اي وبقية المعنوية فالعالمية
عنده نسبة بين العالم والمعلوم والقادرية نسبة القادر والمقدور وهكذا كما هو
ظاهر جعلها من الاضافات وسياتي لك مناقشة في هذا ويحتمل ان المراد لكون
العالمية والقادرية اضافة انها ذات اضافة وتعلق وعلى هذا فمراده بالاضافية
الصفات المتعلقة واطلق عليها اضافية لان التعلق عنده امر اضافي وعلى هذا
الاحتمال وهو ان المراد بالاضافية الصفات المتعلقة فاقتصاره على العالمية والقادرية
في المقام غير مناسب والمناسب ان لو زاد لفظ مثلا هكذا وهي العالمية والقادرية
مثلا فيشمل بقية المعنوية والمعاني   والذات المخصوصة اي المميزة في نفسها وفي
الواقع وهي الذات العلية   مغايرة لها اي للامور المعلومة للبشر   وليس
عندنا اي معشر البشر وقوله من تلك الذات اي من شانها وخلالها   الا انها
الخ استثنا منقطع اي ليس عندنا شي من احوالها الا عدم الدراية بها لكنها

موصوفة   وهذا يدل الخ اي كون الذات مغايرة للامور الاربعة المعلومة للبشر
وان الذات لايدرى ماهي يدل ان الذات غير معلومة والحاصل ان هذا الدليل مركب من
مقدمات ثلاثة الاولى حصر المعلوم للبشر في جانبه تعالى في امور اربعة وهذا غير مسلم
والثانية وهي قوله والذات المخصوصة مغايرة لها صحيحة والثالثة القائلة وليس
عندنا الخ غير مسلمة لعدم دليلها وحينئذ فالدليل المذكور لايدل على ان ذاته المخصوصة
غير معلومة لما ظهر من فساد المقدمة الاولى والثالثة   كل ماعرفناه من صفات الخ
اي كعالم وقادر فانه في حد ذاته كلي واراد بالصفات الحقائق المجملة وقوله فان مفهومه
اراد بالمفهوم الحقيقة المفصلة فقول الش ماعرفناه من الصفات اي من حقائق الصفات
المجملة بدليل قوله فان مفهومه الخ   لانا بعد معرفة تلك الاوصاف اي معرفتها
بتفسيرها ومفهومها وهذا استدلال لقوله فان مفهومه غير مانع ولو قال كل ماعرفناه
من صفات الله تعالى كلي والكلي غير مانع من وقوع الشركة فيه كان اولى مما قاله وقوله
على الوحدانية اي على توحده تعالى بها وقوله ومعرفة حقيقته الاولى حذف معرفة وقوله
منه اي من الله وقوله قال اي الفخر وهذا اي ماذكر من المقدمتين قياس الخ ولايخفى ان
قوله كل ماعرفناه الخ موجبة كلية وقوله ومعرفة حقيقته تعالى الخ قضية ثانية
وهذا اشارة لقياس من الشكل الثاني ثم انه لما كان يشترط في الشكل اختلاف
المقدمتين بالكيف وكان ذلك واردا على الفخر دفع الش هذا بقوله ووجه تعلمه
اي كيفية ذكره مطابقا للقواعد واخذ المص صغرى القياس التي هي سالبة من
المقدمة الاولى التي هي موجبة معدولة لان الموجبة المعدولة تستلزم السالبة
المحصلة وجعل السالبة كلية لان المعدولة المذكورة كذلك   ينتج لاشئ
مما عرفناه بحقيقته تعالى لايخفى ان هذه النتيجة غير المطلوب المقام عليه الدليل
وهو ذات الله غير معلومة لنا نعم هذه النتيجة مستلزمة للمطلوب من جهة ان تلك
النتيجة سالبة كلية وهي تقتضي التباين بين طرفيها وهما صفاته تعالى وحقيقته
ومن لازم ذلك ان ذاته غير معلومة لان صفاته معلومة فقول الش وهو

للمص

للمص فيه حذف مضاف اي وهو مستلزم للمطلوب   واعترض عليه اي على الفخر حيث قال كل
ماعرفناه من صفاته تعالى كعالم وقادر ونحوهما كلي الا يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه وحاصل
الاعتراض انا لانسلم انه كلي لان الذات العلية تميزت عن غيرها بهذه الاوصاف لقيام القاطع
على امتناع وقوع الشركة فيها وحينئذ فلا يكون هذه الاوصاف كلية   في ان هذا التمييز
اي الحاصل بهذه الاوصاف التي عرفناها   تمييز بالحقيقة اي بحيث صارت حقيقة الذات
معلومة لنا   مع الحقيقة الخ اي والحال ان الحقيقة غير معلومة لنا وقوله من حيث هي اي من
حيث نفسها وان كانت معلومة لنا بالنظر للتمييز   فان قال اي الفخر جوابا عن هذا الاعتراض
وحاصل جوابه الذي يقوله ان لفظ الاله وضعه الواضع لامر كلي وهذا لاينافي انه لايفهم منه في
الاستعمال عرفا الا جزئي وكذا يقال في عالم وقادر   فقوله ان لفظ الاله اي مثلا فلا فرق بين الصفة
الجامعة كالاله والغير الجامعة كالعالم والقادر   في الحد اي بالنظر للتمييز الحاصل بالصور
اللازمة لها   من حيث الوضع اي لامن حيث الاستعمال   وان قام الخ الواو للحال
قلنا هذا راجع الخ اي ان قال الفخر الجواب المتقدم قلنا هذا الجواب راجع الى اصطلاح او وضع
و[illegible] لا الاستعمال الذي كلامنا فيه اذ لاتصح الكلية بالنظر للاستعمال لان العلم بالتمييز
بعد ذلك يبطل كونها كلية   وتلقيب الاول والملقب وهو عطف تفسير   والا
فالعلم بالتمييز اي فتمييز الذات العلية في الاستعمال بهذه الاوصاف يستلزم عدم وقوع الشركة
في تلك الاوصاف وحينئذ فتكون جزئية لاكلية فهذا الجواب لاينفعه   وقد سلم
ذلك اي وقد سلم الفخر في كتابه المعالم ذلك اي ان العلم بتمييز الاله بوصف من اوصاف
الالوهية يستلزم عدم وقوع الشركة في ذلك الوصف   وعليه اي وعلى الامام فخر
الدين وهو متعلق بمحذوف خبر مقدم وقوله في الدليل الاول متعلق بالمبتدا وهو قوله
مناقشات والدليل الاول هو قوله ان المعلوم للبشر امور اربعة الخ والدليل الثاني قوله
سابقا وايضا والاعتراض المتقدم متعلق بالدليل الثاني بابطال صغراه وهذا شروع في
الاعتراض على الدليل الاول ولما كانت المناقشات الواردة عليه تتنوع الى لفظية ومعنوية
قدم الكلام على اللفظية لقلته بالنسبة للمتعلق بالمعنوية   على بعض صفات الله

تعالى اي حدّ هي الازلية والابدية والوجوب وجعلها صفات لله تعالى مع انها صفات
للوجود لان صفة الصفة صفة للموصوف بتلك الصفة لم يرد بها اي باطلاق شرع
ولا يجوز اي في حقه تعالى اي فلا يجوز اطلاقه في حقه تعالى لما تقرر من ان كل لفظ يوهم ما هو
محال في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه الا اذا ورد به الشرع فيطلق حينئذ ويؤول ولا
يسأل به اي بلفظ الكيف الماخوذ من الكيفية عنه تعالى فلا يقال كيف الله تعالى ولا
كيف صفاته لانه انما يسأل بكيف عن الاحوال المتجددة المتغيرة وانما جملة الخ اي
فاطلاق الكيفيات على بعض الصفات لا مستند وحاصله ان الامام انما اطلق الكيفية
على بعض صفات الله تعالى لصحة ذلك في المعنى جريا على ما عرف به الفلاسفة الكيفية
ومن ثم كانت المناقشة معه لفظية لان الكيفية تمنع اطلاقا لا اعتقادا هي صفة
لا تستدعي نسبة الخ وذلك كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات الوجودية فانه صفة
لا تستدعي نسبة لعدم توقف تعقلها على الغير ولا يستدعي قسمة لذاته وخرج بالقيد الاول
الاعراض النسبية التي يتوقف تعقلها على تعقل الغير وهي الأين والمتى والوضع والملك
والفعل والانفعال والاضافة وخرج بالقيد الثاني وهو قوله ولا قسمة المقدار كالطول والعرض
والعمق ونحوه من مقولة الكم وقوله لذاتها مدخل للبياض ونحوه من الالوان فان انقسامها
لا لذاتها بل بواسطة انقسام محلها ووجه دخول ما ذكر ان قوله ولا تستدعي قسمة لذاتها
صادق بما اذا كانت تلك الصفة لا تستدعي قسمة اصلا او تستدعي القسمة لا لذاتها بل لمحلها
وهذا القسم من الصفات اعني الازلية والابدية والوجوب وقوله كذلك اي
صفات لا تستدعي نسبة ولا قسمة رد لما كان يتوهم ان هذه الصفات كالكيفيات
انها من افرادها استدراك على ذلك وقال ان الفلاسفة الخ يرجع الى تقديسات
اي تنزيهات في الذات وقوله وسلب اي لما لا يليق بالذات وهذا تفسير لما قبله
عند المحققين اي واما عند غيرهم فهي خلاف ذلك وقوله فمعنى الازلية اي عند المحققين
وقوله وهو سلب العدم السابق على الوجود الاولى ان يقول وهو عدم افتتاح الوجود او يقول
وهو عدم الاولية لان ما ذكره يقتضي ان العدم ثبوتي لا سلبي لان سلب العدم ثبوت
وقوله

وقوله وهو سلب العدم اللاحق الاولى ان يقول وهو عدم الآخرية لما تقدم الا يقبل
الخ الضمير للشيء المفهوم من المقام فيكون المعنى كون الشيء لا يقبل الانتفاء محال اي لا ازلا ولا ابدا
ومما احتج على انه اي الوجوب ثبوتي بانه الخ والشيء لا يتحقق الخ هذا يرجع لقياس
استثنائي تقريره ان تقول لو كان الوجوب عدميا لما صح تاكيد الوجود به لكن التالي باطل بيان
الملازمة ان تاكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يتحقق بنقيضه اي بمنافيه فجوابه انه يتحقق
الخ حاصله انا لا نسلم انه يلزم من تاكيد الوجودية تاكيد الشيء بنقيضه بل تاكيده بسلب
نقيضه ولا محذور فيه الا تري الخ قولهم هذا حق لا شك فيه فقد اكد الحق بسلب الشك الذي
هو نقيض الحق اي مناف له وهي اي الصفات اعني الثابتة في الخارج عند الاشعري وحاصل
هذا البحث ان الصفات الثابتة معاني ومعنوية ولا شيء من تلك يسمى اضافة فتسمية الفخر
لهذه الصفات بالاضافيات تسمية غير مطابقة فالبحث راجع لمجرد امر لفظي فتامل
اما حقائق ذوات اضافات اراد بها المعاني واراد بقوله او احكام ثابتة المعاني المعنوية
وقوله ذوات اضافات صفة للمعاني وكون المعاني ذوات اضافة بناء على ان التعلق اضافي
الا انه صفة نفسية للصفة على ما مر من الخلاف وجعل المعاني ذوات اضافة اي تعلق من باب
التغليب اذ منها ما ليس له تعلق كالحياة وقوله اما حقائق الخ قضية منفصلة مانعة جمع
وخلو معا وقد ردها اي وقد جعلها اي الصفات مطلقا المعاني والمعنوية الى الحسين
اضافة حقيقية وحينئذ فلا وجود لها فقال ان العلم والعالمية نسبة بين العالم والمعلوم
وهكذا ولا معنى عنده ثابت والمعنوية كانه كذلك عند الفلاسفة وهو كثيرا اما الخ كثيرا
منصوب على الظرفية والعامل فيه يحتج بعد وما لتاكيد الكثرة فان اراد الامام اي باطلاقه
على المعاني والمعنوية اضافة وقوله ذلك اي ردها الى الاضافات وجعلها اضافات
حقيقية وان العلم والعالمية مثلا اضافة اي نسبة بين العالم والمعلوم فالكلام الخ
وحذف مقابل هذا الشق اي وان اراد باطلاق الاضافة على المعاني والمعنوية انها
اضافية باعتبار وصفها بالاضافة وهو التعلق كانت المناقشة معه لفظية لانه لفظ
يوهم انها نفسها اضافة بل هو في مؤاخذة اي بل الكلام معه راجع الى المؤاخذة

نفي بمعني الي او انها علي حالها صلة الكلام   وقد صرح اي الفخر بذلك اي برد الصفات الي
اضافات وهو مذهب ابي الحسين   فيقال له اي للفخر رداً عليه   معقول العلم اي مفهومه
المتعقل منه وفي نسخة ان العلم وهي ظاهرة   ذات نسبة اي صاحبة تعلق بمعني انه امر
وجودي صاحب تعلق وقوله فكيف يثبت اي العلم بالنظر للغائب فقوله والشاهد الخ جملة
حالية   وانحة السنة الواو للحال   لما يوهم اي لما يوقع في الوهم اي الذهن
هذه الاعتراضات اللفظية عبر عنها بالاعتراضات وفيما تقدم بالمناقشات لانهما بمعني
فهو تفنن في التعبير   الجملي بالسكون والتحريك وكان هذا الاعتراض جمليا لانه تعلق
بمجموع المقدمة الاولي من الدليل الاول بخلاف المناقشات اللفظية فانها متعلقة بكل لفظ
منه   علي هذا الدليل اي الدليل الاول وقوله ان الامام ان ادعي الخ حاصل هذا الاعتراض
ان الفخر ادعي انه لا علم عند احد من البشر بما يتعلق بشأن الاله سوى الامور الاربعة بدليل
الاستقراء فيقال له اما ان تدعي ان هذا الاستقراء تام او ناقص فان ادعي تمام الاستقراء
رد عليه بانه لا قدرة له عليه لكونه محالا عادة وان ادعي نقصان الاستقراء فيقال له انه
لا يفيد ما ادعيته من انه لا علم عند البشر سوى الامور الاربعة لجواز ان يكون عند بعض
البشر ممن لم تستقره علم بكنه ذاته تعالي زيادة علي علمه بالامور الاربعة   الخ مميز
مميز قيد بالمميز لأن غيره لا عبرة به في هذا المقام   سوى ما ذكر اي من الامور الاربعة
فلا يخفي سقوط الخ اي لان هذه دعوي لكون الاستقراء تاما وذلك ليس في قدرته
لانه محال عادة   ليس الا ذلك اي العلم بالامور الاربعة   ويعارضه يحتمل عود
الضمير علي الفخر ويحتمل عوده لما اقتضاه كلامه من الحصر والاول اقرب للاسلوب وعبر بقوله
تدعيه الصوفية لكون ما قالوه لم يقم عليه حجة ولا سند له عند علماء النظ وحاصل هذه
المعارضة ان الصوفية يدعون ان العلم والمعارف تزيد بادامة اكل الحلال وادامة
الذكر والخلوة والطهارة ولا شك ان زيادة العلم والمعارف تدل علي عدم الحصر
المعلوم في الامور الاربعة لان زيادة العلم بزيادة المعلوم   من ان الرياضة
اي رياضة النفس وتذليلها واحكام الفرائض اي الاتيان بها علي وجه محكم متقن

(قوله) بالخلوة

~~٤٧٩~~ ٢٦٧

بالخلوة متعلق بالرياضة والعزلة مرادفة للخلوة فمعناهما واحد وهو الانفراد عن
الناس للعبادة   علي طهارة الخ راجع لدوام الذكر وطهارة الظ بازالة الاحداث
والاخباث وطهارة الباطن بازالة الكبر والحقد والعجب والحسد والريا والسمعة
وصدق الافتقار عطف علي الرياضة وفي الكلام حذف مضاف اي والصدق في دعوي
الافتقار وقوله بترك الدعوي الخ تصوير لصدق الافتقار وقوله ظاهرا وباطنا اي بان
يكون باطنه موافقا لظاهره في ترك الدعوي والتبري من حوله وقوته فان كان باطنه
غير موافق لظاهره كان غير صادق في دعوي الافتقار   سبب خبر ان من قوله من
ان الرياضة الخ   للزيادة في المعارف اي سبب لزيادتها في الكم اي وزيادة المعارف
تقتضي زيادة المعلوم وحينئذ فلا يكون معلوم البشر في جانبه تعالي محصورا في الامور
الاربعة   سبلنا اي الطرق الموصلة الينا   عن ذلك الروح اي المذكور في الآية
والنور عطف علي الروح اي ويعبرون عن النور المفسر به الروح في الآية   نفي السر
الاضافة بيانية   وهو مر ان تجلي المضمر لعين وذكره اما لاكتساب المضاف التذكير
من المضاف اليه او نظر المصدوقه اي مصدوقه الروح والنور في بعض النسخ وهي مرات
والامر فيها ظ   وكشف عطف تفسير لتجليات في قوله الامور متعلق بمرات ومصدوق
الامور المعلومات وقوله بخلق علوم متعلق بمرات والباء للتصوير اي مصورة بعلوم
مخلوقة فهو من اضافة الصفة للموصوف فكانه قال وهو اي عين السر علم يتجلي وينكشف
به الامور كما ان المرآة الحسية تظهر صور الاشيا بها فالعلم بمنزلة المرآة والمعلوم بمنزلة
الصور فكما ان المرآة الحسية تظهر بها صور الاشيا العلم ينكشف به ذوات المعلومات
للاطلاع عليها اي علي تلك العلوم اي علي متعلقها وهي المعلومات   بل بمحض
انعام اي بل يطلع عليها بالانعام المحض وقوله بخلق علوم تصوير للانعام المحض او بدل منه
والالهام هو الانعام ولا حاجة لقوله بخلق علوم بعد ما تقدم الا ان يكون ذكره توطئة
لما بعده   ولا يعرفها اي ولا يعرف العلوم اي متعلقها الا اهلها   كما لا يعرف الخ هذا
تنظير للايضاح   والاكمه من خلق اعمي ويطلق علي الاعمي مطلقا الا ان المناسب في المقام الاول

ولا سبيل الى تعريفها للغير بالقول اي لان الله لم يخلق ما يؤدي بها من القول
بطرفها متعلق بنشير والضمير للمحبة   واطرف طرفي اي وارجع واسدل طرفي والقصد من ذكر
هذا البيت التمثيل   وان هذه العلوم لا يمكن التعبير عنها بالقول ولا سبيل الى تعريفها
الا باشارة العارف للعارف   ولا العيون بذلك حلولا اي ولا العيون يتوهم لن يفهم الخ
الحلول اي حلول الرب   وان المعنى لن يفهم عنك الا من حل في الرب كما حل الرب فيك
الملبسين بضم الميم وتسكين اللام جمع ملبس وهو الموقع غيره في اللبس   ويقال
الخ هذا صحيح عن الصوفية   وقد فهم منه بعض الملبسين الحلول فتوجه المص لدفعه وتنزيههم
عن القول بالحلول لانه كفر فقال وعيون تلك البصيرة   والموهبة بفتح الميم الفطنة
وهو تفسير لما قبله   ما زاغ البصر وما طغى قيل ان المعنى ان الله تعالى لما اراد اراءة
سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام عجائب الملكوت ما زاغ بصره عنها اي ما عدل عنها وما طغى
اي وما تعداها فالمراد بالبصر حقيقته وهو غير مناسب لما نحن فيه الآن يكون القصد ان البصر
كما لم يطغ كذلك بصيرة الترزوع عن الصور التي عرفها بها   كما وصف بذلك اي [illegible]
البصيرة الباطنية   فان له الجزم الخ هذا مفرع على مضمون قوله ويعارضه الخ والاستفهام
الانكاري والضمير المجرور عائد على الفخر والضمير في يدعونه عائد على الصوفية وقوله نحن اي معشر
اهل العلم الظ والمعنى فكيف يتاتى للفخر الجزم بنفي ما تدعيه الصوفية والحال انا معاشر
اهل العلم لا ننكر ان يخص الله تعالى عبدا من عباده بعلم ما اي بعلم خاص   على من يدعي
رؤية اي لله تعالى في اليقظة وقوله عاجلة اي في الدنيا والانكار عليه لان دعواه
مصادمة للشرع   او انه عالم بالله علم احاطة هذا هو المناسب لما نحن فيه بخلاف
ما قبله   واذا جاز الخ هذا تقوية لما قبله اي واذا جاز ان يخلق الله تعالى للعبد في
الآخرة ادراكا لذاته فلا مانع من ان يخلق في قلبه ادراكا لكنه ذاته في الدنيا ولا استحالة في
ذلك واذا لم يجزم العقل باستحالته فهو ممكن واذا كان ممكنا فلا ينهض نفي وقوعه من غير دليل
وبهذا تم الرد على الفخر واندفع ما يقال ان الفخر لم يقل باستحالة وقوع ذلك وانما قال لم يقع العلم
بكنه الذات والعبارة انما افادت الامكان لا عدم الوقوع   بالله اي لذات الله تعالى

وقوله

وقوله هو اتم الخ هذه الجملة في محل جر صفة لادراك وقوله من ادراكنا اي في الدنيا   وستحالة
مثل ذلك اي واستحالة خلق ادراك لذاته مثل الادراك الذي يخلقه في الآخرة وقوله ما
تعلق به اي ذلك الادراك كنه الرب   فالحق اذن اي اذا كان العقل لا يحكم باستحالة
خلق ادراك القلب مثل ذلك الادراك وقوله الذي يجزم بذلك ولا استحالة اي وحينئذ
فلا ينهض نفي الوقوع له من غير دليل   وانما كان ذلك اي الادراك الذي يخلق في القلب
وقوله يرجع للوجدان اي للقوة المدركة الباطنية المسماة بالوجدان   واذا كان يرجع
الخ جواب اذا محذوف اي فنسلم وننكر انه لا علم للشخص الا بحال نفسه   لا علم لي الا بحال
نفسي اي مثل كوني لا اعلم من جانب المولى الا الامور الاربعة المذكورة وقوله وحال غيري
اي من علمه زيادة عليها   الا بانباء صادق اي اخبار صادق وذلك لم يوجد قوله
وما تدعيه الصوفية اي من المشاهدة فلم نخبره حتى نحكم عليه بانه يرجع للذات بوجه او للصفات
وهذا جواب سؤال نشا مما قبله المفيد عدم المشاهدة ويحتمل ان المراد وما تدعيه الصوفية
من زيادة العلوم والمعارف بالرياضة وهذا حسن وقوله فنعلم اي حتى نعلم ان ذلك
الادراك ا بالعلوم وللمعارف الزائدة يرجع الخ اي الا بالكنه لانه لا يمكن فنعلم ان ذلك تفريع
على المنفي لا على النفي   فكيف الخ اي واذا كان حال الغير لا اعرفه فكيف الخ   ويتعلق
السؤال اي وهو زيادة العلم   ممكن اي لعدم صحة طلب ما لا يمكن من الله تعالى والنبي
صلى الله عليه وسلم سال زيادة العلم قطعا امتثالا للامر فاذا سأل فهو مجاب بزيادة العلم
ومن البين ان زيادة العلم تقتضي بزيادة المعلوم وحينئذ فكيف يصح للفخر القول
ان المعلوم للبشر من جانب الله تعالى امور اربعة فقط والحاصل ان مراد الش بهذا الكلام
كله الاستدلال على ان الوجدان لا ينتج المطلوب في هذا المقام وانه لا ينبغي لنا الحكم
على سائر البشر بما نجده في انفسنا لانا اذا تيقنا ان نبينا وغيره من الصديقين
كالخضر قد اوتي علما لم نطلع عليه فكيف يسوغ لنا ان نحكم بانه لا شيء وراء ما علمناه
واحتج الفخر ايضا اي على المطلوب وهو ان ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه وقوله
ايضا اي احتج بما سبق   بانا لا نتصور الا ما ادركناه اي لا نتصور حقيقة الشيء

الا اذا ادركناه بالحس اي الظاهري كالبصر وقوله ومثاله معلوم اي كالشمس والقمر وزيد وعمر
وقوله او بالوجدان هذه طريقة ثانية من طرق الادراك والمراد بالوجدان في المقام القوة الباطنية
المدركة للذة والألم والفرح والغم والجوع والشبع او ببداهة العقل لكون الواحد نصف
الاثنين كبسائط القضايا اي كالقضايا البسيطة وقوله الاولية اي التي تدرك من أول
الامر اي بمجرد توجه النفس اليها ولا تحتاج في ادراكها الى فكر ونظر النفي والاثبات لا يجتمعان
الخ فيه ان هذا يرجع للتصديق لا للتصور والكلام في التصورات فالمثال لا يناسب المقام
واجيب بان المراد كاطراف القضايا البسيطة ففي الكلام حذف مضاف وذلك كالنفي والاثبات
والاجتماع والافتراق واحترز بالبسائط من القياس فانه قضايا مركبة ويرجع فيه الى نظر لما تركب
منه فان كان ضروريا فهو كذلك فالمنظور له البساطة معرفة التصورات اي المتصورات
والا فالمعرفة والتصور شيء واحد فيبقى المعنى طرق معرفة المعرفة وهو متهافت فليست مدركة
لنا اي اصلا لعدم ادراكها بطريق من طرق الادراك الثلاثة والمراد بماهية الله تعالى حقيقته ذاته
والاعتراض اي على المصنف في هذه الحجة منع حصر مدارك اي انا نمنع حصر طرق التصور فيما
ذكره من الامور الثلاثة بل من جملة الطرق الموصلة للتصور الفكر وهو ترتيب امور معلومة للتأدي الى
مجهول كتركيب الجنس مع الفصل لانه بناه اي لانه بنى هذا الحصر على ما رآه من ان التصورات
كلها ضرورية ولا يكون نظريا الا التصديق ولذلك حصر الطرق الموصلة للتصور في ثلاثة الحس
الظاهري والوجدان وبداهة العقل والمدارك بهذه الثلاثة لا يكون الا ضروريا وحينئذ
فالفكر لا يوصل للتصور لان المدرك بالفكر لا يكون الا نظريا غير مكتسبة اي بالنظر
والفكر بل كلها ضرورية وهو ممنوع اي وما رآه في التصورات من انها لا تكون مكتسبة
بالفكر ممنوع ان من طرقها اي التصورات العلم الضروري فيه ان المصنف لم يجعل العلم الضروري
من طرق التصور بل الذي جعله منها بداهة العقل فكان الاولى للشارح ان يقول سلمنا ان
طرق التصور منحصرة في الثلاثة كما قال فنقول انها طرق عادية فاي مانع من ان يخلق الله
تعالى في بعض عبيده علما ضروريا بحقيقة ذاته على وجه لم تجر العادة بخلق مثله من غير
توقف على شيء من تلك الطرق الثلاثة ثم بعد هذا كله فيقال هذا الكلام لا يرد على المصنف

لانه

لانه انما نفى وقوع العلم بالفعل ولم ينف امكان وقوعه وهذا الكلام انما يرد على نفي الامكان له
ثم الايجاب للأخص الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة للايجاب وظاهره ان الاخص
نفسه هو الموجب وليس كذلك فيجاب بان في الكلام حذفا والاصل ثم ان ايجاب الاشتراك
في الأعم لاجل الأخص اي لاجل الاشتراك في الأخص في باب التماثل اي في باب اثبات
التماثل لانهم يقولون الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم وحينئذ فيحصل
التماثل ممتنع الاولى ممنوع لان هذا التعبير يقتضي انه ممتنع لذاته مع انه ممنوع بمنعنا
في قولهم الاشتراك في الأخص الخ هذا يدل على ان في عبارة المصنف حذفا كما قلنا وان
الأخص نفسه ليس هو الموجب للاشتراك في الأعم بل الاشتراك في الأخص هو الموجب للاشتراك
في الأعم ولهذا اي ولاجل تفسيرنا الايجاب بالعلة لا يكون موجبا بدليل قوله واشتراكهما
في الاخص علة الخ ويحتمل انه راجع لأصل المسئلة واشتراكهما في الأخص الخ ليس هذا من
تتمة تعريف المثلين لان هذا حكم والتعريف تصوري بل هذا كلام مستأنف وكانه قال
والقاعدة ان اشتراك الشيئين في الاخص علة لاشتراكهما في الأعم وهو السوادية
والبياضية الواو بمعنى أو لان المقصود الاشتراك اما في هذا او في هذا ولذا عبر بأو في
الناطقية والصاهلية اذ لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم اي لان اللازم قد
يكون أعم من الملزوم كما يكون مساويا له لوجود الاشتراك في الأعم الخ اي فلو كان الاشتراك
في الأخص علة للاشتراك في الأعم لوجد المعلول بدون علة ثم ان الذي تقدم لنا ان
الاشتراك في الاخص مطلقا يوجب للاشتراك في الأعم مطلقا وحينئذ فالاولى حذف
الذاتي من كلامه اما كونه ملزوما فلا شك فيه قال اليوسي لعل القائلين بقول ما يذكره
المعتزلة من التعليل لا يريدون به ان العلة تفيد المعلول الثبوت اذ لا يعرف من مذهبهم
الايجاب الذاتي لشيء فلا ينبغي بعد هذا التلازم العقلي وحينئذ فهذا الاعتراض لا يتوجه
عليهم فصل ثم نقول ثم للترتيب الاخباري والنون للمتكلم ومعه غيره اي
ثم نقول معشر المتكلمين وفي هذا اشارة الى ان هذه العقيدة متفق عليها ولذا لم يقل
ثم أقول بتعين التعين مرادف للوجوب لكن جرت عادة الشيخ التعبير بالوجوب

في مقام اثبات الصفات للذات واذا كان في مقام اثبات حكم متعلق بالصفات
فانه يعبر بالتعيين ولو عبر فيهما بالتعين او بالوجوب ما ضر   قديمة قد تقدم ان القديم هو
الموجود الذي لم يسبقه عدم واما الأزلي فهو ما لا اول له سواء كان وجوديا ام لا فقوله قديمة
اي موجودة لم يسبقها عدم وعلى هذا فالاشارة في قوله هذه الصفات لصفات المعاني
وهو القريب للسياق واما ما عداها من الصفات الثبوتية والسلبية فهو متروك
للفهم ويصح ان تكون الاشارة راجعة للصفات مطلقا اعم من ان تكون معاني او معنوية
او سلبية وعلى هذا فيراد بقوله قديمة اي ازلية لا اول لها اعم من كونها وجودية اولا
واطلاق القديم بمعنى الازلي مجاز فالسلوب تتصف بالقدم على جهة التجوز بمعنى
انها ازلية لا اول لها لا انها موجودة حتى يكون اتصافها بالقدم حقيقة - ومثلها
الصفات المعنوية   ان يكون الخ هذه الصفات اي ان يكون كل فرد فالمراد
الكل الجميعي   اذ لو كان شيء الخ المناسب لاسلوب الشـ جعل هذا بيان للملازمة
التي حكمت بها الشرطية المطوية مع استثنائها والاصل لو كان شيء منها حادثا
لزم حدوثه تعالى لكن التالي باطل" اذ لو كان شيء منها حادثا لزم ان لا يعرى الخ ويمكن
ان يقال ان المصـ اشار في المتن لدليل وفي الشرح لدليل اخر والذي في المتن فيه بيان
الملازمة التي في شرطية الدليل المذكور في الشـ   لزم ان لا يعرى اي لزم ان لا يخلو
والضمير في يعرا لمولانا جل وعلا   عنه اي ذلك الشيء الحادث اي عن الاتصاف
به وحاصل الدليل الذي ذكره ان تقول لو كان شيء من صفات المعاني حادثا لزم
ان لا يعرا مولانا جل وعز عن ذلك الحادث لكن التالي باطل اذ لو كان مولانا تعالى
لا يعرو عن الحادث لكانت ذاته تعالى لا تتحقق بدون ذلك الحادث لكن التالي باطل
اذ لو كانت ذاته لا تتحقق بدون ذلك الحادث لكان حادثا بالضرورة لكن التالي باطل
فبطل ما استلزمه وهو كون ذاته تعالى لا تتحقق بدون الحادث فبطل ما استلزمه
وهو كون ذاته تعالي لا تعرى عن الحوادث فبطل ما استلزمه وهو كون شيء من تلك الصفات
حادثا فيثبت نقيضه وهو قدم كل فرد منها وهو المطـ اذا علمت هذا فقول المصـ

وما

وما لا يتحقق الخ معطوف على محذوف والأصل لزم ان لا يعرى عنه اي عن الاتصاف بضده الحادث
فيلزم ان لا تتحقق ذاته بدون حادث وما لا يتحقق الخ   الحادث صفة للضد ثم ان المركب
التقييدي لا يستدل عليه عندنا معاشر المالكية وان استدل عليه عند السادة الشافعية فقوله ودليل
الخ جواب عما يرد من طرف الخصم من المنع على قوله او عن ضده الحادث بان يقول لا نسلم حدوث
الضد لم لا يجوز ان تكون القدرة مثلا حادثة وضدها قديم وحينئذ فلا يلزم من حدوث الصفات
حدوث الذات لكون الضد قديم والذات متصفة بذلك الضد القديم وحاصل الدفع انا لا نسلم
ان الوصف الحادث قد يكون ضده قديما لانه عند طريان ذلك الوصف الحادث ينعدم ضده
وعدم القديم محال فثبت ان ضد الوصف الحادث حادث   مثل ذلك الاشارة راجعة
لمضمون قوله وما لا يتحقق بدون حادث فهو حادث   على حدوث العالم اراد به الاجرام
فانه قد استدل على حدوثها بحدوث الأعراض لملازمتها لها وعدم تحققها بدونها وما لا يتحقق بدون
الحادث فهو حادث   من اقامة البرهان اراد به الجنس وفي نسخة البراهين وهي ظاهرة
شرع في اثبات اي في الكلام على اثبات ففي الكلام حذف   وقوله احكام اراد بها
المحكوم بها كالقدم والبقا لا الاحكام السابقة المعلومة للمعاني ومعنى كون تلك الاحكام واجبة
انها لا تقبل الانتفا   فمن ذلك اي فمن جملة الاحكام الواجبة لها والفا واقعة في جواب
شرط مقدر اي وان اردت معرفة تلك الأحكام فمن ذلك الخ   لزم حدوث هذا التركيب
مخالف للمذكور في المتن فاما ان يكون برهن في المتن على بيان الملازمة في شرطية الدليل المذكور
هنا ويدل لذلك قوله هنا وبيان الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة واما ان يكون اراد
بالاستدلال على قدم الصفات بدليلين مستقلين احدهما لو كان شيء منها حادثا لما عرى عنه
الباري وما لم يعر عنه الباري لم يسبقه وما لم يسبق الحوادث كان حادثا مثلها وهذا هو
المذكور في المتن والثاني لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا لكان تعالى حادثا وحذف الوسائط
المذكورة في الاول وهذا هو المذكور هنا في الشرح وقد تضمن الاول بيان الملازمة في الثاني ويمكن
ان يكون المصـ اراد هذا المعنى بقوله على ما اشرنا اليه في اصل العقيدة بمعنى ان المذكور في المتن
وان كان دليلا مستقلا لكن فيه الاشارة لبيان الملازمة في الثاني واما ان يكون اراد الدليل   لا انه

المذكور اولا وآخرا واحد لكن قد حذف الاستثنائية من المتن والتالي واقام دليل الملازمة
مقامها وفي الشرك عليه على اصله والتالي بطل هذه الاستثنائية حذفها المص من المتن
وبيان الملازمة بيان مصدر بمعنى اسم الفاعل فيكون بمعنى المبين اي ومبين الملازمة
اي والدليل الذي بين الملازمة اي والدليل الذي بين الملازمة اشرنا اليه الاولى صرحنا به لكن
ارباب التصانيف قد يتساهلون ويطلقون الاشارة بمعنى الذكر مطلقا وقوله في اصل
العقيدة الاضافة للبيان لما عرفت اي لاجل شيء عرفته فيما مضى وسنعيد برهانه
اي برهان ما مضى وقوله من ان القائل بيان لما مضى وظ عبارته ان هذا الشيء الماضي
له برهان ياتي وان هذا الشيء قد تقدم مع برهانه وانه اعاد هذا البرهان ثانيا فيما مضى
وهو خلاف الواقع اذ لم يعده ثانيا فيما مضى بل انما ذكره فيما مضى مرة واحدة واعاده بعد
مرة واحدة فالاولى حذف لفظ ايضا وهو معنى قول الخ الضمير راجع لقوله وما لا يخلو
عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثا مثلها وانت خبير بانه ليس معناه فكان الاولى
ان يقول وهذا وجه قوله وما لا يتحقق الخ وبهذا يظهر لك انه لا يحتاج مع هذا الى قوله بعد
اذ لو كان الخ الذي اتى به بسند العقول وما لا يتحقق ذاته بدون حادث الخ او جواب
عن سؤال فيه ان السؤال يقال فيه ان قلت ومقتضى قوله وتقريره ان يقال لا نسلم الخ المقتضي
لسؤال فالاحسن ان يقول ان هذا رد لمنع وارد على الملازمة في قولنا لو كان شيء من صفاته
حادثا للزم ان لا يعرى عنها او عن اتصافه بضده الحادث بدل قوله انه جواب عن سؤال
لما علمت تامل بل يجوز ان يكون اي الضد قديما فيجوز ان يكون الرب متصفا في
الازل بالعجز تعالى الله عنه ثم انه طرأت له القدرة ورد ذلك بانه يلزم من حدوث القدرة
حدوث العجز لان القدرة لا تتصف بها الا بعد انعدام العجز فيلزم ان يكون العجز حادثا
ايضا لانه لا ينعدم الا الحادث وهذا محصل قوله وجوابه الخ فحينئذ المناسبة حينئذ
لم يظهر للفا معنى في المقام وذلك اي اللازم المذكور لعرض القدرة في
بعضها اي وهو العجز فيجوز ان يكون المولى في الازل متصفا بهذا القديم وجوابه
اي جواب السؤال على ما قال الش او جواب المنع على ما قلنا انه المناسب لما طرا

عدمه

عدمه اي على الذات العلية وهذا بعد بيان ان صفاته تعالى لا تقوم الا بذاته وابطال
ما زعمه المعتزلة من ان له تعالى ارادة حادثة غير قائمة بذاته تعالى كما مر بصفة
حادثة اي وهو القدرة الا وضدها او مثلها هذه العبارة احدى عبارتين
لهم والعبارة الاخرى القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده باسقاط المثل وعليها
الش فيما ولا تنافي بين العبارتين لان من يعبر بالقابل للشيء كالقدرة مثلا لا يخلو عنه
او عن مثله او عن ضده يلاحظ من الشيء امرا معينا لان القدرة تحتها افراد ومن يعبر
بالعبارة الاخرى يلاحظ من الشيء امرا كليا كمطلق القدرة في الدليل الثاني
اي وهو قوله سابقا وايضا لو نظرت الى صفات العالم قبوله حصول الخ على
حدوث العالم اي بمعنى الاجرام اذ وجه الدلالة واحد المراد بالوجه الملازمة حين
حدوث الصفة والموصوف اي انه يلزم من حدوث الصفة التي هي دليل حدوث
الموصوف الذي هو المدلول فيلزم من حدوث صفة الرب تعالى حدوثه كما انه يلزم
من حدوث صفة الاجرام حدوثها والدليل الخ لعل الاولى التفريع والطرد التلازم في
الثبوت لجواز خلوه عنها اي عن الضدين لم يطرأ الخ بالنصب عطف على
جواز من باب عطف الفعل على الاسم الخالص من التأويل بالفعل وقوله فتحقق ذاته
اي ذات الله تعالى في الازل وقوله دونهما اي دون الوصف الحادث وضده وقوله فلا يلزم
الحدوث اي فلا يلزم من حدوث الصفات حدوث الموصوف وهو ذاته تعالى
انما يتم ذلك اي ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف اذا وجب الخ اي اذا وجب
ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وكان ذلك الشيء وضده حادثين فلا يكون ذلك
القابل سابقا على الحدوث وما لا يسبق الحادث فهو حادث مثله اذ القبول لا يختلف
هذا دليل للملازمة التي حكمت بها الشرطية القائلة لو جاز الخ اي لو جاز خلو القابل
عن بعض ما يقبل لجاز خلوه عن جميع ما يقبل لان القبول واحد لا يختلف فاذا جاز خلوه
عن القدرة جاز خلوه عن غيرها لانه نفسي اي وشان النفسي عدم الطريان وعدم
التغير والا لزم الدور اي والا بان كان القبول غير صفة نفسية بل كان صفة

حادثة لزم افتقاره لقبول آخر وهذا القبول ايضا حادث غير نفسي فيحتاج لقبول آخر
وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وهما محالان فما استلزمهما من كون قبول الذات العلية
للصفات غير نفسي باطل فثبت انه نفسي وهو المط وخلوا القابل الخ هذه
استثنائية الدليل الذي تقدمت شرطيته في قوله لو خلا عنهما مع قبوله لهما لجاز ان
يخلو عن جميع ما يقبله من الصفات فهو في معنى قولنا لكن التالي باطل واذا بطل التالي
بطل المقدم وهو الخلو عن الشيء وضده وقوله لوجوب الخ دليل لهذه الاستثنائية مطلقا
اي في الحادث وفي القديم فقوله في الحادث في العبارة حذف اي كالعلم والقدرة ودخل
تحت الكاف ما عدا السمع والبصر والكلام والحياة لوجوب اتصافه بالاكوان
ضرورة هذا دليل على استحالة خلو الحادث عن جميع ما يقبله من الصفات وحاصله اننا
نعلم بالضرورة منع خلو الجواهر عن جنس الاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
والمراد بالضرورة في المقام عدم الافتقار للنظر ولو فرضت الخ جواب عما يقال
ان دلالة الفعل على الاتصاف بالصفات المذكورة انما يدل على الاتصاف بها حال
الفعل لا على الاتصاف بها مطلقا فاحتمل ان يخلو عنها وحينئذ فلا ينهض الاستدلال
وحاصل الجواب انا لو فرضنا ان افعاله تدل على القدرة والارادة وغيرها وقلنا انها
حادثة لان فعله لا يدل عليها الا حال الفعل فقط لتوقفت على امثالها الحدوثها
وامثالها تتوقف على امثالها وهكذا فيلزم الدور والتسلسل فقول الش لو توقف
احداثها عليها اي على امثالها هذا اعتراض آخر انما قال آخر لانه سبق اعتراض
على بيان الملازمة ايض في قول الش وتقريره الخ وكان الاولى ان يقول هذا اعتراض
ثان لان آخر يصدق بالثاني والثالث والرابع على الملازمة اي على بيان
الملازمة لا نسلم ملزومية الخ من البين ان مقدم الشرطية ملزوم والتالي لازم وبهذا
ظهر لك ان قوله حدوث الصفات الانسب لما تقدم ان يقول حدوث بعض
الصفات وذلك لانا جعلنا الملزوم كون شيء من صفاته حادثا لا جميع صفاته وكان
الاولى ان يقول حدوث بعض صفاته اي الموصوف لان الكلام في حدوث صفات

الموصوف

الموصوف لا مطلقا ويكون قديما اتى به لمناسبة المقام والا فالكلام السابق عام
شامل للقديم والحادث وجوابه اي جواب الاعتراض المذكور ان قبول كل
ذات اي كل حقيقة وانما حملنا الذات على الحقيقة ليجري الكلام على الذوات والصفات
اي يجب لهما ذلك القبول الخ هذا تفسير لكون القبول نفسيا ما دامت
الذات دام قائمة والذات فاعل وقوله غير معلل حال من القبول اي يجب لها ذلك
القبول حال كونه غير معلل بمعنى وهذا كما تقدم ان الحال النفسية هي الحال الواجبة
للذات من غير ان تكون معللة بمعنى قائم بالذات واحترز بذلك عن الحال المعنوية فانها
تجب للذات مع كونها معللة بعلة والدليل الخ عبارة تقتضي ان كل ما اتصف
بالطرو فهو غير نفسي وما لم يطرأ فهو نفسي وهذا غير مسلم الا ترى الى القدم فانه غير طارئ
على الذات وهو غير صفة نفسية وكذا يقال في العلم والقدرة فالحق ان الصفة النفسية
هي التي لا تتحقق الذات في الخارج بدونها والحال الواجبة للذات من غير ان تكون معللة
بعلة بنا على الخلاف في ثبوت الاحوال وعدم ثبوتها على قبولها اي لانه ما طرا على
الذات الا لكونها تقبله وهذا القبول ايض ما طرا عليها الا لكونها تقبله وهكذا فان
قلت ان القبول من الامور الاعتبارية وقد قالوا ان الامور الاعتبارية لا يضر فيها
التسلسل قلت كلامهم هذا انما هو في الامور الاعتبارية التي تتوقف عليها اعتبار
المعتبر وفرض الفارض لان التسلسل ينقطع بانقطاع اعتباره لا في التي لها ثبوت
في نفسها جميع صفاتها اي الذات وقوله اليها اي الذات وقوله قبولا اي من
جهة قبولها واتصافها بها والى هذا الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والدليل
الخ نسبة واحدة اي حالة واحدة لا تختلف فلو جاز خلوها الخ هذا
مفرع على ما قبله عن جنس الاكوان الاولى ان يقول عن جنسي الاكوان وذلك
لان الاكوان جنسان فالحركة والسكون جنس والاجتماع والافتراق جنس فالمراد بالجنس
هنا الشيء ومقابله فلانا نعلم قطعا لم يقل بالضرورة لان صفات الباري
معلومة بالدليل لان العلم بها ضروري وهو محال اي والجمع بين الوجود والعدم

بحالٌ ولهذا اي بما ذكر من ان قبول الذات لما تتصف به من الصفات نفسي ولانه
لو جاز خلوها عن بعض ما تقبله من الصفات لجاز خلوها عن جميعها لكن خلوها
عن جميع ما تقبله باطلٌ مطلقا تعرف الخ وقوله قاعدة اي مضمون قاعدة
قائلة كل قابلة يستحيل عروه عن ما يقبله من الصفات وهو حدوث العالم
اي حدوث اجرامه لانه لما قام البرهان الخ حاصله ان حال الاجرام المجهول قد
علم بحال ذاته المعلوم بالبرهان والبرهان الذي علم به حال صفات الاجرام هو انها
متغيرة وكل متغير حادث والبرهان الذي علم به حال ذاته تعالى هو انه لو لم يكن قديما
لكان حادثا ولو كان حادثا للزم الدور او التسلسل لما علمت من استحالة عرو الذات
عما تقبله من الصفات اي واذا استحال عرو الموصوف عن الصفات الحادثة فلا يسبقها
وما لا يسبق الحادث فهو حادث مثله وتقريره ان يقال الخ حاصله ان قدم لنا
مطلبان الاول حدوث الاجرام لحدوث صفاتها والثاني قدم صفات الباري لقدم
ذاته وذلك لاستحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات مطلقا اي حادثا او كان ذلك
القابل او قديما فيورد سؤال وهو ان المطلب الاول مسلم واما الثاني فممنوع وبيان
المنع اشار له الشارح بقوله وتقريره الخ اذا علمت ذلك فنقول الشارح جواب عن سؤال الخ اي
ان يقول هذا رد لمنع او جواب عن اعتراض او عن ايراد كما اشعرت الخ تأمل معلوم
بالضرورة صفة لموصوف محذوف خبر عن ان اي امر معلوم بالضرورة فاندفع ما يقال الاولى
ان يقول معلومة بالضرورة لان اسم ان وهو استحالة مؤنث في حق القديم المراد به
في هذا المقام مولانا جل وعلا فقوله من استحالة عروه تعالى اظهار في مقام الاضمار
فلو حذف لفظ تعالى ما ضره ان الفعل الموجود اراد بالفعل المفعول حتى يصح
الوصف بالموجود لا الفعل بالمعنى المصدري المرادف للايجاد ايجاد الاختياري
اضافة ايجاد للضمير من اضافة المصدر لفاعله والضمير عائد على الله تعالى والاختياري
صفة لموصوف محذوف اي الفعل الاختياري وفيه ان الاختياري ما تعلق به الاختيار
اي الارادة وهو لا يتعلق بالفعل بمعنى المفعول بل بايجاده ويحتمل ان يكون من اضافة

المصدر

المصدر لمفعوله والضمير عائد على الفعل وعلى هذا فيتعين ان يكون الاختياري بالجر صفة
للايجاد لا للضمير لانه لا يوصف ولان الاختياري ما تعلق به الاختيار وهو لا يتعلق
بالفعل بل بايجاده والمعنى من حيث توقف كونه مختارا في ايجاده على اتصافه بهذه
الصفات اذ لو لم يتصف بها كان ايجاده بالذات لا بالاختيار كما تقول الفلاسفة
وهو باطل اذ لو لم يكن مختارا ما خصص مثلا من مثل ولزم اما استمرار قدم العالم او عدمه
كما مر وكلاهما باطل بحسب الذات على حذف اي التقديرية لان هذا تفسير
للوجوب المطلق والذي يوجب استحالة العرو الثاني اي والذي يقتضي استحالة
العرو الثاني اي الوجوب المطلق بحسب الذات المعبر عنه بالضرورة المطلقة لا الاول
اي الوجوب الوقتي المعبر عنه بالوقتية المطلقة اذ لا يلزم من وجوب الشيء في وقت
ان يكون واجبا بحسب الذات حتى يثبت الوجوب دائما في وقت معين اعم من الضرورية
المطلقة وهي التي يجب محمولها لموضوعها ما دامت ذاته لما علم الخ اي وذلك
لما علم من ان الوقتية المطلقة وهي التي يجب محمولها لموضوعها ما دامت ذاته اذ كل ما
وجب المحمول للموضوع بحسب الذات وجب بحسب الوقت وليس كلما وجب بحسب الوقت
وجب بحسب الذات فيصدقان في نحو كل انسان حيوان لانه يصح ان تقول بالضرورة
كل انسان حيوان ما دامت ذات الانسان فتكون ضرورية مطلقة ويصح ان تقول بالضرورة
كل انسان حيوان وقت كونه انسانا فتكون وقتية وتنفرد الوقتية المطلقة في قولنا بالضرورة
كل كاتب متحرك الاصابع وقت الكتابة ولا تنفرد الضرورية المطلقة هنا اصلا واذا علمت
ان الوجوب الوقتي اعم من الوجوب الذاتي وان الاول لا يستلزم الثاني لعدم استلزام
الاعم للاخص فنقول لك لا شك ان ايجاد الافعال بالاختيار انما يدل على وجوب
الصفات وجوبا وقتيا وهو وقت الايجاد ولا يلزم من ذلك الوجوب الذاتي
اي وجوب الصفات للباري مطلقا الذي هو المطلوب لما علمت من عدم استلزام
الوجوب الوقتي للوجوب المطلق فتحصل ان الدليل الذي هو الايجاد انما انتج الوجوب
الوقتي للصفات وهو اعم من المطلوب وهو الوجوب الذاتي ولا يلزم من وجود

هذا الاعم الذي انتجه الدليل وجود الاخص الذي هو المطلوب فالدليل حينئذ
لم ينتج المطلوب وهذا معنى قول الشـ وملزوم الاعم غير ملزوم الاخص اي ان ما كان
ملزوما للاعم لا يكون ملزوما للاخص فكما تقول ان الفرسية ملزومة للحيوانية ولا يلزم
ان تكون الفرسية ملزومة الانسانية التي هي اخص من الحيوانية فالفرسية تكون دليلا على
الحيوانية ولا تكون دليلا على الانسانية كذلك تقول هنا ان ايجاد الافعال وهو الدليل
الذي ذكره المصـ ملزوم لوجوب الصفات في الوقت ولا يلزم ان يكون ملزوما لوجوبها
بحسب الذات الذي هو اخص من وجوبها بحسب الوقت فيكون الايجاد المذكور دليلا على
الوجوب الوقتي للصفات ولا يكون دليلا على وجوبها بالذات ما انتجه دليلكم
اي وهو ايجاد الفعل وقوله اعم من مدعاكم اي لان الدليل انتج الوجوب الوقتي للصفات
وهو اعم من وجوبها بحسب الذات الذي هو المدعي بل وجوبا مطلقا اي بل
دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوبا مطلقا بحسب الذات اي واذا
كان بحسب الذات فلا تتقيد بوقت ولا بزمن ولا بغيرهما انه لو قدر الجواز الخ اي
حذف لفظ قدر لان التقدير لا يلزمه محال ضرورة ان كل ممكن الخ اراد به الممكن الذي
ثبت له تقرر في الخارج والا لم يصح اتصافه بكونه حادثا اي موجودا بعد عدم [illegible]
حاصله ان ما ذكرتموه من الجواب غير دافع للاعتراض لانكم ادعيتم ان صفات الباري قديمة
لاستحالة عروه عن سائر ما يقبله من الصفات وايجاده الاختياري للفعل يوجب له القدرة
والارادة والعلم والحياة فاورد عليه بان ايجاد الفعل انما يوجب له تلك الصفات
وقت الايجاد مطلقا بحسب الذات كما هو المدعي فاجبتم عن ذلك الاعتراض بمنع ان
الافعال انما تدل على وجوب تلك الصفات له تعالى وقت الفعل بل يدل على وجوبها
له مطلقا لان تلك الصفات لو كانت جائزة للزم الدور او التسلسل فيقال لكم هذا
الجواب غير دافع للاعتراض الوارد على استدلالكم لانه لا ارتباط بين ما ذكر من المنع وبين
سنده وهو قوله وبيانه انها لو كانت جائزة الخ نعم هذا السند الذي ذكره يصح ان
يكون دليلا آخر لاصل الدعوى غير الدليل الذي نحن بصدد بيانه ودفع الاعتراض عنه

بان يقال

بان يقال صفاته تعالى قديمة اذ لو كانت جائزة للزم الدور او التسلسل انما اعترضنا
على استدلالكم على وجوبها بمجرد الفعل اي بان الفعل انما يدل على وجوبها للفاعل وجوبا
وقتيا لا وجوبا مطلقا وما اجبتم به اي من منع كون الافعال تدل على وجوبها
وجوبا وقتيا بل تدل على وجوبها وجوبا مطلقا لانها لو كانت جائزة للزم الدور او التسلسل
وقوله لم يصح الاستدلال به على ذلك اي على وجوبها وجوبا مطلقا والاولى ان يقول
وما اجبتم به غير دافع للاعتراض على استدلالكم بل حاصلها اي حاصل ما اجبتم به استنباط الخ
لانا نقول الخ حاصل هذا الجواب انا لا نسلم ان ما اجابوا به من المنع وسنده غير
دافع للاعتراض الوارد على دليلهم الاول وانما ذكر الدور والتسلسل في البيان وجه دلالته اذ
حاصله ان ايجاد الافعال يدل على وجوب الصفات لفاعلها وجوبا مطلقا لانها لو لم تكن
واجبة للفاعل وجوبا مطلقا بل وجوبا وقتيا كانت جائزة ولو كانت جائزة لزم الدور او
التسلسل في الجواب اي في قولهم لو كانت جائزة لزم الدور او التسلسل بيان
لوجه دلالته اي دلالة الدليل الاول لا دليل آخر كما فهم المعترض والحاصل ان توهم في الجواب لو كانت
جائزة الخ ليس دليلا آخر بل بيان لكون الدليل الاول يدل على المطلوب وهو وجوب الصفات المذكورة
للفاعل وجوبا مطلقا قدم الصفات اي الوجودي لانها هي التي تتصف بالقدم حقيقة
استحالة عدمها حاصل ان المقام مقامان وجوب قدم الصفات واستحالة عدمها ودليل الاول
البراهين المتقدمة ودليل الثاني القاعدة وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وتلك القاعدة
مبنية على ما مر له من الدليل على استحالة عدم القديم وحاصله ان عدم القديم لو لم يكن محالا
لكان جائزا ولو كان جائزا كان مقابله وهو وجود القدم جائزا وهذا يلزم عليه
من ترجيح احد الامرين المتقابلين على الآخر من غير مرجح هذا اي ما سمعته من كلام المتن
ظ لا يحتاج لتوضيح لانه قدم برهانه بقوله وقد قدمنا الخ تعليل لما قبله فخذ ذلك
بهذا الخ حاصله ان المقام مقامان الاول اتصاف الذات بالقدم والبقاء والثاني
اتصاف الصفات بالقدم والبقاء والاول قد تقدم سابقا والثاني قد تقدم عن قرب فقوله
بهذا اي بما ذكر من اتصاف الذات بالقدم والبقاء واتصاف الصفات بهما ايضا

والباقي قوله بهذا يصح ان تكون للسببية وان تكون بمعنى من واعلم ان لفظ ذا يشار به للقريب
والمص استعمله في الاشارة للقريب والبعيد على طريق التغليب   مطلقا يحتمل انه
راجع للتغير اي ان التغير مطلقا على القديم محال سواء كان تغيره من وجود الى عدم او بالعكس
ويحتمل انه راجع للقديم والقديم في هذا المقام مصدوقه الذات العلية لا غير اي ان
الذات يستحيل تغيرها باعتبار نفسها وباعتبار صفاتها بهذا يقربه قوله اما في ذاته الخ
فلوجوب قدمه وهذا يمنع التغير من الوجود الى العدم   لما مر اي للدليل الذي مر الدال
على وجوب قدمه تعالى وبقائه قوله واما في صفاته اي واما استحالة تغير القديم في صفاته
من عدم الى وجود وبالعكس فلما ذكر الان من الدليل الدال على قدمها وان القديم يستحيل عدمه
والمراد بالآن ما بعد الزمن الماضي ببعد فيصدق بالماضي القريب وهو حال عرفا فيسقط اعتراض
المحشي بالمعارضة بين الفعل الماضي ولفظة الآن وحاصله ان لفظ ذكر يقتضي المضي ولفظ الآن
يقتضي الحال وبينهما تدافع   ومن ثم اي ومن هنا وهو استحالة التغير على صفات الله تعالى اي
من اجل ذلك استحال على علم الله تعالى ان يكون كسبيا لان الكسبي يفسر بتفسيرين كما يأتي في الشرح
وعلى كليهما لا يكون الا حادثا   اي يحصل له عن دليل هذا التفسير للكسبي واقتصر على هذا التفسير
مع ان التفسير الآتي في الشرح نظرا للغالب في العرف من اطلاق الكسبي على العلم الحاصل عن دليل والكسبي
بهذا المعنى مرادف للنظري فالعلم الحاصل بمجرد رفع البصر لا يقال له كسبي ولا نظري لانه غير حاصل
عن دليل فهو ضروري   او ضروريا عطف على كسبيا اي استحال على علمه ان يكون كسبيا او ضروريا
وسيأتي في الشرح ان الضروري يطلق على اربعة معان الاول ما ليس مقدورا للقدرة الحادثة والثاني
ما حصل من غير سبق نظر والثالث ما حصل من غير دليل والرابع ما قارنه ضرورة وحاجة كعلم
الانسان بجوعه او بالمه والمستحيل على الله تعالى من هذه الاربعة المعنى الاخير ولهذا اشار المص
تفسيره بقوله اي يقارنه ضرورة وحاجة وقوله كعلمنا باطننا اي بالامر الباطني كالجوع والالم والفرح
والغم وفي بعض النسخ كعلمنا بالمنا والحاصل انه يصح ان يكون علمه تعالى ضروريا
بالمعاني الثلاثة الاول ولا يصح ان يكون ضروريا بالمعنى الاخير ولهذا منع اطلاق الضروري على
علمه تعالى سدا للباب دفعا لايهام المعنى الرابع وقد ينوعون العلم الى بديهي ايضا ولم يتعرض

له

له المص في المتن وتعرض له في الشرح والعلم البديهي يفسر بكل من المعاني الثلاثة الاول للضروري
ولا يفسر بما اقترن بضرورة وحاجة وحينئذ فعلمه تعالى يصح ان يكون بديهيا لكن يمتنع اطلاق
ذلك عليه تعالى لانه يشعر بالحدوث نظرا لاستعمال اهل اللغة اذ يقال بغتة الامر النفس اي
اتاها بغتة من غير استشعار بمقدمات يغلب على الظن وجوده بها   او يطرا عليه
اي على علمه سهوا او غفلة ظاهره يقتضي مغايرة الغفلة للسهو وهو طريقة فالسهو الذهول
عن الشيء بعد الشعور به اي الغيبة عن المعلوم بعد سبقية الشعور به والغفلة اعم اي هي الغيبة
عن الشيء سواء سبق العلم به اولا وقيل مترادفان واما النسيان فهو زوال الشيء من الحافظة
والمدركة معا وهذا هو اشد استحالة من السهو لانه زوال الشيء من المدركة دون الحافظة ولذا لم
يذكر النسيان لعلم استحالته بالأولى   ويستحال على قدرته الخ اي بخلاف النجار مثلا فان قدرته
لا بد لها من آلة واسناد الاستحالة للقدرة فيه تسمح والمناسب اسناد ذلك للذات وقوله
ويستحال على قدرته عطف على استحال واعاد الفعل لطول الفصل ولم يعده فيما بعد لعدم الطول
وسيأتي في الشرح وجه استحالة احتياج قدرته لآلة   او لمعين   لغرض اي لباعث يبعث
على الفعل سواء الغرض راجعا اليه تعالى او لاحد من خلقه وسيأتي في الشرح وجه استحالة كل منهما
وهذا بخلاف ارادة العبد الفاعل فعلا فانه لا بد في ارادته من غرض يرجع له او لغيره والا كان
فعله عبثا وافعال العقلاء تصان عن العبث   على القول به راجع للادراك   ان يكون
بجارحة راجع للجميع وقوله او مقابلة راجع للبصر   او اتصال راجع للادراك
وعلى ارادته لم يعد العامل لقربه بخلاف ما قبله   او يكون كلامه حرفا هذا كلام منفك
لان مقتضى صنيعه ان المعنى ويستحال على الثلاثة ان يكون كلامه الخ الا ان يقال ان الواو بمعنى
او والعامل محذوف اي ويستحال ان يكون كلامه الخ وحذف العامل الباقي معموله بعد الواو
جائز في كلامهم   او صوتا لما كان الحرف اخص من الصوت ولا يلزم من نفي الاخص نفي
الاعم اتى بقوله او صوتا   سكوت هو الكف عن الكلام عند وجود ما يقتضيه مع القدرة
عليه   لاستلزام جميع ما ذكر الخ لما كان قد تقدم جملة اشياء اتى بلفظ جميع واستلزام
ما ذكر للتغير ظاهر وهذا علة للعلة   هذا كلام كيف الظهور مع ما مر من المناقشة

في العطف وارتكاب التغليب في الاشارة واجيب بانه ظ للغير بحسب فهم المص لانه
عبارة عن سلب الخ ظاهره ان القدم لفظ يعبر به وهو غير مراد فالأولي حذف قوله عبارة من
هنا ومن ما بعد وبقوله وهو سلب العدم الخ ثم ان سلب العدم السابق على الوجود يرجع لاستمرار
الوجود في الازل وسلب العدم اللاحق للوجود يرجع لاستمرار الوجود فيما لا يزال ولما كان
ذكره اي برهان وجوب القدم والبقا ولما كان اي ذكر برهان وجوب القدم والبقا
من برهان قدمها اي وبقائها ولما كان القدم يستلزم البقا اقتصر عليه لان العلم
الكسبي الخ اشارة الى قياس من الشكل الثاني وتقريره ان تقول علمه تعالى قديم والعلم الكسبي
لا يكون قديما فعلمه تعالى لا يكون كسبيا فالصغرى مؤخرة والكبرى هي معنى قوله لان العلم الخ وهذا
من باب التنبيه لان الظ لا يستدل عليه ولما كانت الصغرى معلومة مما سبق من البرهان الدال
على قدم صفاته لم يستدل عليها واستدل على الكبرى بقوله وانما قلنا الخ لا يتجه ذلا زم لما قيل
بالعلم الحاصل عن النظر جعل العلم الحاصل عن الدليل كسبيا ظ على قول من يقول ان العلم
الحاصل بالدليل تعلقت به القدرة الحادثة واما على قول من يقول العالم تتعلق به وانما
تعلقت بالدليل فجعله كسبيا بواسطة تعلقها بسببه فقوله الحاصل عن النظر اي سوا قلنا
ان العلم الحاصل عقب النظر تتعلق به القدرة الحادثة او قلنا انها لا تتعلق به بل بالنظر والعلم
الحاصل بغتة او بما تعلقت به القدرة الحادثة فيه انه غير مانع لشموله لحركة زيد عند
ضربه لعمرو مثلا فانه يصدق عليها هذا التعريف الا ان تجعل ما في صدر التعريف واقعة على
العلم اي او يفسر بالعلم الذي تعلقت به القدرة الحادثة وذلك كالعلم الحاصل عن الحواس حيث
يحصل بالاكتساب كصرف التوجه وتقليب الحدقة هو معناه الاصلي اي لان الكسب
هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور اي مقارنتها له وهذا التعريف مخالف للتعريف
الاول اما عند المشترط لتقدم النظر على العلم فلان التعريف الاول يصدق على العلم النظري
سوا قلنا ان القدرة الحادثة تتعلق به او قلنا انها انما تتعلق بالنظر بخلاف الثاني
فانه انما يصدق على العلم الحاصل عقب النظر الا اذا قلنا ان القدرة الحادثة تتعلق به واما عند
من لا يشترط تقدم النظر على العلم فلان العلم يحصل عن النظر من غير تعلق القدرة الحادثة به

عند

عند من يقول انها انما تتعلق بالنظر ويحصل عند تعلقها به عند من يقول انها تتعلق به وقد
تتعلق به القدرة الحادثة من غير تقدم نظر اصلا كالعلم الناشئ عن الحواس حيث يحصل بالاكتساب
وهل يستلزم الخ حاصل ما ذكره الش ان العلم الكسبي بالمعنى الثاني يستلزم سبق النظر
ولا بد لكن سبق النظر هل هو شرط عقلي في القدرة عليه او عادي قولان والحق انه عادي وحينئذ
فيجوز عقلا احداث علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر فقول الش وهل يستلزم
سبق النظر اي وهل يشترط فيه من حيث قبوله والقدرة على حصوله سبق النظر عقلا او عادة
بدليل اقامة الادلة على نفي ذلك كذا قرر شيخنا والظ ان الخلاف انما هو في اشتراط ذلك
من حيث الحصول تامل فيجوز الخ مفرع على القول الثاني وهو انه شرط عادة لا عقلا
لان قبول الجوهر الخ حاصله ان القول الثاني يقول النظر ليس شرطا في قبول العلم والقدرة
عليه ولا في القدرة على حصوله اما كونه ليس شرطا في القبول فلان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه
صفة نفسية للجوهر والصفة النفسية لا تتوقف على شئ واما كونه ليس شرطا في القدرة على
حصوله فلان القدرة المتعلقة بالعلم تجامعه والعلم لا يجامع النظر لانه انما يحصل بعد فراغه
وانقضائه فالنظر لا يجامع القدرة وشرط الشئ يكون مجامعا له فقول الش لان قبول الجوهر
للعلم الخ دليل لعدم توقف العلم الكسبي على النظر من حيث القبول وقوله وتقدم النظر الخ دليل
على عدم توقفه عليه من حيث الحصول وانت خبير بان هذا الدليل يبطل كونه شرطا مطلقا
عقليا او عاديا مع انه ذكر هذا لكونه عاديا والنظر ينافيه اي ينافي العلم اي لا يجامعه
لانه انما يحصل بعده وحينئذ فينافي القدرة عليه لمقارنتها للعلم والصحيح ان يكون
شرط الشئ الخ يعني ان النظر لو جعل شرطا في القدرة على العلم لكان ذلك النظر غير مجامع
للقدرة لان القدرة على العلم مقارنة له والعلم لا يجامع النظر لانه انما يحصل بعده
فالنظر لا يجامع القدرة لانها انما تحصل بعده كالعلم مع ان شرط الشئ لا يكون متعدما عند
وجود المشروط فالشرط في كلام الشرح كالنظر والشئ كالقدرة وقوله اي شيا كالنظر
وقوله لا يوجد اي الشئ كالقدرة فالصفة او الصلة جرت على غير من هي له وقوله الاحال
عدمه اي الا حال عدم ذلك الشرط كالنظر وما ذكره من الدليل انما يتم اذا جعل

حصول النظر شرطا في القدرة على العلم بحيث يجتمعان لكن للخصم ان يقول ان الشرط تقدم النظر
لا النظر نفسه فلا يقتضي المنافاة بين النظر والعلم المنافاة بين تقدم النظر والعلم والقدرة
واما عدم الخ لما كانت القدرة مقارنة للعلم وقد اقام الدليل على ابطال شرطية النظر
في القدرة على العلم شرع في اقامة الدليل على عدم اشتراطه في حصول العلم عقلا يجوز
ان يقع ضروريا اي فيجوز على الانسان ان يدرك المعنى الدقيق بدون نظر وحينئذ فتكون
شرطية النظر عادية يجوز تخلفها وما ذكره الشارح من الاتفاق على ان النظر يجوز ان يقع
ضروريا طريقة الامدي وغيره حكاها في شرح المقاصد وحكى خلاف ذلك عن الفخر الرازي
هذا ويصح ان يستدل على ان النظر لا يكون شرطا في حصول العلم بما مر من ان النظر لا يجامع
العلم والشرط يجامع المشروط وفيه ما مضى من البحث لا يقال ان علة للاستحالة
واتصاف الذات الخ اي وانه ان بالاتصاف الذات العلية فالعلة ليدان ان والابدال
الاول غير مناسب للمتن والثاني هو المناسب له وكسر المناسب الاقتصار على
هذا لان الكلام في نفي كونه كسبيا لا في نفي حدوثه قليس المراد اي كما هو ظاهر الآية وقوله
انه تجدد له بالفتنة اي تجدد له بسببها كيف وعلمه الخ اي كيف يصح ان يكون علمه
مكتسبا اي لا يصح ذلك لان علمه تعالى الخ فالاستفهام انكاري والواو للتعليل او انها
حالية بكل معلوم اي بكل امر اتصف بالمعلومية بسبب تعلق العلم به تجري
الكائنات جمع كائنة وهي الذات الكائنة التي ثبت لها الوجود في الخارج والاحكام
جمع حكم بمعنى ما حكم به كلها تاكيد للكائنات او للاحكام الا يعلم من
خلق الخ هذا دليل نقلي بعد ذكره الدليل العقلي ومن فاعل يعلم ومصدوقه الذات
العلية والمفعول محذوف اي مخلوقه والاضافة للاستغراق اي جميع مخلوقاته من
ذوات وافعال هذا على طريق اهل السنة وقال اهل الاعتزال ان من مفعول واقع
على الذوات الحادثة وفاعل يعلم ضمير عائد على الله تعالى اي الا يعلم الذي من خلقه
اي الا يعلم الله تعالى الذوات التي خلقها اي واما افعال العباد فلا يعلمها لانها
غير مخلوقة له بل مخلوقة لغيره وهو اللطيف المرفق بعباده الخبير اي العالم بذواتهم
وافعالهم

٢٧٧

وافعالهم علما تاما ومناسبة الخبير للمقام ظاهرة واما مناسبة اللطيف فباعتبار ان الله تعالى
مع علمه العلم التام باحوال عباده شأنه الرفق بهم ان المراد الخ فيه انه لا يصح الاخبار
عن التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره فاما ان يراد بالتأويل المأول اي مؤول الآية
الخ او يقدر خبر اي وتأويل الآية الحمل على ان المراد الاخبار الخ بما علمه منهم ازلا اي بسبب
ما علم ازلا وقوعه منهم فيما لا يزال او ان الباء بمعنى على وقوله من خير او شر بيان لما وقوله فاطلق
العلم على الجزاء اي لانه هو المتجدد دون علمه تعالى عن وقوع امارته اي الجزاء وقوله
من خير او شر بيان لامارة الجزاء وفيه اشارة الى ان الطاعة والمعصية غير علة للثواب
والعقاب بل امارتان عليهما لان وقوع ذلك اي الخير او هذا علة لقوله
فاطلق العلم على الجزاء والتاكيد بكله وان كان الجزاء واحدا باعتبار جزئياته وتسمية
الاولى التعبير بالفاء لان هذا مفرع على ما قبله تسمية المتعلق باسم المتعلق الاول
بفتح اللام والثاني بكسرها فالمتعلق بالفتح هو الجزاء اطلق عليه اسم المتعلق بالكسر
وهو العلم لان العلم متعلق بالجزاء معلوم لغيره من سائر المعلومات وهو اي
الاطلاق مجاز اي مرسل لان المجاز كما يطلق على الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له
يطلق ايضا على الفعل وهو اطلاق الكلمة واستعمالها في غير ما وضعت له شائع في
اللسان اي في اللغة اي واذا كان فلا ضرر في وقوعه في القرآن بشدائد التكليف اي
بالامور الشديدة الصعبة الذي تعلق بها التكليف والالزام وقوله من مفارقة
الاوطان بيان لشدائد التكليف ولا يخفى ما في هذا البيان من سلوك طريق التدلي
فان مفارقة الاوطان اشد مما بعده وهكذا ومجاهدة الاعداء عطف
خاص على عام لان مفارقة الاوطان قد تكون للجهاد وقد تكون للحج وقد تكون لطلب العلم
وقد تكون للهجرة وبالفقر والقحط عطف على شدائد التكليف واعاد الباء لئلا
يتوهم عطفه على مفارقة الاوطان وهذا الاصح لانه حينئذ يكون داخلا في شدائد
التكليف فيكون الفقر والقحط مكلفا به ومصابرة الكفار هذا من قبيل
الطرف الاول المكلف به فكان الاولى ضمه له على ان الاولى حذفه لانه يرجع للمجاهدة

الاعداء انهم يتركون كذلك اي على ذلك الاجرا وقوله غير ممتحنين الخ بيان لما قبله
فهو على حذف اي التفسيرية اي غير الخ بضروب المحن اي بانواع المحن والاضافة للبيان
حتى يبلو صبرهم اي حتى نختبرهم هل يصبروا أم لا وهذا شروع في تفسير قوله ولقد فتنا
الخ وثبات اقدامهم اي ونختبر ثبات اقدامهم اي ونختبرهم هل يثبتون
على الشهادتين ام لا ولذا يقال فيما بعد ليتميز المخلص اي المخلص في النطق بالشهادتين
والراسخ الخ مغاير لما قبله في المفهوم وان اتحدا في الماصدق والمتمكن يرجع للراسخ
وقوله من العابد على حرف هو المضطرب لان الحرف الجانب من الشيء بحيث يكون قريب
من الزوال وهذه العبارة اعني قوله ليتميز الخ تفيد ان المراد من قوله فليعلمن الله الخ فليميزن
الله الصادقين والكاذبين ويظهرهم وهذا حل آخر غير المتقدم والحاصل ان معنى الآية
ولقد فتنا الذين من قبلهم اي لقد اختبرناهم اي عاملناهم معاملة المختبر لاجل ان يجازيهم
على ما علمناه ازلا انه يقع منهم فيما لا يزال اي من صدق فعله قوله اي فمعنى فليعلمن الله
الذين صدقوا فليميزن الله الذين صدقت افعالهم اقوالهم والذين كذبت افعالهم اقوالهم
وتصديق الفعل القول هو ان يجعل صادقا من قولك صدقت فلانا نسبته للصدق
واسناد التصديق الى الفعل على هذا مجاز بمعنى ان من فعل ذلك الفعل وصدق الناس
في قوله بسبب الفعل فحينئذ الاسناد للسبب فذلك اي فاستحالة كون علمه
تعالى ضروريا انما يتعين الخ بمعرفة الضروري اي بمعرفة حقيقة المجملة ما هو تفصيلها
قوله الضروري يطلق الخ اي لفظ الضروري بدليل قوله يطلق واراد اولا الحقيقة
المجملة المبينة بالمفصلة ويحتمل ان يراد بالضروري الحقيقة المجملة ويراد بالاطلاق الحمل
ما ليس بمقدور الخ صادق بالعلم الالهامي والعلم الحاصل بالبصر من غير قصد
وصادق بغير العلم كالسقوط من فوق سطح بغير اختيار فمصدوق ما معنى أعم من ان يكون
علما او غيره بدليل قوله وهذا لا يختص بالعلم وهو المقدور بها شامل للعلم
الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقلعات في
الاستدلاليات والاصغا وتقليب الحدقة في الحسيات وشامل لغير العلم كالفعل

الاختياري

الاختياري وهذا لا يختص اي وهذا الضروري المفسر بهذا التفسير لا يختص الخ ومثله
يقال في المكتسب بل يقال حركة ضرورية اي كحركة المرتعش والساقط من علو اذ كل
من الحركتين ليس مقدورا عليه بل معجوزا عنه ما علم بغير دليل اي علم حصل بغير دليل
احتاج الى تجربة او حدس او كالعلم بان الواحد نصف الاثنين ما علم من غير
تقدم نظر هذا اعم مما قبله لصدقهما بالعلم الحاصل بداهة من غير تقدم نظر والا مقارنة
دليل كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وصدق الثاني بالعلم الحاصل بالبداهة
مع مقارنة دليل لا يغيب عن الخاطر كالعلم بالقضايا التي قياساتها معها فانه
يصدق عليه انه لم يتقدمه نظر ولا يصدق عليه انه حصل بغير دليل لان معه دليلا
كعلم الانسان بجوعه راجع لما قارنه حاجة وقوله والمه راجع لما قارنه ضرر
دون المعاني الثلاثة هذا مقرر لما تفهمه الحصر قبله ولاجله اي ولاجل استحالة
المعنى الرابع وهو كالضروري اي ان ما فسرت به الضروري تفسر به البديهي ما عدا
الرابع فان قلت الضروري انما منع اطلاقه لاجل المعنى الرابع وهو منتف في البديهي
وحينئذ فمقتضى ذلك عدم منع اطلاق البديهي على علمه تعالى مع انه ممنوع واجاب الشـ
عن ذلك بقوله وانما استحال الخ الا انه لا يقترن الخ الاولى ان يقول الا انه لا يفسر
بالرابع والحاصل ان كل بديهي ضروري دون العكس فالتجريبيات والحدسيات ضرورية
وبديهية وعلم الانسان بالوجدانيات كعلمه بجوعه والمه ضروري لا بديهي وهذا
احدى طريقتين وهناك طريقة اخرى تقول ان البديهي هو الذي لا يتوقف على شيء
أصلا وعلى هذا فالحدسيات والتجريبيات ضرورية كالعلم بالوجدانيات لا بديهية
وانما استحال الخ كان الاولى ان يقول وانما منع اطلاقه الخ اي وانما لم يجز شرعا
والا فالاطلاق ممكن لا مستحيل وقوله اطلاقه اي البديهي وقوله لانه اي الاطلاق وقوله
اذ يقال اي في اللغة وقوله بغير سابقة شعور الخ بيان لاتيانه بغتة وقوله
بمقدمات متعلق بشعور اي من غير ان يكون سبق لها شعور بمقدمات
تقلب بضم اوله وفتح ثانيه وكسر ثالثه مشددا اي تقلب تلك المقدمات وجود

الامر على الظن وفيه ان غلبة الوجود هو الظن وحينئذ فيكون في الكلام ركة الا ان الايجاب
بان المراد بالظن الذهن وعلى بمعنى في   والحاصل اي حاصل ما ذكر في هذا البحث من قوله واما
ذكرت من استحالة الكسب على علمه الى هنا وقوله ان العلم الحادث تمهيد لقوله ولا يطلق
واحد منهما على علمه تعالى   لانهما يستلزمان الاتصاف بالجهل هذا التوجيه
وان كان صحيحا من جهة المعنى الا انه لا يناسب في المتن لانه انما علل استحالة ما ذكره
بلزوم الحدوث نعم العلة الثانية مناسبة له   بدفع تجويز ذلك اي تجويز انعدام علمه
والاولى ان يقول بدفع جواز ذلك لان وجوب البقا انما يمنع الجواز لا التجويز من الممكنات
لانه فعل الفاعل   ما سهي او غفل عنه الخ قوله عنه يتنازعه سهي وغفل وما واقعة
على المعلوم وكل من سهي وغفل مبني للمفعول وضمير علمه عائد على ما اي انعدام العلم المتعلق
به   الا ان المسهو الخ هذا يفيد ان بينهما العموم والخصوص المطلق والغفلة اعم والاشك
ان العام والخاص لا ترادف بينهما والاتف وفصح قوله او لاستقار بان اي لاستحالات
والتساويان وقوله اكثر ما يستعمل عرفا الخ اي ومقابل الاكثر استعمالهما بمعنى الحصر
وهو الذهول عن الشيء سوا اعتقد ما يضاده اولم يعتقد شيا   مع اعتقاد ما يضاده
الضمير راجع للمذهول عنه ولو قال الذهول عن الشيء مع اعتقاد ما يضاده كان اوضح
ان تحتاج الى آلة هي الواسطة بين الفاعل ومفعوله والمعاونة مشاركة الفاعل في الفعل
بان يكون الفعل صادرا من الاثنين وقوله ان تحتاج الى آلة اي ان تحتاج في تحصيل الفعل
الى مصاحبة آلة كما في القدرة الحادثة فانها تحتاج في تحصيل الفعل بحسب الظاهر الى مصاحبة
آلة الاترى لقدرة الكاتب فانها تحتاج في تحصيل الكتابة الى مصاحبة قلم   الى
حدوثها اي القدرة   اذ يكون الخ هذا توجيه لكون احتياج قدرته تعالى الى
آلة او معاونة يقتضي لحدوثها وحاصله ان القدرة توجد عند وجود الآلة والمعاون
وتنعدم عند عدمها وما يوجد تارة ويعدم اخرى فهو حادث فقول الش اذ قد يكون
قادرا عند وجود الآلة اي فتتحقق القدرة وقوله وعاجزا عند عدمها اي فلا تتحقق
القدرة   ولا يجاب اي عن ما يلزم من حدوث القدرة عند احتياجها للآلة

او المعاونة

او المعاون   لكل ما سوى الله تعالى اي ومن جملة ما سوى الله تعالى الآلة والمعاون
لا يقال الذي دل العقل على حدوثه الجواهر والاعراض ولم لم تكن تلك الآلة عن المجردات
ولم يعلم حدوثها بالفعل لانا نقول دل على حدوثها السمع اذ لا يتوقف صدق الرسول
عليها   وايضا لو توقف الخ هذا دليل ثان لاستحالة احتياج القدرة الى واسطة
وحاصله ان تقول لو توقف تعلق القدرة بشيء من الممكنات على واسطة لزم توقف
تعلقها بسائر الممكنات على مثل ذلك لكن التالي باطل فبطل المقدم اذ لو كان تعلقها
بسائر الممكنات متوقفا على واسطة لادي للدور او التسلسل لكن الدور والتسلسل
باطلان فبطل المقدم فالدليل الاول ذكر الشرطية وحذف استثنائيته وقوله وذلك
يؤدي الخ هذا دليل الاستثنائية المحذوفة وذكر من هذا الدليل الشرطية وحذف
مقدمها وحذف ايضا الاستثنائية منه   على واسطة آلة الاضافة للبيان
او معين يشاركه بان يكون الفعل صادرا منهما   وذلك يؤدي الخ اي الى التسلسل
ما يشمل الدور   لوجوب استوا الخ دليل للملازمة   المقدرة اي المفروض
توقف القدرة عليها   اذ لا يجب لوجود الخ علة لمحذوف اي وانما حكمنا بذلك
الخ   ثم كذلك اي فان كانت تلك الواسطة هي الاولى فالدور والا فالتسلسل
وبهذا تعلم الخ لما افاد المصنف وجه استحالة احتياج القدرة الى آلة والى معاونة
توجه الى بيان ان الاسباب العادية لا اثر لها في المسببات لا بطريق الالية ولا
للمعاونة وان المؤثر فيها هو الله تعالى بقدرته فقال وبهذا تعلم الخ اي بما تقدم
من عدم احتياج قدرته تعالى الى الآلة ولا معين تعلم الخ والعلم في الحقيقة ماخوذ من
الطرف الثاني اي نفي الاحتياج الى المعين فالري الذي اوجده المولى بقدرته لم يستعن عليه
بالشرب وكذا الشبع لم يستعن عليه بالاكل مع ممكن اخر اي مصاحبا لممكن اخر
وتفريق الاجزاء مثلا اي مثلا لان حد السيف وجز العضو كما يكونان سببا في تفريق
الاجزاء يكونان سببا في غيره كالالم   والمقدور اي كالحركات المصاحبة للقدرة
الحادثة فالقدرة المصاحبة لها لم تكن مؤثرة فيما صاحبته من المقدور كالحركات

والاكل والضرب وهذا اشارة للمكسوب وما تقدم من المسببات غير مكسوبة فالعطف
مغاير لأن الري غير مكسوب لا بدل جميع ذلك خبر عن قوله ان اختياره سبحانه اي لا بدل
جميع ذلك الاختيار فاسم الاشارة هو الرابط للخبر ان باسمها ولما كان الاختيار متعلقا
بأمور صح التعبير بجميع واجاب المحشي بان المراد لا بدل متعلق ذلك وفيه ان المحدث عنه
الاختيار بل وجودها اي تلك الأمور المقارنة بالنسبة الى التاثير اي واما
بالنسبة لشئ آخر فقد يكون للمقارنة فائدة كما جعل الله تعالى عند مقارنة القدرة الحادثة
لفعل الحيوان سهولة يجدها الحيوان تفضلا منه تعالى وجعل على ذلك الثواب والعقاب
شرعا وايجاده الخ هذا في قوة التعليل لقوله سواء وقوله كايجاده الخ اي مثلا في كون
التأثير لله تعالى وحده فتعالى الخ تفريع على العلة ان يكون فعله بواسطة
اي بمعين وهو السبب المؤثر لا مطلق الواسطة التي اقتضتها الحكمة او علاج هو
الفعل بشدة وهذا الزم لنفي الوسائط لأن ما كان بالوسائط شأنه العلاج
انما أمره الخ هذا دليل لقوله تعالى ان يكون فعله بواسطة او علاج المفرع على العلة
بلا كاف ولا نون على حذف اي التفسيرية وفيه ان هذا تناقض لأنه يثبت ميمونية
الشئ على قول كن وكن بالكاف والنون اي وحينئذ فلا يعقل هذا النفي واجيب
بانه اتى بهذا التفسير اشارة الى انه ليس المراد لفظ كن بل هذا كناية عن تعلق
القدرة اي انما امرنا وحالنا بالنسبة لاي شئ اذا اردنا وجوده ان تتعلق قدرتنا
بوجوده فيوجد بسرعة فصح النفي واعاد النفي في قوله ولا نون دفعا لما يتوهم ان المراد
نفي المجموع فقط وفي هذا التفسير رد على البراهمة والكرامية القائلين بتوقف وجود
الكائنات على الكاف والنون جل من قائل اصل التركيب جل قائلا اي جل الذي
هو قائل من حيث كونه قائلا اي عظم من حيث كونه قائلا فجر التمييز بمن والتنوين فيه للتعظيم
ولقد خلقنا الخ دليل لما تضمنه قوله لا بدل جميع ذلك الخ من ان الأسباب العادية لا تأثير
لها في المسببات عموما وان المؤثر في جميع ذلك هو الله تعالى فقد جرى الشارح في الاستدلال
بالآيتين على اللف والنشر المشوش اي ما مسنا في خلقنا من تعب اي فهذا يدل على

انه

انه المؤثر فيها وحده اذ لو كان للاسباب العادية او غيرها توسط في خلقها لحصل التعب لان شأن ما
كان بالوسائط والعلاج التعب وعلى ارادة الخ المشهور في الكتب الا فعاله تعالى ليست
لغرض يبعثه على ذلك الفعل سواء كان الغرض يعود عليه او على خلقه فالغرض هو الباعث وحصوله
في الخارج يتوقف على الفعل فهو سابق تعقلا متأخر وجودا اذا علمت هذا فقول المص يعني لغرض
يبعثه على ايجاد الفعل بناء على ما قبله لان صدر عبارته تقتضي ان الغرض باعث على الارادة
واخرها تقتضي ان الغرض باعث للفعل والمشهور الأخير وجب قدم العالم لان الغرض
الباعث على الفعل وجوده في الخارج متأخر عن الفعل وان تقدم عليه في التعقل وقد فرضنا ان
ذلك الغرض قديم فيلزم ان الفعل السابق عليه قديم ولزم الفعل بالايجاب لان الفعل
الاختياري لا يكون الا حادثا وقد قلتم ان العالم قديم فيكون المولى فاعلا بالايجاب وجا
مذهب الفلاسفة اي من لزوم الفعل بالايجاب وانت خبير بان ما اتى به الشارح دليلا في المقام على
استحالة كون ارادته لغرض هو وان كان صحيحا في المعنى لكنه غير مناسب لما وجه به في المتن من قوله
لاستلزام ذلك كله التغير والحدوث واذا كان اي الغرض حادثا وقوله يتصف اي يتصف
المولى سبحانه بعد الايجاد للفعل اتصافه بالحوادث اي وهي الاغراض لتجدد
الكمالات اي وهي الاغراض الراجعة له فقد اظهر في مقام الاضمار وذلك كله اي ما ذكر
من الأمور الثلاثة وهي نقصه وحاجته واتصافه بالحوادث وقوله يفضي الى حدوثه اي لما
تقدم من استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات فاذا كانت الصفات حادثة واستحال
عرو القابل عنها لزم حدوثه مثلها لاستحالة تقدمه عليها من الأول لوجوده راجع
لقوله يفضي لحدوثه وقوله الغني راجع لقوله لزم نقصه ولا يفتقر هو الى شئ كالغرض
واما قوله الذي يفتقر اليه كل شئ فلازم للغنى المطلق فلانه لا يجب الخ فيه ان هذا
لا ينافي جواز مراعاتها وحينئذ فلا يصح ان يكون هذا دليلا لاستحالة الغرض الراجع لخلقه وجمع
بين الصالح والأصلح وان كان الاقتصار على الأول يكفي اذ هو اعم ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص
مراعاة لما جرى عليه الخصوم في ذلك فبعضهم يدعي مراعاة وجوب الصالح وبعضهم يدعي
مراعاة وجوب الأصلح على برهان استحالة الأمرين اي الغرض الراجع اليه والغرض

الراجع للخلقة وقوله بأتم اي بكلام أتم من الكلام الذي ذكر في هذا المبحث وسنشير في ذلك اي الكلام
الأتم الآتي في العقيدة   هذا راجع للجميع المشار له بقوله ان يكون بجارحة وليس لما زعمه المبتدع كما هو
المتبادر من كلامه فالاولى ان يقول قوله ان يكون بجارحة راجع للجميع اي لجميع ما ذكر من السمع وما بعده
وقد قدمنا اي في قوله سابقا ومن هنا يعلم وجوب تنزهه عن ان يكون جرما او قائما به الخ
فهذا يقتضي استحالة ان تكون هذه المذكورات من السمع وما عطف عليه بجارحة وانت خبير
بان ما اتى به دليلا على استحالة ما ذكر وان كان صحيحا في نفسه لكنه غير مطابق لما جرى عليه المتن من
الدليل بقوله لاستلزام ذلك كله التغير والحدوث   على استحالة الجرمية اي الشاملة للجارحة
بغير اذن اي سمع قديم وكذا يقال فيما بعده   بغير الآلة اي بغير جنس الآلة كالانف
واللسان   بغير الآلة المعتادة يريد انه تعالى يستحيل عليه ان يكون ادراكه للمشمومات والمذوقات
والملموسات بآلة لان ذلك من شأن المحدثات ونفي هذه الآلة المعتادة عن الله تعالى لا يقتضي
ثبوت آلة اخرى غير معتادة لان المراد نفي سمات الأجسام كلها وهي المعتادة ولا يبعد
تنزهه عنها الا بما يليق به من الكمال   او مقابلة او اتصال لم يتعرض الشارح لدليل نفي الثلاثة
في المقام على اغنى استلزامهما التغير والحدوث   حرفا اي جنس حرف فالمراد نفي جنس
المتحقق في متعدد بدليل التعليل   لانه اي الباري او الحال والشأن   والاصوات
لا حاجة لذلك اللهم الا ان تجعل الواو بمعنى او   لكان ذلك الكلام حادثا اي
لكن التالي باطل فحذف الاستثنائية وحذف دليلها لفهمه مما سبق من قدم الصفات التي
من جملتها الكلام   ضرورة الخ هذا دليل للملازمة وهو اخص من المدعي لان الصوت
ذكر في الدعوى دون الدليل وظهور الدليل في الحروف لا يقتضي ان يكون كذلك في الاصوات
لان الاصوات اعم من الحروف ونفي الأخص لا يقتضي نفي الأعم وقوله ضرورة استحالة الخ قيل عليه
انظر ما المراد بالاستحالة هنا فان اريد بها الاستحالة عادة فمسلم لكن ما المانع من ان تخرق
في جانب الحادث فكيف بالقديم وان اريد بها الاستحالة عقلا فلا نسلم لعدم الدليل على
ذلك قال بعضهم نقول ان اراد الاستحالة العقلية وذلك لان الحروف اعراض متماثلة
فلو اجتمع حرفان في محل واحد لزم اجتماع المثلين والحال ان المحل القابل للشيء اما ان يقوم



به ذلك الشيء او مثله او ضده ولا يقوم به ذلك الشيء ومثله معا   وكل ما سبق وجوده
العدم هذا راجع لقوله وتجدد لاحقها وقوله وطرأ على وجوده العدم راجع لقوله حتى ينعدم سابقها
فهو لف ونشر مشوش الأول من النشر راجع للثاني من اللف والثاني من النشر راجع للاول من
اللف وهذا اي قوله وكل ما سبق الخ اشارة الى قياس اقتراني تقريره أن تقول كل حرف
اما ان يسبقه عدم او يلحقه عدم وكل ما كان كذلك فهو حادث فقوله والحروف والاصوات
لا تكون الا حادثة نتيجة لهذا الدليل الذي بين به الملازمة ولو بين الشارح الملازمة بان الحروف
والاصوات أعراض وهو حادث لكان اظهر واخصر   فلو تركب الخ هذا مرتبط
بمحذوف اي واذا ثبت ما ذكرناه من الدليل صح ما قلناه من الشرطية القائلة لو تركب الكلام
منها لكان حادثا   المنتمون الى الظ اي فهم من الظاهرية الذين يتمسكون بالظواهر
مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم الى غير ذلك   اصحاب غاية
الضلال اي اصحاب الضلال والتوهان عن الحق الغاية جمعهم بين النقيضين لان مقتضى كونه
حروفا واصواتا حادثا ان يكون غير قديم وهذا مناقض لقدمه وازليته   وتورط في بحبوحة الجهالة
التورط الوقوع في الشيء بحيث يعسر الخلاص منه وبحبوحة الشيء لوسطه اي واصحاب وقوع في وسط في وسط
الجهل فقد شبه الجهالة بمكان متسع واثبت للمشبه شيئا من لوازم المشبه به على طريق الاستعارة
بالكناية او هذا كناية عن تمكنهم من الجهالة وفي العبارة حذف اي وهؤلاء اصحاب كذا وكذا
دون من سواهم بدليل ما بعده   ربما تعرض لهم شبهة هو ما يظن دليلا وليس بدليل وقوله مخيلة
بكسر الياء اي ان تلك الشبهة مخيلة للدعوى التي يدعونها   اي موقعة لها في الخيال الغاشية
غير الدعوى   الانهدم من أول مرة بالضروريات اي بل انما تنهدم بالنظريات لكونها شبهة
قوية واما هؤلاء فشبهتهم تنهدم بالضروريات لضعفها   اما هؤلاء فلم يراعوا
ضرورة العقول اي لم يراعوا القضايا الضرورية التي يحكم بها العقل بمجرد توجهه اليها كقولك
الجمع بين النقيضين محال   ولا وقفوا على شيء منها من أول الأمر ولو كانوا وقفوا
عليها ما قالوا هذه المقالة القبيحة واما ما مثلها في القبح مما يأتي   فاعتقادهم مبتدأ
اي فمعتقدهم وقوله ان الباري الخ هو الخبر وهذا من ثمرات كونهم ظاهرية يتمسكون بالظواهر

وهذا استئناف كلام يتعلق بجميع اعتقادهم وهو جواب عما يقال اذا كان هذا شأن
هؤلاء الحشوية فما معتقدهم فاجاب بقوله واعتقادهم الخ اي اذا اردت بيان معتقدهم
فمعتقدهم الخ عندما يبقى ما مصدرية ولا يصح ان تكون ظرفية زمانية ومكانية لأن
ثلث الليل ليس له زمن ولا مكان يبقى فيه وهم على صنفين الخ هذا التعريض للحشوية
على سبيل التفصيل ثم اتفقوا اي الصنف الثاني بدليل ما بعده والعجمي اراد
بها اللغة المعروفة لا ما عدا العرب والحاصل ان الحروف تارة يأتي بها على لغة العرب
وتارة يأتي بها على لغة العجم وتارة يأتي بها على لغة البربر وهكذا والذين قالوا
الخ وهم الفرقة الأولى والحاصل ان الجميع اتفقوا على انه تكلم بهذه الحروف على سائر اللغات
لكن اختلفوا هل هي غير معتمدة على مخارج او معتمدة على مخارج فكيف تدخل الخ يعني
اذا كان كلامه مركبا من حروف كان حادثا لا قديما وكيف يكون قديما والمشيئة المتعلقة
بالقديم لولا ان الله الخ اي لولا ان الله تعالى سلب عقلهم ما نطقوا بهذه الدعوى
ففي العبارة حذف جواب لولا واضافة عقل للتمييز من اضافة السبب للمسبب اي
لولا سلب العقل الذي يحصل به التمييز لمن يشأ منهم ما قالوا هذه المقالة وهو
عندهم الخ بيان لقبيحة اخرى ولكنه صمت وكفى اي سكت ولكنه اي سترة
واخفاه فالسكون لمن ينعدم عنده الكلام حتى يكون حادثا بل هو كامن فيهم ممن يقولون
بكمون الاعراض وقد تقدم ابطاله وقد وجد اي ما سمع في محل القاري اي في محل هو
القاري فالصفة ثبت لها محلان ولم ينتقل ايضا عن ذاته اي كما ان ما سمع
من القاري لم ينتقل عن ذات الله تعالى وهذا قول النصارى اي وهذا
القول كقول النصارى حيث قالوا ان اقنوم العلم قام ببدن عيسى والحال انه
قائم بذات الاله بتدرع عيسى اي اتصاف عيسى ماخوذ من تدرع اي لبس
الدرع فاطلاق التدرع على الاتصاف مجاز ولكن النصارى الخ هذا زيادة في
التشنيع عليهم لدلالته على انهم ارذل من النصارى في حق كل قاري لا مفهوم لذلك
بل وكذا كل مصحف وكاغد وكون الشيء الواحد الخ هذا هو المناسب للمقام

دون ما قبله ان تلك البشاعة ليس فيها ذكر القدم بل المذكور فيها القيام بمحلين
عن دائرة العقل اراد بدائرة العقل الاحكام التي يدور اي يجول فيها العقل وكيف
يرسم اي يوصف وهذا تقرير لما قبله من زبر الحديد او من الحجارة بان يؤتى بالحديدة
ويذوب ويوضع في القالب المنقور فيه الآية او يجعل الحديد حروفا مفرقة وترتب على ترتيب
الآية او ينقش الحجر بان الحروف المكتوبة الدالة الخ اي هي حروف الجلالة وعين
كلام الله اي القائم بذاته مقوله وكانت اي الحروف زبرا اي قطعا حادثة وان كتبت
الخ عطف على اطلقت اي وقالوا ان كتبت الخ قال ابو حامد المراد به الاسفرايني
لا الغزالي ويلزمهم ان يحرق الخ اي يلزمهم ان يحرق الكاغض او غيره الذي يكتب
فيه اسم النار لان الاسم عين المسمى ويلزمهم ايضا ان الكاغض الذي فيه اسم النار اذا احرق
ان تكون النار محروقة وان الكاغض الذي كتب فيه اسم الما اذا بل ان يكون الما مبلولا
لان الاسم عين المسمى عندهم وهذا مما لا يتخيله ذو عقل وليس هذا القول بعض اهل السنة
الاسم عين المسمى لان كلامه مؤول بخلاف هؤلاء الفرقة من قال من اهل السنة الاسم عين
المسمى فلا يعني به ظاهر الكلام من ان الاسم الذي هو الحروف والاصوات نفس المسمى والا كان
الصوت الدال على زيد الذي هو مجموع الزاي والياء والدال نفس ذات زيد فيكون العرض
نفس الجوهر والقول بمثل هذا خروج عن دائرة العقل وانما يعني من قال الاسم عين المسمى
ان مفهوم الاسم الذي يدل عليه هو عين المسمى سواء كان مفهوم الاسم الذات فقط او الذات
والصفة كانت الصفة صفة ذات او فعل فالله والعالم والخالق مفهومها عين الاله
باعتبار دلالتها على الذات وان كان في بعضها باعتبار صفة او فعل خلافا لمن قال ان
مفهوم الله عين الاله ومفهوم الخالق والرزاق غير باعتبار ما دل عليه من صفة الذات
والقوم مبتلون هذا من جملة كلام ابي حامد بعظم الغباوة اي الغباوة العظيمة
فهو من اضافة الصفة للموصوف في طريق النظريات في بمعنى الباء والاضافة بيانية
اي انهم لا يدركون الامور النظرية فهم اجهل الناس بها ويحتمل ان المراد بطريق النظريات
الادلة الموصلة لها فالاضافة حقيقية جمودا اي اقتصارا على الحسيات

اي انهم لايدركون الا ما كان محسوسا ولايدركون غيره من النظريات فلا يدركون الاله
المتصف بالصفات الازلية النظر في المخلوقات نحو العلم متغير وكل متغير حادث
بدعة وضلالة اي انهم حرام عندهم وريب في الدين اوذي ريب في الدين
اي انه يودي لذلك وتشكيك الخ اي وذي تشكيك وهذا عين ماقبله فهو
عطف مرادف وما يجحد باياتنا الا الكافرون اي وهؤلاء لذلك لايفهمون
حقيقة اي لايفهمون معنى حقيقيا ولا مجازيا ولا ممكن ولا مستحيل الاولى حذف لا
فيهما لان الفرق انما يكون بين متعدد فهي زائدة في المتعاطفين لتاكيد النفي او ان المعطوف
مقدر في كل اي لايفرقون بين واجب وغيره ولا ممكن وغيره ولا مستحيل وغيره
حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات لانهم لما لم يدركوا الحسيات
والمخلوقات حسيات قالوا لامعنى لوجوب النظر فيها وقالوا الخ من دخول الفا
وكقوله بعد وتسموا الخ فالتسمية من قبلهم بالنظر في العقليات اي لعقولهم
صفات الله قديمة اذ لو كانت حادثة لكان حادثا لكن التالي بط وما يجحد باياتنا
الا الكافرون اي وهؤلاء يجحدوا الايات الدالة على وجوده تعالى فهم كافرون على
قلب الحقائق اي بان يوجد المستحيل ويعدم الواجب وان يوجد المستحيلات اي
كالشريك والزوجة والولد وهذا اخص مما قبله لان قلب الحقائق اعم لانه يصدق في
اعدام الواجب المحال في عقول الخلق اي انما يمتنع المحال في العقول اي الحكم بامتناعه
الا بحسب العقل واما بحسب نفس الامر فيوجد اذا اراد الله تعالى ذلك وقدرة الله
تعالى كالتعليل لما قبله وانما منع من ذلك اي من وقوعه وقوله ان لم يرده اي لم يرد
وقوعه وقوله ولو اراده اي اراد وقوعه لكان الخ فلا محال عندهم اي بالنسبة
لقدرته تعالى بل الاشيا كلها بالنسبة اليها ممكنة انما هو اي المحال والثاني
لو اراده اي المحال اي لو اراد وقوعه لوقع واعتقاداتهم الخرفيات آثرة الى ان هذا
الاعتقاد غير مختص بهؤلاء الفرقة وفي جلامد جمع جلمد وجلمود وهو الصخر وهو تشبيه
بليغ اي وهو طية اي المماثلة للجلامد المتطفلين اي من تكلف الفقه وليس

بفقيه

بفقيه وليس المراد بهذا المتفقه ابن حزم الظاهري لانه وان كانت هذه المقالة
صدرت منه الا انه لم يكن في عصر الغزالي بل كان معاصرا لامام الحرمين شيخ الغزالي
فلعل المراد بهذا المتفقه تلميذ ابن حزم عبد الحميد المحدث لانه كان معاصر الغزالي
بقريب الخ ظاهره انه لم يصرح بمذهبهم بل بالقريب منه وسياتي بيانه وفي
قوله لهم انا الخ اعاد الجار دفعا لما يتوهم ان الثاني من تتمة الاول فقال ما نسخ
الخ لو حذف فقال ما ضره للاستغنا عنه بما تقدم الا ان يكون اعاده للبعد
الا انه لم يرده اي ولو اراده لكان قادرا على المستحيلات التي من جملتها الولد والزوج ولا
يخفى ان هذا عين مذهب الحشوية لاقريب منه وحينئذ فلا معنى لقوله ولا بقريب
من مذهبهم وهلا تنبه هذا الغبي لقوله اي لمعنى قوله ان كنا فاعلين
وقوله اذ اي ومعناه انه لو كان اللهو فعلا اي معقولا من معقولاتنا لنا لهذه التسمية
اي بحيث يقال له نعم لاتخذناه من لدنا لكن ليس من معقولاتنا وليس مما يمكن ان
نفعله فلا يمكن ان نريد اتخاذه اي اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه لو كان ذلك اللهو
معقولا من معقولاتنا وفي العطاري الاولى رفع فعل على اسم كان وجملة لنا له
خبرها ولقوله لاصطفى اي وهلا تنبه لمعنى قوله لاصطفى مما يخلق فان معناه
لو اراد الله تعالى ان يتخذ ولدا لاختار واحدا من عبيده المخلوقين وسماه ولدا بمعنى
الرافة والرحمة لا بمعنى التولد اذ لم يقل لو اردت ان اتخذ ولدا لولدت وانما قال
لاخترت واحدا من عبيدي المخلوقين وسميته ولدا ولا شك ان هذا يشير الى بطلان
التولد اي لو اراد ذلك اي اتخاذ ولد وقوله لكان ذلك اي الولد الذي يريد اتخاذه
وقوله خلقا اي من جملة مخلوقاته بمعنى الرافة في العبارة حذف اي من البنوة
بمعنى الرافة لا بمعنى التولد كما فهم هذا البعض من المتفقهة والحاصل ان التعبير بالاصطفا
دون الولادة يدل على ان باب الولادة الحقيقية ممنوع فالولد لا يوجد في الخارج الا اصطفا
بالعبودية لا بالولادة وعليه اي ما ذكر في الايتين تنبيها اي وقال ذلك
تنبيها على ان من في السموات لا يكون الا عبدا ولا يعقل ان يكون زوجا او ابناً

واولى ان لا يكون الها بل شيئا اخر وهو ان المستفاد من الاية نفي وجود الولد والزوج في
الخارج واما نفي كون الله تعالى صالحا للاتخاذ فلا دلالة للاية عليه لا يجتمعان
اي لما تستدعيه العبودية من الذلة والخضوع دون البنوة وكذلك الزوجية والرقية وزعموا
اي الحشوية فهو عطف على قوله ولهذا يقولون على ذلك اي على قلب الحقائق والمراد
بالاقتدار القدرة وذلك جهل منهم بما يتعلق به الاقتدار والعجز يريد ان الاقتدار لما كان
لا يتعلق الا بالممكن ولا يتعلق بالواجب والمستحيل لزم ان العجز ايضا لا يكون الا عن الممكن
فهو تعذر ما يمكن محاولته فلا يصح ان يقال انه تعالى عاجز عنهما وانما العجز هو ان يتعذر
عليه شيء مما تتعلق به قدرته تعالى ويلزمهم على هذا اي على القدرة على قلب الحقائق
ان يكون قادرا على اختراع الخ اي لانه لا فرق بين مستحيل ومستحيل اذ لا فرق في الكفر
اي في الحكم بالكفر وبين من يحكم بوقوع ذلك اي بوقوع ما يقدح في الوهية وذلك
مذهب الحشوية لو في التعبير بالتركيب تسمح لان مذهبهم انما نشأ من هذه الجهالات
كما يدل له ما ياتي لا ان هذه الجهالات جزء مذهبهم كما هو ظاهره جهلهم باللسان
اي باللغة العربية وقوله والفرق بين حقيقته ومجازه عطف على اللسان عطف تفسير
ان اريد بالمجاز ما قابل الحقيقة الشامل للكناية او عطف خاص على عام وهذا
اي ولاجل جهلهم بالفرق بين مجاز اللسان وحقيقته حملوا لفظ ما ورد ومصدوق
ما ورد الكتاب والسنة فلهذا بينهما بقوله من الاستواء على العرش والنزول الى السماء
فالاستواء راجع لما ورد في الكتاب والنزول الى السماء راجع لما ورد في السنة في
الثلث الاخير من الليل اي من ليلة الجمعة على ما مر كلام الله بالجر بدل من القرآن واعلم
ان القرآن يطلق عليه كلام الله حقيقة والمراد بالحقيقة في المقام ما قابل المجاز لا الحقيقة
بمعنى كنه الشيء وانه دال على المعنى القائم بذاته تعالى هذا مذهب اهل السنة والحشوية جروا
على انه كلام الله حقيقة بمعنى كنه الشيء وما ورد من نداء الله الخ عطف على ما ورد
اي حملوا لفظ ما ورد في القرآن من الاستواء على العرش وحملوا لفظ ما ورد في السنة من نداء
الله فهو راجع لما ورد في السنة ايضا فلو قال ونداء الله تعالى الخ لصح لكنه اعاد الموصول

وصلته

وصلته للفصل بقوله والقرآن الخ جمودهم على ما سبق اليهم فيه ان الثانية ناشئة
ومرتبة على الاولى لان الاولى جهلهم باللسان وبالفرق بين الحقيقة والمجاز ونشأ من ذلك
جمودهم وجلوسهم واعتقادهم لما سبق اليهم من ظاهر اللفظ وحينئذ فلا تظهر جعل هذه
جهالة مستقلة مغالطتهم العقول يعني ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم استواء
الله على العرش وهؤلاء الجماعة بسبب عدم فرقهم بين الحقيقة والمجاز يغالطون العقل
ويخطئونه ولا يخفى ان هذه الجهالة مترتبة على الجهالة الاولى كالثانية فتامل
ولا شك ان الجهل باللسان الخ راجع للجهالة الاولى والثانية وقوله والبعد عن ممارسة
الخ راجع للجهالات الثلاث وعدم اتقان بالنصب عطفا على الجهل فن
البلاغة والبيان يحتمل ان المراد بفن البلاغة علم المعاني وعلم البيان فيكون عطف البيان
على فن البلاغة من عطف الخاص على العام ويحتمل ان المراد بفن البلاغة علم المعاني فيكون
العطف مغايرا والبعد بالنصب عطفا على الجهل او على ما قبله وهو عدم اتقان
على الخلاف في المعاطيف اذا تعددت وكان العطف بحرف غير مرتب وقوله عن ممارسة
العلوم العقلية اي عن مخالطتها على مقتضى التنبيهات اي ممارسة اتية على ما نبهت
عليه النصوص الشرعية فاضافة مقتضى لما بعده بيانية واتى بهذا اشارة الى ان
الانسان يتعين عليه ان يحذو حذو الشريعة المطهرة فيما ينتحله من العلوم العقلية
ولا يعدل عنها طرفة بل لا يزال يهتدي بنور العقل في محجة الشريعة وبنور الشريعة في
محجة العقل حتى تكون عقائده صحيحة لانه لو رام منهج الشريعة بلا عقل كان من
الجهلة المقلدين ولو سلك منهج العقل من غير نور الشريعة كان من الضالين المضلين
الغارين المتفلسفين مع عدم ذلك اي الجهل باللسان وعدم اتقان البلاغة
والبيان والاولى اسقاط عدم لان التجاسر مع عدم ذلك على الخوض فيما يحتاج لعلومه
ليس اصلا للضلالة والكفر واصل الضلالة والكفر انما هو التجاسر مع وجود الجهل وعدم اتقان
فن البلاغة والبيان فيما يحتاج لعلوم وهو علم التوحيد وقوله وفكره اي في تلك
العلوم وقوله متقدمة اي على الاشتغال بعلم التوحيد من غير اخذ الخ اشار

بذلك الي ان الضرر جار محامر ومن عدم الاخذ عن اهل العلم فلو وجد مامر واخذ العلم
عن شيخ عارف فلا ضرر وقوله اصل اي أصول وهذا خبران من قوله ولاشك ان الخ
وحسن ادب الخ انما عبر بذلك لما قيل ان انتفاع الطالب من شيخه بقدر ادبه معه وتعظيمه له
من تهود اي من معتقد اليهود وقوله وتنصر اي معتقد النصاري وقوله واعتزال اي
معتقد اهل الاعتزال فهم مع اليهود اي فهم مشاركون لليهود في معتقدهم وقرنه
بالفاء لانه على تقدير الشرط اي ثم ان اردت معرفة ذلك فهم مع اليهود الخ ومع
النصاري اي وهم مشاركون للنصاري في اعتقاد حلول الكلام فيه نظر لان
النصارى انما يقولون بحلول علم الله تعالي في جسم مع عدم انتقاله عن الله واجيب
بان مراده بالكلام الصفة اي ومشاركون للنصاري في اعتقاد حلول الصفة القائمة
بالذات العلية في الاجسام مع عدم مفارقتها للذات وان لا يفارق اي الكلام
وقوله مع ذلك اي مع حلوله في الاجسام وهو نص مذهب اي وهو منصوص هو مذهب
اليهود غيران للمعتزلة الخ دفع به ما يتوهم من المشاركة من جميع الوجوه حكموا
بذلك اي بقيام الحروف والاصوات بذاته تعالي وجهلهم الضروريات فان هذه
استحالة قيام الحوادث بذاته ضروري لا يحتاج لنظر وهو ممنوع قطعا والنوع جميع
اي الحشوية والمعتزلة واليهود وعدم تعقل ما قاله اهل الحق ان قيل هذا يقتضي
بظاهره ان اهل الحق يعقلوا هذا الكلام المنسوب للبارى العارى عن الحروف
والاصوات مع ان حقيقة الكلام غير مدركة قلت ليس المراد بالتعقل هنا الادراك
بل الحكم بالصحة عقلا ولاشك ان اهل السنة تعقلوا هذا الكلام الذى ليس
بحرف ولا صوت اي حكموا بصحته ووجوبه للبارى عقلا وان لم يدركوا كنهه كغيره
من الصفات بخلاف طوائف المبتدعة فانهم لم يحكموا بصحته ولم يثبتوه للباري
لزعمهم انحصار الكلام في الحروف والاصوات من اثبات كلام الخ بيان لما
قاله اهل الحق ولابد من تاويل الاثبات بالثبوت قائم بنفس المتكلم الخ وهو
الله تعالي يعبر عنه اي يدل عليه اي على الكلام الذى ليس بحرف ولا صوت

القائم

القائم بذاته تعالي بالكلام اللفظي وهو القرآن والتوراة والانجيل الخ ودلالة الكلام
اللفظي على النفسي مباشرة واما دلالة الكتابة عليه فبواسطة دلالتها على الكلام اللفظي
واما الرمز والاشارة فدلالتهما على الكلام النفسي بواسطتين لانهما تدلان على النقوش
وهي تدل على الكلام اللفظي الدال على النفسي ان قلت جعل الكلام اللفظي دالا على
الكلام النفسي مشكل وذلك لان النفسي قديم ومدلول الكلام اللفظي منه ما هو قديم
كمدلول الله لا اله الا هو الحي القيوم ومنه ما هو حادث كمدلول ان فرعون وهامان
وقارون وجنودهما كانوا خاطئين قلت المراد بكون الكلام اللفظي دالا على
النفسي انه دال على بعض معناه فالنفسي يدل على معاني لا نهاية لها واللفظي يدل
علي بعض تلك المعاني القديمة كذا قال بعض المحققين والحق ان الكلام اللفظي يدل علي
نفس الكلام النفسي القائم بذاته تعالي لكن تلك الدلالة ليست واحدة من
الدلالات الثلاثة المطابقية والتضمنية والالتزامية لانها اقسام للدلالة اللفظية
الوضعية وانما هي دلالة التزامية عرفية كدلالة قول القائل قام زيد على انه محدث
بذلك في ضميره وليس خاليا عن التحدث بخلاف الجمادات وهذه الدلالة هي المرادة
من قول بعضهم ان تلك الدلالة عقلية فمراده بقوله عقلية انها غير وضعية ومحصله
ان الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة عقلية التزامية لكن كلامنا
النفسي حادث ككلامنا اللفظي واما كلام الله تعالي النفسي فقديم وكلامنا اللفظي
الدال عليه حادث وبهذا التقرير تعلم انه لا حاجة لقول بعض المحققين في قول
المتكلمين ان الكلام اللفظي المنزل على سيدنا محمد يدل على الكلام النفسي القائم بذاته تعالي
من انه على حذف مضاف اي يدل على بعض مدلولات الكلام النفسي وذلك لان تقدير
هذا المضاف انما يحتاج اليه اذا اريد بدلالة الكلام اللفظي الدلالة اللفظية
الوضعية واما ان اريد الدلالة العرفية الالتزامية المعبر عنها بالعقلية فلا يحتاج اليه
والحاصل ان القرآن بمعنى اللفظ المنزل له دلالتان دلالة عقلية ودلالة لفظية وضعية
فدلالته على الكلام النفسي دلالة عقلية والمدلول في هذه الدلالة قديم ودلالته علي

معانيها اللغوية افرادية كانت او تركيبية دلالة لفظية وضعية والمدلول في هذه الدلالة
بعضه قديم كمدلول لفظ الله وبعضه حادث كمدلول لفظ فرعون فان اريد بالدلالة في
قول المتكلمين الكلام اللفظي يدل على النفسي الدلالة العقلية لم يحتج لتقدير المضاف
وهذا المسلك هو الذي سلكه المصنف واستبعد وان اريد الدلالة اللفظية الوضعية
احتيج لتقدير مضاف وهذا المسلك سلكه القرافي ومن تبعه   على اثباته اي
الكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت وقوله شاهد اي في الشاهد ويقاس
عليه الغائب   بان الآمر والناهي اي الامر من الخلق والناهي من الخلق وقوله بان
الخ متعلق باحتج فمدلول الباء هو المحتج وقوله يجد اي من ذكر من الآمر والناهي فاندفع
ما يقال ان يجد خبر عن اسم ان وهو جار على طرفين وهذا الخبر غير مطابق له فكان الواجب
ان يقال يجدا بالضمير التثنية وحاصل الجواب ان مرفوع يجد ضمير يعود على من ذكر من
الآمرين والضميران في قوله حال امره ونهيه كل منهما يرد الى ما يليق به على سبيل التوزيع
وقوله من نفسه اي فيها   طلبا جازما وهو الطلب النفسي الذي ليس بحرف ولا
صوت قوله ويدل عليه اي بحيث يقال فهمني المسئلة وعلمني المسئلة فتلك
عبارات مختلفة دالة على ما في النفس من الطلب ثم ان مقتضى كون العبارات دالة
على ما في النفس ان تكون تلك العبارات غير ما في النفس لان ما في النفس لا يختلف
لانه عبارة عن الطلب النفسي الجازم وهذه العبارات مختلفة فتكون العبارات
غيره وقد اشار الشارح لدليل ما اقتضاه الكلام من المغايرة بين النفسي والعبارة بقوله
وما يعرض الخ فالواو تعليلية وقوله وما يعرض الخ اشارة الى قياس من الشكل
الثاني صورته هكذا العبارات مختلفة ولا شيء من النفسي بمختلف ينتج العبارات
ليست ما في النفس وايضا العبارات دالة وما في النفس مدلول والدال غير المدلول
ولو التفت الشارح لهذا كان اوضح   ولان العبارات هذا دليل ثان للمغايرة بين
ما في النفس والعبارات وتقريره ان يقال العبارات دلالتها بالوضع والتوقيف
ولا شيء مما في النفس كذلك ينتج لا شيء من العبارات بما في النفس وقوله ولان

العبارات

العبارات الخ اي ولان دلالة العبارات وقوله بالجعل اي الوضع فقوله والمواضعة
مفاعلة وهي على غير بابها والمراد بها الوضع وحينئذ فهو تفسير لما قبله   والتوقيف
اي لان السامع لا يدرك معنى اللفظ الا بموقف يقول له هذا اللفظ موضوع لكذا وذلك
المعنى موضوع له كذا فالمراد بالتوقيف الاعلام والاطلاع ثم ان توقف الدلالة على
التوقيف والتعليم ليس من حيث ذاتها بل من حيث فهم المعنى بخلاف توقفها على
الوضع فانه من حيث ذاتها   حقيقة عقلية اي وما في النفس دلالته على معناه
عقلي لا بالوضع والتوقيف فدلالة لفظ زيد على معناه بالوضع واما ما في
النفس فيدل بالعقل وحينئذ فهما متغايران وهذا يفيد ما قلناه اولا من ان
الكلام النفسي يدل على معاني وهذا ظ في الصفة القديمة واما اذا صدر من احدنا
لفظ اضرب فيدل على ما في النفس وهو طلب الضرب وطلب الضرب الذي هو نفسي
لا مدلول له فما قاله انما يظهر في القديم لا في الحادث هنا   الى ارادة الامتثال اي
لا الى الكلام نفسي   ويردون الخبر اي ويردون ما يجده المخبر في نفسه عند الخبر القولي
وكان الاولى ان يقول وما يجده المخبر في نفسه قبل الاخبار يرجع للعلم بالصيغة اي
بمدلولها والحاصل ان الكلام اما انشائي او خبري فما يجده الطالب في نفسه فبل
تكلمه بصيغة الامر والنهي يرجع الى ارادة الامتثال وما يجده المخبر في نفسه قبل تكلمه
بالخبر يرجع للعلم بالصيغة فقوله بتفهيم الصيغة الاضافة للبيان اي يرجع للعلم
بالصيغة من حيث مدلولها ومادتها وهيئتها   الاتفاق اي بيننا وبين
المعتزلة وقوله وانما النزاع اي بيننا وبينهم وقوله في تمييزه اي تمييز اهل المعاني الموجود
في النفس عن الارادة والعلم   على مغايرته اي على مغايرة اصل المعنى الموجود في
النفس للارادة بالنسبة للطلب الشامل للامر والنهي وقوله بوجود الامر بدونها
اي بدون الارادة وهذا هو المحتج به وهذه حجة اولى وسياتي حجة ثانية وهي قوله قالوا
ومن الدليل على المغايرة الخ   وبينوه اي بينوا وجود الامر بدون الارادة الذي هو
محتج به   ولم يرد وقوع ذلك منهم اي ولم يرد المولى سبحانه وقوع الايمان من الكفار

والوقوع الطاعة من العصاة ولما كانت هذه دعوى لا يسلمها الخصوم اذ هم يقولون
اراد ذلك منهم اثبتها الشارح بالعقل والنقل مقدما للعقل فقال اذ لو اراد ذلك
لوقع اي لكنه لم يقع فلم يرده فحذف الاستثنائية وقوله والا لزم النقص بيان للملازمة
اي والنقص عليه تعالى محال بالاتفاق وقوله بنفوذ اي بسبب نفوذ مشيئة العبد
دون مشيئته لانه يصير مقهورا والقهر نقص   اذ لو اراد ذلك اي كما يقول الخصم
وقد اتفق الخ هذا دليل نقلي بعد ان ذكر الدليل العقلي فهو عطف على قوله والا لزم
النقص   على ان ما شاء الله كان اي فلو شاء الله ايمان الكافرين وطاعة العاصي
لوقع فقد تحقق ان الامر بدون الارادة وفي قوله قبول لظهور البدع اشارة الى ان ما عليه
الخصوم مخالف لما عليه السلف وانهم من ارباب البدع   ان الامر يتعلق الخ هذا
اشارة لقياس من الشكل الثاني تقريره ان تقول الامر يتعلق بفعل الغير والارادة
لا تتعلق بفعل الغير ينتج الامر غير الارادة   لا بمعنى الشهوة عطف على محذوف اي
الارادة بمعنى القصد لا بمعنى الخ ولكون الارادة بمعنى القصد لا تتعلق الا بفعل المريد ولم
تتعلق بفعل المعجوز عنه بخلاف الامر فانه انما يتعلق بالمعجوز عنه وقوله لا بمعنى الشهوة
والمحبة اي واما الارادة بهذا المعنى المحال في حق الله تعالى فتتعلق بفعل الغير   فتمكن
من قضائه اي بان كان موسرا ووجد رب الدين او وكيله   فلو تضمن الامر الخ الاولى
ان يقول فلو كان الامر نفس الارادة كما هو على مدعى الخصم   مع ان الله قد امر بذلك
اي بقضاء الدين حيث امكنه ونهاه عن المطل نظرا لقوله عليه الصلاة والسلام مطل
الغني ظلم   فكان يحنث اي وتجب عليه الكفارة اي لوجود المعلق عليه وقوله
ولم يحنث جملة حالية   قالوا هذا من جملة الوجوه التي بين بها الاصحاب
وجود الامر بدون الارادة فكان المناسب ان يقول الرابع قالوا الخ وانما اتى بصيغة
قالوا المقتضية للتبري لما في هذا الوجه من الخدش الآتي   فلم يصدقه اي فلم
يصدق السلطان السيد في اعتذاره   فاراد السيد تمهيد عذره اي تقريره
واظهاره   فانه يامره لعل المناسب امره بحضرة لانه جواب اذا اي امر السيد

العبد

العبد بحضرة السلطان   وريبه مخالفته اي فقد تحقق الامر بدون الارادة وقوله فاذا امره لا حاجة
لهذا فالاولى اسقاطه للاستغناء عنه   وهذا الاحتجاج فيه اي لان اظهار عذره يكفي فيه
مجرد قوله يا عبدي افعل كذا ولا يتوقف على وجود امر نفساني والكلام فيه فلم يوجد الامر كما
لم توجد الارادة وكلامنا في وجود الامر النفساني بدون الارادة   ولا يتوقف على امر حقيقة
اي امر نفساني   ومثله لازم للاشعرية فاذا امر الله تعالى العبد في القرآن ولم يرد فعله
لعلمه بعدم وقوعه فقد وجد الامر اللفظي دون النفسي فهم يقولون ان الامر اللفظي يستلزم
الاقتضاء في النفس والحاصل انه كما لا يلزم من قول السيد افعل كذا وجود الارادة للانشاء كذلك
يقال للاشعرية انه لا يلزم من الامر اللفظي الاقتضاء النفسي   ان هذا الامر اي الوارد
في الكتب السماوية فامر ابي جهل بالايمان مثلا في الكتب السماوية امر لفظي لا نفسي فقد
انفرد اللفظي عن النفسي كما انفرد عن الارادة لان المولى لما علم بعدم وقوعه لم يرده ولم
يقتضه وانما طلبه طلبا لفظيا لغرض   قالوا ومن الدليل على المغايرة اي مغايرة ال
المعنى الموجود في النفس للارادة وضمير قالوا للاصحاب وهذا دليل ثان يستدل به على المغايرة
وليس من جملة الوجوه التي بينوا بها وجود الامر بدون الارادة المحتج به اولا على المغايرة
المذكورة وساق هذا الدليل باسلوب التبري لما فيه من الخدش الذي سيذكره   لما تقرر
اي والتكلم بالمتناقض بحيث لا يليق بعاقل   ولو كان كل امر الخ الاولى ان يقول ولو كان
الامر نفس الارادة لتناقض لان عبارته لا تقتضي ان الامر نفس الارادة لاحتمال
تغايرهما مع تلازمهما في الوجود الخارجي   لانه يمكن ان يحمل قوله اريد منك على اني احب
ذلك اي لا على اني اقصد وهذا سند لقوله وهذا ضعيف ولا يخفى ما فيه فان عبارته
تفيد انه يصح حمل الارادة هنا على القصد وهو لا يصح لما مر من ان الارادة بمعنى القصد
لا تتعلق الا بفعل المريد والارادة هنا متعلقة بفعل الغير نظرا لقوله اريد منك
فهي بمعنى المحبة والشهوة فقط فهذا متعين فيها لا انها يمكن ان تحمل عليه فكان الاولى
ان يقول لانه يتعين ان يحمل قوله الخ   واما رد الخبر الخ لما قدم بطلان رد ما يوجد
في النفس من الطلب الى الارادة شرع هنا يتكلم على بطلان رد ما يوجد في النفس

من الخبر الى العلم بنظم الصيغة وحاصل ذلك ان قول الله تعالى في كتابه اقم الله مثلا
خبر لفظي واما القائم بذاته تعالي فليس خبرا حقيقيا بل هو يرجع للعلم بهذه الصيغة
كذا قال المعتزلة وهذا باطل لما قال الش وحاصل ما قال الش ان العلم بنظم الصيغة
يختلف باختلاف الصيغ والخبر النفسي لا يختلف ينتج العلم بنظم الصيغة غير الخبر
وهذا قياس من الشكل الثاني حذف الش نتيجته الى العلم بنظم الصيغة اي وانه
ليس هناك كلام نفساني بل الموجود العلم بتلك العبارة الموجودة في الخارج
لان نظم الصيغة يختلف الخ اي لان العلم بنظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ
فالعلم بقولك جاء زيد غير العلم بقولك ذهب عمرو مثلا فقول الش لان نظم الصيغة
الخ فيه حذف وما جرى عليه الش مبني على ان العلم يتعدد بتعدد المعلوم كما ياتي وانما
احتجنا لتقدير العلم لانا لو لم نقدره كانت نتيجة القياس تعلم بالصيغة ليس خبرا
نفسيا وينعكس لقولنا الخبر النفسي غير نظم الصيغة وهذا غير المطلوب لان الخبر
ليس هو نظم الصيغة عندهم بل العلم بنظمها فاذا قدرنا لفظ العلم انتج المطلوب وهو
ان العلم بنظم الصيغة غير الخبر النفسي وانت خبير بان هذا الدليل غاية اذا سلم الخبر النفسي
والخصوم انما يقولون بوجود شيء في النفس ولا يسمونه خبرا ولان الصيغة قد ترد
الخ هذا قياس آخر حذفت نتيجته كالذي قبله وحاصله ان القائل افعل قد يستعملها
في الايجاب والاباحة كقولك قم للصلاة والاكل فمدلول الصيغة يختلف بالانشائية
والخبرية والصيغة واحدة فيكون العلم واحدا فنقول في نظم هذا القياس من الشكل
الثاني العلم بنظم الصيغة لا يختلف وما في النفس مختلف اما الصغرى فلان المعلوم
اذا اتحد كان العلم المتعلق به واحدا من غير خلاف واما الكبرى فلان ما في النفس خبر
وطلب وهما مختلفان ضرورة ينتج العلم بنظم الصيغة ليس هو ما في النفس وينعكس
الى ان ما في النفس ليس هو العلم وينعكس الى ان ما في النفس ليس هو العلم بنظم الصيغة
وهو المطلوب واذا ثبت الخ هذا شروع في وجه تسمية ما اثبته اهل السنة
من القول النفسي كلاما وبيان ماخذ ذلك فتسميته مبتدا خبره ماخوذ

وهو

وهو غير مطابق بحسب لفظ فلا بد من التاويل بحذف في آخره اي امر ماخوذ من موارد
اللغة الاضافة بيانية وقد قال تعالى الخ استدل بهذا على تسمية ما في النفس
كلاما وفيه ان المطلوب تسمية ما في النفس كلاما والآية انما تدل على تسميته قولا
قلنا هما بمعنى واحد لا يقال بل القول اعم لصدقه بالنفساني واللساني والكلام مخصوص
بالثاني وحينئذ فلا يصح الاستدلال بالآية لان ملزوم الاعم غير ملزوم الاخص لانا نقول
هذا فيمن يجعل الكلام هو اللفظ واللفظ مخصوص باللساني واما المتكلمون فالكلام عندهم
كما عند الاصوليين يصدق بالامرين على خلاف سيذكر فيه وانه حقيقة في اي معنى يكون فان
قلت حيث كان القول والكلام بمعنى كان في قول الش واذا ثبت الخ نوع التهافت
لانه اذا فرضه كلاما فكيف يستدل على انه كلام قلت لا تهافت لان المفروض ثبوت المعنى
القائم بالنفس وعليه استدل بالادلة العقلية السابقة غير انه هل يسمى ذلك المعنى
كلاما ام لا ولما كانت هذه التسمية راجعة للغة استدل بموارد اللغة وهي كافية في
هذا المعنى اه يوسي لم يكذبهم هذا غير مرتبط بما قبله فالمناسب ان يقول وذلك
انه لم يكذبهم الخ الى ما تجنه بضم التاء وكسر الجيم اي تستره ضمائرهم وحاصل كلامه
ان الوارد على السنتهم انك رسول الله والوارد على قلوبهم هو ليس رسول الله والتكذيب
منوط بالثاني دون الاول يعني والكذب لا يكون الا في الكلام الخبري لكن كون الكذب
متعلقا بالخبر النفسي بعيد بل المتبادر تعلقه بالخبر اللفظي من حيث عدم مطابقته لما في القلب
كما ذكر البيانيون ثم بعد ذلك فالمدعي تسمية القول النفسي كلاما والآية لا تدل على
ذلك وانما تدل على تسميته خبرا وهو اخص من الكلام لصدقه بالخبر والانشا ولما
جعل اللسان اراد به القول اللفظي الناشئ عن اللسان من اطلاق المحل على الحال واطلق
على ما في الفؤاد وهو القول النفساني كلاما وهو محل الشاهد وهل اطلاقه اي اطلاق
الكلام بمعنى اللفظ اي وهل اطلاق لفظ الكلام بطريق الحقيقة الاضافة للبيان
وعلى هذا فهو مشترك بين اللفظي والنفسي او هو حقيقة في القولي المناسب بما تقدم ان
يقول في اللفظي بدل القولي مجاز في النفسي اي فيكون من اطلاق اسم الدال على

المدلول اوبالعكس اي يكون من اطلاق اسم المدلول على الدال والذي استقر عليه الخ

ظاهره انه كان يقول اولا غير ذلك وهو كذلك اذ كان يقول اولا انه حقيقة في النفسي
ومجاز في اللفظي من اطلاق اسم المدلول على الدال ويستدل لذلك ببيت الأخطل ثم رجع للقول
بانه حقيقة لاطلاقه على كل منهما والأصل في الاطلاق الحقيقة انه حقيقة في اللفظي اي
ومجاز في النفسي من اطلاق اسم الدال على المدلول وهو القول الثاني بدليل تبادره عند
الاطلاق الى الفهم اي بدليل سرعة حصوله الى الذهن عند الاطلاق والتبادر المذكور من علامات
الحقيقة وقد يقال ان اللفظ قد يشتهر في معناه المجازي حتى يتبادر ولا يمتنع الخ لما
كان ما استدل به المعتزلة يقدح فيما ذهب اليه الاشعري اولا من انه حقيقة في النفسي
ومجاز في اللفظي وحاصل القدح كيف ذلك مع ان المتبادر للذهن عند الاطلاق اللفظي والتبادر
امارة الحقيقة اجاب الشارح عنه بقوله ولا يمتنع ان يكون حقيقة لغوية في النفسي وحقيقة
عرفية في اللفظي فتبادره الذهن لكونه حقيقة عرفية وهذا لا ينافي انه مجاز لغوي كما قاله
الاشعري اولا وهذا غير القول بالاشتراك السابق لان ذلك على انه حقيقة لغوية فيهما معا
فاشتراكه اصلي وهذا عارض واذا عرفت الحق في كلام الله تعالى اي من انه صفة قديمة
خالية من الحروف والاصوات على كلام الله الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته لا محل
على الحلول اي المحل على ظاهره من الحلول في الثلاثة لانه باطل اذ لا يصح القول بانه حال في
احدها فضلا عن الحلول في جميعها لما كانت هذه الاشيا اي المحفوظ في القلوب
والمقروء بالالسن والمكتوب في المصاحف وقوله دالة على كلام الله اي مباشرة في الاول
وبواسطة في الثاني وبواسطتين في الثالث وحاصل كلامه ان ما يجرى على القلب من المحفوظ
دال على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى من غير واسطة وما يجرى على اللسان من الالفاظ
المقروءة دال على الصفة بواسطة دلالته على ما يجرى على القلب من المحفوظ والمكتوب
في المصاحف دال على الصفة بواسطتين وهما دلالته على الالفاظ المقروءة ودلالة المقروءة
على الالفاظ المحفوظة الدالة على الصفة المذكورة ولما كانت هذه الاشيا بهذه المثابة
اطلق عليها كلام الله تعالى وصريحه ان كلام الله تعالى يطلق على كل ما في النفس وما

يجرى على اللسان والحروف وانت خبير بان هذا خلاف المشهور من اطلاقه على ما في النفس
وما في اللسان فقط دون الحروف ثم ما ذكره من ان ذلك الاطلاق من اطلاق اسم المدلول على
الدال لا يناسب ما استقر عليه رأي الاشعري من ان الكلام حقيقة في النفسي واللفظي
وانما يناسب ما رجع عنه من انه حقيقة في النفسي ومجاز في اللفظي واطلق انه موجود
فيها اي ووقع الاطلاق على ان الصفة القديمة موجودة فيها اي في هذه الاشيا المذكورة
وهي الالفاظ اللسانية والنقوش وما جرى على القلب من الالفاظ المتخيلة ومعنى وجود
الصفة فيها ان فهمها والعلم بها موجود فيها لما علمت ان الصفة القديمة مدلولة
لهذه الاشيا من غير واسطة او بواسطة او بواسطتين فقول الشارح فهما
وعلما تمييز محول عن الفاعل اي انه موجود علما وفهما اي انها موجودة فيها فهما
وعلما لا حلولا كما تقدم لان الشيء اي كالصفة القديمة وقوله له وجودات اربع
الاولى اربعة لان المعدود مذكر وهذا تعليل لصحة اطلاق ان الكلام موجود في الاذهان
وفي اللسان وفي الجنان من غير ان يستلزم ذلك حدوثا واعلم ان الوجود الاصلي ع لعله البنان
هو الوجود العيني والذهني تابع له واللساني تابع للذهني والبناني تابع للساني مثلا
زيد الغائب عنك اذا استحضرته في ذهنك وذكرته بلسانك وكتبته في كتابك
كان موجودا في ذهنك باستحضارك له وعلمك به وموجودا في عبارتك وفي كتابك
وموجودا في مكانه الغائب فيه فالاول الوجود في الاذهان والثاني الوجود في اللسان
والعبارة والثالث الوجود في الكتابة والبنان والرابع وهو وجوده بذاته في المكان الغائب
فيه هو الوجود في الاعيان فزيد لا شك انه لم يوجد في لسانك ولا في قلبك ولا في
كتابك وانما وجد بذاته في المكان الغائب فيه لكن لما كان يدرك من الالفاظ المتخيلة
الجارية على القلب بلا واسطة ومن الالفاظ الجارية على اللسان بواسطة ومن النقوش
المكتوبة بواسطتين قيل انه موجود في الذهن وفي العبارة وفي الكتابة وكذا كلام الله
تعالى وجوده العيني وجوده في ذاته تعالى بحيث لا يفارقها كعلمه وقدرته وسائر صفاته
الذاتية ووجوده في الذهن دلالة الالفاظ المتخيلة في الذهن عليه ووجوده في العبارة

دلالة الالفاظ اللسانية عليه بواسطة ووجوده في الكتابة دلالتها عليه بواسطتين
ثم انه باعتبار وجود الصفة في الالفاظ ودلالتها عليها يقال للالفاظ تلاوة وقراءة
وللصفة القديمة متلوة ومقروءة وباعتبار وجودها في البنان يقال للنقوش كتابة
وللصفة القديمة مكتوبة فالكتابة نقش الحروف واما المكتوب فهو الصفة القديمة
ثم ان هذا الاطلاق فيه تسمح اذ لامعنى لكون الصفة القديمة مكتوبة او متلوة الا باعتبار
انه مكتوب مدلولها وجود في الاعيان اي بحيث يرى بالبصر ووجود
في الاذهان اي بحيث انه يدرك من الالفاظ المتخيلة الجارية على القلب من غير واسطة
ووجود في اللسان اي بحيث يدرك من الالفاظ الخارجية بالبنان وهو
الكتابة بالبنان اي الاصابع وليست هي الكتابة فيقدر مضاف اي بنقش البنان
والحاصل ان الوجود بالبنان معناه الوجود بالكتابة الناشئة عنها وفي اليوسي
ان الوجودين الاولين حقيقيان والاخيران مجازيان لكن الظاهر انه لاحقيقة
الا الاول خلافا لما في كلام الحكماء من انتقاش الصورة وبهذا تعرف اي بكون الصفة
القديمة يدل عليها بالالفاظ الذهنية والالفاظ اللسانية وبالكتابة بمعنى الحروف
لا بمعنى المصدر والقراءة والكتابة هما بالنصب عطف على اسم ان وهو الاول
فهو مسند ثان للمغايرة والحامل له على هذا الكلام المبني على التسمح نقل ما وقع في عباراتهم
وحاصله ان التلاوة والقراءة هي اجرا الحروف على اللسان والتلفظ بها وترددها
والمتلو هي الحروف والكتابة وضع الحروف في الصحيفة مثلا والمكتوب هو النقوش الموضوعة
وحينئذ فكل من التلاوة والمتلو والكتابة والمكتوب حادث ومتناه ولا قديم هناك
ولا غير متناهي فكلامهم بحسب ظاهره غير مسلم لكنهم ارادوا بالقراءة والتلاوة الالفاظ
وبالمقروء والمتلو الصفة القديمة وكذلك ارادوا بالكتابة النقوش وبالمكتوب
الصفة القديمة لافادة التغاير بين التلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة
والمكتوب في الاحكام واللوازم بمعنى ان احدهما حادث والآخر قديم لا في المفهوم
لان هذا بديهي وفي افادة التغاير فيما ذكر تعريض بالحشوية فانهم ذهبوا من تناهيهم

في

٩٠

في الغباوة الى ان الكتابة هي المكتوب والتلاوة هي المتلو والقراءة هي المقروء وبالجملة
اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي واقول قولا مجملا وهذا غير مختص بهذا البحث بل يجري
فيه وفي غيره وحاصله ان عندنا طرفان الاطلاق اللفظي والاطلاق المعنوي فالاطلاقات اللفظية
تابعة للنقل عن الشارع وعن السلف في اطلاقات الالفاظ وهذا هو المفاد بقوله فالاطلاقات
اللفظية الخ فالضمير في اطلاقها عائد على الاطلاقات بمعنى المطلقات ففي الكلام استخدام
والاطلاقات المعنوية تابعة للعقل في شأن حمل الالفاظ المطلقات على تلك المعاني وهو
المفاد بقوله ومعانيها تابعة الخ فالضمير في معانيها وفي علمها وفي فهمها عائد على الاطلاقات
بمعنى المطلقات ففيه استخدام ايضا الاطلاقات اللفظية كقولك الصفة القديمة
مكتوبة في المصاحف مقروءة بالالسنة ولقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك
ويد الله فهذه تابعة للنقل عن الشارع وعن السلف من حيث اطلاقها لا من حيث معانيها
لانها من حيث معانيها تابعة للعقل فالمتبادر من توهم الصفة القديمة مكتوبة في
المصاحف انها حالة فيها فلا يتبعون في هذا المدلول بل يرجع للعقل فيقال معنى كونها مكتوبة
اي باعتبار دالها وكذا يقال في معنى وجاء ربك والرحمن على العرش استوى من حيث
الحمل عليها اي من حيث حمل تلك الاطلاقات على تلك المعاني فلا بد من فهمها على
ما يصح فلا نتبع الالفاظ في جميع ما تدل عليه لان الالفاظ متبوعة مطلقا اي بل تارة
وتارة فنتبع اللفظ فيما دل عليه في جاء زيد دون جاء ربك بل ينظر للعقل في امثال هذا
فلو كان اللفظ متبعا دائما للزم كل ضلال لحمل جاء ربك على ظاهره وكذا استوى على العرش
ونحوه يرفض اي يترك والكلام في معنى الغاية اي حتى يرفض قواطع العقل
اي مقطوعات العقل والالفاظ وجوه الخ الالفاظ مبتدا اول ووجوه دلالتها
مبتدا ثان خبره كثيرة وهذا كالبيان لقوله فلا بد من فهمها على وجه يصح لانه تقدم ان الالفاظ
لها دلالات كثيرة بعضها يصح وبعضها لا يصح لمصادمته لقواطع العقل والا لزم الخ
اي والا نقل ان الالفاظ لا تتبع مطلقا بل قلنا انها تتبع مطلقا لزم الخ دلالتها متكثرة
اي منها حقيقة ومنها مجاز ومنها كناية وتلويح وانما تنضبط اي دلالتها اي انما

تفهم على الوجه الصواب بطول ممارستها اي لاجل ان تفهم معانيها اللغوية لانه اذا
عرف المعنى اللغوي وكان هناك اتقان للقوانين العقلية ينظر ان صح حمل اللفظ على المعنى الاول
تعين والا صرف اللفظ لمعنى يقتضي العقل صحة حمله عليه وبحث مع المبتدعة عطف على
تشعب من عطف السبب على المسبب لاجله اي لاجل ما ذكر من انتشار البحث مع
المبتدعة في مسئلة الكلام التي هي من جملة مسائله حتى قيل الخ ظاهره انه قيل في وجه تسمية
هذا الفن بعلم الكلام غير تلك وهو كذلك فقد ذكروا اوجها اخر منها انه يورث قدرة على
الكلام وتحقيق الشرعيات والزام الخصوم ومنها ترجمة المتكلمين كتبهم بقولهم الكلام في
كذا ومنها انه انما يتحقق بالتكلم والبحث وادارة الكلام من الجانبين بخلاف غيره من العلوم
فانه قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب وقد استبان اي بيانا قويا بدليل التعبير بالسين
والتاء فراينا الاعراض عن كثير من المباحث اولى للمحافظة الخ ويحتمل انه رأى بمعنى قصد
اي فقصدنا الاعراض الخ ولا يصح ان تكون بصرية كما هو ظ المذكورة فيها اي في مسئلة
الكلام من التطويل يقتضي انه لا فائدة فيه بالكلية فقوله بعد بل الكبير جدوى الخ
يعارض ما قبله لانه يقتضي ثبوت اصل الجدوى بخلاف ما قبله الا ان يراد بالتطويل الاسهاب
وهو يجامع كثرة الفائدة وصغرها فاصح الاضراب بل الاجدوى اي لا فائدة له اي لكثير
من المباحث المعرض عنها ولهذا اي ولكون الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة ٧٧ والاجل كونه
في مسئلة الكلام اولى من التطويل بذكرها قال الخ محجوب عن العقل اي وحينئذ فكثرة
الكلام في ذلك عبث وكان الاولى للش ان يعكس الكلام فيقول لان العقل محجوب عن كنه
ذاته وكنه صفاته لان المحجوب انما هو العقل الا ان يقال مراده يحجب كنه الذات وكنه
الصفات عن العقل خفاء وهما عنه وليس المراد بالحجب المنع وعلى تقدير الخ
التوصل الى الشيء ادراكه وقوله من معرفة الذات الاولى ان يقول من معرفة ذلك
اي كنه الذات وكنه الصفات وهذا بيان للشيء فيقتضي ان معرفة الذات تدرك
مع ان الادراك متعلق بالذات لا بمعرفتها والاولى حذف المعرفة فيقول وعلى تقدير
الوصول الى شيء من ذلك الا ان يراد بالتوصل الى الشيء الاتصاف به وتجعل قوله
من

من معرفة الخ بيان للتوصل للشيء لا للشيء او يراد بالمعرفة المعروف وتجعل الاضافة
بيانية فهو ذوقي اي فالمعرفة او التوصل بمعنى الاتصاف والمراد بكونه ذوقيا انه امر
قلبي لا يمكن التعبير عنه بعبارة كما يقع للاولياء فيدركون الذات العلية ولا يمكن التعبير عن هذا
المدرك او عن الادراك بعبارة اشارة الى مذهب الحشوية اي الى رد مذهبهم
وابطاله او المراد اشارة الى مذهبهم على وجه الرد والابطال وكان على الش ان يزيد لفظ
ايضا لان ما قبله من قوله او بكون كلامه حرفا او صوتا اشارة ايضا لمذهب الحشوية
وصفوا كلامه تعالى بالسكوت فيه تسمح لان الموصوف بالسكوت في الحقيقة انما هو من كان
يتكلم ثم انقطع كلامه الا ان يجعل في الكلام حذف والاصل بالسكوت عنه لم يزل سبحانه
متكلما اي في الازل بمعنى انه لم يزل متصفا بصفة الكلام فيما مضى ولا يزال متصفا بصفة
الكلام فيما لا يزال اي في المستقبل اذ لو جاز ان يسكت عن كلامه اي بان تنتفي عنه
صفة الكلام لجاز ان يتصف كلامه بالعدم وهذه شرطية الدليل وحذف بيانها ايجازا
وهو انه لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام وحذف الاستثنائية ايضا وهي لكن التالي
باطل ودل استثنائها بقوله وذلك يوجب حدوثه وما ادعاه الخ هذا جواب عما
اورده الحشوية على شرطية الدليل وحاصله لا نسلم الملازمة لان الكلام حين السكوت
كامن ومستتر لا انه منعدم هوس هو ضرب من الجنون اذ لا معنى للسكوت
اي عند العقلاء ليخرج الحشوية الا انعدام الكلام اي لا كمونه واستتاره
لما عرفت ان كل ما ثبت قدمه الخ هذا سند لقوله واذا انتفى البقاء انتفى القدم لكن
بصيغة ما بعده من قوله وينعكس الخ فتكون الجملة حالية وما يرد من ان الحالية ذات المضارع
المثبت مشروطة بان لا تقترن بالواو وهذه غير خالية منها فيندفع بتقدير مبتدأ بعد الواو
مسند اليه الفعل اي وهو ينعكس الخ بعكس النقيض الموافق اي وهو تبديل كل
واحد من الطرفين بنقيض الآخر واذا انتفى القدم ايضا اي كما انتفى البقاء هذا
ظاهره وانت خبير بان المناسب تاخير لفظة ايضا عن قوله لزم ضده الذي هو الحدوث
ايضا اي كما لزم الحدوث على مقابله وهو كون السكوت قبل الكلام يستلزم

عدم الكلام السابق اي القدامه   بواسطة الخ هذا اشارة لكبرى قياس وحذف صغراه
لظهورها وتقريره ان تقول مالحقه العدم لزم ان يسبقه العدم وكل ما سبقه العدم
فهو حادث ينتج كل مالحقه العدم فهو حادث   حادثا بغير وسط اي من غير حاجة
الى دليل لان ذلك حقيقة الحدوث بخلاف السابق فانه محتاج الى وسط وهو ان لحوق العدم
يلزم من سبق العدم وهو الحدوث   كفر لامحالة اي كفر على الراجح لان الكرامية يقولون
بحدوث الصفات   ومع ذلك في كفرهم خلاف هذا ان رجعنا اسم الاشارة في
قوله ودعوى الاتصاف بذلك للصفات الحادثة اي ودعوي الاتصاف بالصفات
الحادثة كفر على الراجح ويحتمل رجوعه للحدوث الذي اوجبه قيام الحوادث به تعالى اي
ودعوى الاتصاف بالحدوث لمن تنزه الخ وعلى هذا فقوله لامحالة معناه قطعا
من غير خلاف وذلك لان الحدوث الاله مقتض لنفيه انتفا بينا   مما يخالف
ذلك من بيانية لما ورد ويحتمل ان تكون بمعنى على متعلقة بمحذوف على انه حال اي مما
ورد في الحديث حال كونه اتيا على حال تخالف هذا الخ   فمؤول اي عند من يؤول
لا عند من يفوض وعلى كل حال فالاتفاق واقع على تنزيه الباري تعالى عن التحيل
وسنه ماورد في الحديث المناسب اسقاط الواو كما في بعض النسخ واسقاط قوله في الحديث
ان الله الخ بدل مما ورد   انصتوا كما انصت لكم اي اسكتوا كما سكت لكم
فهذا يقتضي حدوث الكلام وانه يوجد تارة وينعدم اخرى وفي القاموس يقال نصت
ينصت اي سكت فانصت له واستمع حديثه اه والاكثر استعماله بالهمز قال
تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا   ان جاوزني ظلم ظالم اي ان
فاتني ظلم ظالم اي ان تركت مؤاخذته على ظلمه   قال ابن دهاق اي في تأويل
الحديث المذكور في نسخة ابن دهاق   ان الله يعلم ويرى يحتمل انهما بالبنا
للمفعول لمناسبة قوله ويسمع الذي هو بالبنا للمفعول اي الله تعلم ذاته وترى اياته
الدالة عليه واستفادة ان الله يعلم ويرى من خارج لا من الحديث وقوله ومع ذلك
الخ هو روح التأويل فمعنى كما انصت لكم اي كما لم اسمعكم كلامي في الدنيا

وقوله

وقوله لخيره متعلق بسمعا وقوله اعمالهم متعلق بالخير وقوله ان يصمت اي يسكت
وتوضيحه ان كلام الله تعالى النفسي يتنوع الى امر ونهي وخبر دال على اعمال كفلان
يفعل كذا في وقت كذا ونحن الان نسمع كلام الله تعالى في الدنيا باعتبار انه خبر دال على اعمالنا
فقوله كما انصت لكم معناه كما لم اخلق فيكم في الدنيا سمعا الخبري الدال على اعمالكم فاطلق
الانصات واراد به عدم الخلق لسماع كلامه فمعنى الحديث اطلب منكم الانصات كما
وقع مني الانصات   اي عدم خلق لسماع كلامي فالانصات بحسبه تعالى غير الانصات
بحسبهم ويحتمل ان يعلم ويرى بالبنا للفاعل اي يعلم المعلومات ويرى الموجودات
وقوله ويسمع بالبنا للمفعول اي وتسمع أوامره اللفظية واما النفسية فلا تسمع لانه
لم نخلق فيهم سمعا لها وهو المراد بانصاته تعالى وتخصيص الكلام بالخبري لا مفهوم له
كان يكون كان زائدة اي فان ذلك الصمت يكون بانعدام الخ انتهى اي كلام ابن
دهاق ولما كان فيه نوع خفا اتبعه الشارح بما يعرف المقصود منه فقال قلت يعني اي ابن
دهاق   وهو عدم ادراك ما عند الصامت الخ يعني انه لما كان الصامت
لا يدرك ماعنده من الخبر صار عدم الادراك لازما للصمت فاطلق الصمت في
حق الباري واريد به عدم ادراك ماعنده تعالى من الخبر كذا في اليوسي وفيه ايضا انه
يمكن ان يكون معنى قوله انصتوا كما انصت لكم قفوا اليوم بحسابي كما امهلتكم في الدنيا
وتركتكم تفعلون ما تفعلون فتجوز بالصمت اولا على الوقف للحساب وثانيا على
الامهال كما تقول لا اسكت عمن يريد انتهاك حرمتي اي لا اهمله   وبهذا
تعرف الاشارة راجعة لمضمون قوله سابقا لم يزل سبحانه متكلما ولا يزال الخ وقوله
وماورد الخ او انها راجعة لمضمون قوله او يطرا عليه سكون والاول اوفق بالمعنى
والثاني ظاهر الاسلوب   وخلق له سمعا اراد به القوة لا الادراك بدليل قوله
يدرك به بقي ان ظاهره ان سماع سيدنا موسى للكلام القديم متوقف على امرين ازالة
المانع وايجاد قوة ولا حاجة لذلك بل المدار على ازالة المانع لان القوة الموجودة في
الشخص ضعيفة بسبب ما قام بها من المانع فاذا ازيل ذلك المانع حصل لها

وقواه الله اي قوي الله تعالى ذلك السمع اي وقوي موسي
قوة فلا احتاج لخلق قوة اخري
فالضمير المستتر عائد على الله تعالي والبارز عائد علي السمع او علي موسي ادرك به اي بسمعه
كلامه القديم فيه رد علي من قال ان موسي سمع كلامه تعالي بجميع بدنه ومقتضية كلام الشارح ان موسي ادرك
بسمعه كلامه تعالي القديم بلا لفظ لا من جهة خرقا للعادة وهو مختار الغزالي وقيل انه ادرك بسمعه
بواسطة لفظ لا من جهة علي خلاف العادة وعلي كل قد اختص بانه كليم الله تعالي ثم منعه اي
ثم منع موسي بعد ان ادرك بسمعه كلامه ورده عطف تفسير علي قوله منعه وقوله الي ما كان من قبل
اي من الحجب عن كلامه وهذا اي ما ذكر من ازالة المانع الخ وروي ان موسي الخ لم يات به
علي وجه انه يفيد حكما من الاحكام بل حكاية لما وقع لموسي انه صار اي كلام الخلق وقوله المنكرة
صفة الاصوات بحدثان بكسر الحا وسكون الدال اي لقرب ما ذاق وهو متعلق بقوله
صار عنده حتي لم يستطع سماعه اي سماع كلام الخلق وهذا الغيبا راجع لقوله انه صار
عنده اشد يغيب بضم اوله وتشديد ثالثه مكسورا اي يزيل عنه شيا فشيا ان
يانس اي يركن ولما انتفع به اي موسي وهذا كالتفسير لما قبله عدم ذوبان الذات
مع وجود ما يقتضي الذوبان وتلاشيها اي اضمحلالها وهو عطف تفسير حتي تصير
عدما محضا اي كما صار الجبل دكا مع انه اعظم باضعاف من ذات الانسان من ذي
الجلال من ابتدائية اي اطلاعا ناشئا من ذي الجلال وقوله علي ما اطلعت عليه اي من الانوار
العظيمة لولا ان ثبتها اي ذات موسي وجواب لولا محذوف اي لذابت واما
تاويل المعتزلة عبر بتاويل اشارة الي ان ما قالوه ليس معني الاية بل تاويل لها وصرف لها عن
ظاهرها والحامل لهم علي ذلك التاويل انهم ينفون كلامه تعالي بنا منهم علي ان الكلام لا يكون
الا بالحروف والاصوات وذلك محال علي الله تعالي فعارض مذهبهم مسئلة موسي فاولوها
فتوجه المص الي الكلام معهم في ذلك التاويل وابطاله عليهم فقال واما تاويل المعتزلة الخ
واصوات عطف لازم يسمع منها اي من تلك الحروف والاصوات وقوله ما اراد
الله تعالي اي حروفا واصواتا اراد الله ان يوصله اي ما وقوله اليه اي الي موسي اي خلق الله
تعالي في الشجرة حروفا واصواتا يسمع موسي منها ما اراد الله ايصاله اليه من تلك

الحروف

الحروف والاصوات فيبني منهم اي فمبني منهم فبنا مفعول مطلق رد ذلك
انكارهم الكلام القديم القائم بذاته تعالي وايضه هذا وجه ثان لابطال التاويل المذكور
وتسميته معطوف علي قوله تعالي انه خص الخ خبر عن قوله فالذي يدل الخ
وهو الذي نقل عن السلف الخ هذا تقوية لما قبله لان هذه الدلالة غير صريحة ثم ان هذا غير
متفق عليه فان لاهل السنة ايضا انه سمع صوتا من جميع الجهات فيها طريقتان وحاصل
ما في المقام ان كلام الله تعالي القديم هل يجوز ان يسمع اولا في ذلك قولان لاهل السنة
احدهما الجواز وان موسي سمعه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن وجمهور الاشاعرة وذلك لان
عدم مؤالفة ادراك كلام عاري عن الحروف والاصوات لا يكون مانعا من ادراكه عقلا وقد اخبر
الله تعالي انه كلم موسي فالتنزيل علي ظاهره والقول الثاني المنع واليه ذهب ابو اسحق الاسفرايني
وابو منصور الماتريدي ومن تبعه قالوا وموسي سمع صوتا من سائر الجهات علي خلاف العادة دالا
علي كلام الله تعالي لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم ولا يقال هذا
ترجيح لمذهب المعتزلة لانا نقول المعتزلة ينكرون ثبوت الكلام القديم ولا يثبتون الا تلك
الاصوات التي يزعمون ان موسي سمعها من الشجرة واما هؤلاء فيعترفون بثبوت الكلام
القديم غاية الامر ان موسي لم يدركه لامتناعه وانما ادرك ما يدل عليه كما لم ندركه نحن وادركنا
ما يدل عليه لكن الادراك مختلف ولو كان الخ هذا الزام للمعتزلة ترشح به ما جري
عليه البحث من ابطال مذهبهم ودلت عليه السنة الخ لا يرد عليهم لانهم يؤولون
لكان كل من سمع الخ اي فيلزم ان زيدا مصطفي اذا كلمه غيره من الاشخاص لان الاصطفا
يحصل بمجرد سماع الكلام المخلوق في اي شخص كان وقد وجد الكلام المخلوق فيمن كلم وسمع
كلامه زيدا قد شاركه في ذلك اي قد شارك موسي في الاصطفا لان الذوات
الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية وصفاتها مخلوقة له تعالي فيه الشاهد
اي ومن جملة الصفات الكلام فيما لا بعتاد منه الكلام اي في الشاهد وهو الشجرة
واما خلق الكلام في زيد فهو معتاد لوجود مثله في سائر الانبيا فقد خلق الله
تعالي كلاما في جبريل خاطبهم به وجبريل غير معتاد كلامه مع البشر هذا حاصله ورد بان

جبريل قد اعتيد الكلام معه بالنسبة للانبياء فكلام جبريل للبشر وان كان غير معتاد بالنسبة
الينا لكنه معتاد بالنسبة للانبياء فكان الشاعر اعتبر جانبنا والبضم فاطلاق الخ
هذا وجه ثالث لابطال تاويل المعتزلة المذكور ثم استشعر سوال الايرد على هذا الوجه فتوجه
لتقريره ودفعه فقال فان قلت الخ يمنعه اي يمنع من الحمل على المجاز فتعين الحمل على
الحقيقة من عون هو صاحب ملك كان يكسوه من الخز اي الحرير فقالت فيه امراة هند
بنت النعمان هاجية بكا الخز من عون وانكر جلده اي وانكر الخز جلده اي كره الخز جلده
لخشونته وقوله وعجت اي صوتت والمصارف فاعل عجت والمصارف ثياب من الخز
وجذام قبيلة عون زوج المراة كان للملك يكسو تلك القبيلة الخز ايضا فصاح الخز من هولا
القوم وقوله ومنه بكا الخز الخ الظاهر ان التوكيد مع المجاز ليس قاصرا على هذا البيت بل ورد
منه كثير وسياق ما يعارضه بالمعنوي اي بالتاكيد المعنوي كالنفس والعين نحو جا زيد
نفسه دفعا لما يتوهم من ان الجائي رسوله او كتابه اذ فيها اي في النسبة وقع النزاع من
جهة المجاز والحقيقة وانما النزاع ممن وقع فاهل السنة يقولون من الله والمعتزلة
يقولون وقع من الشجرة ان لو وقع بالمعنوي اي واما التاكيد اللفظي ومنه التاكيد بالمصدر
فيجامع المجاز والحاصل ان المجاز تارة يكون في النسبة وتارة يكون في الطرف ويدفع المجاز
في الاول بالتوكيد المعنوي لا اللفظي والاية وقع فيها المجاز في النسبة والتوكيد المعنوي غير
موجود فيها بل انما وجد فيها التوكيد اللفظي الذي يجامع المجاز في النسبة والتوكيد المعنوي
غير موجود فيها بل انما وجد فيها التوكيد اللفظي الذي يجامع المجاز في النسبة فاسناد
كلم الله مجاز والحقيقة اسناده للشجرة ولا يدفع هذا المجاز ما فيها من التوكيد ومن
بكا الخز الخ الشاهد في قوله عجت عجيجا حيث اطلق الفعل مجازا عن عدم ملائمة تلك
الثياب لهولاء القوم ومع ذلك قد اكد بالمصدر والاية مثله فكلم بمعنى خلق الكلام مجازا
واكد بالمصدر قلت الجواب الخ حاصله انه فرق بين الاية وهذا البيت لان
هذا البيت من قبيل الاستعارة التبعية وهي مبنية على تناسي التشبيه حتى قيل انها
حقيقة وحينئذ فلا مانع من التوكيد فيها وتقرير الاستعارة في البيت ان يقال شبه

عدم

٢٩٤

عدم ملائمة المطارف لجلد جذام بالضياح الذي هو العجيج واستعير الضياح لعدم الملائمة
واشتق من الضياح ضاحت بمعنى لم تلائم وقرينة تلك الاستعارة اسناد العجيج لمن
لا يتاتى منه حقيقة واما الاية فهي حقيقة لانه لا قرينة فيها على الاستعارة وكل ما لا
قرينة فيها على الاستعارة فهو حقيقة والحاصل ان المعتزلي يقول ان التوكيد لا يمنع
المجاز بل يجامعه كما في البيت والاية مثله ويرد عليه بان فرق بينهما فالبيت من قبيل الاستعارة
التبعية لوجود القرينة والاية من قبيل الحقيقة لعدم وجود قرينة المجاز مطلقا اي
كانت تبعية او غير تبعية انها حقيقة لغوية اي والتجوز انما هو في الاثبات
فيصح الخ متفرع على قوله والاستعارة مطلقا الخ اي بخلاف المجاز المرسل فانه هو الذي
يدفعه التوكيد والاية لا قرينة الخ اي وكل ما كان كذلك فهو حقيقة فالاية من قبيل
الحقيقة ولا مجاز فيها الا انه لا يسلم الخ حاصله ان المعتزلي له ان يقول ان الكلام حروف
واصوات والله تعالى منزه عن الحروف والاصوات وحينئذ فاسناد الكلام له تعالى
مجاز والقرينة موجودة وهي اسناد الكلام لمن لا يتاتى منه حقيقة فقد استوى البيت
مع الاية وكما صح التوكيد في البيت صح في الاية بلا شي وهو ان المصادرة اخذ الدعوى
جزءا في الدليل وهذا غير موجود فيما نحن فيه اذ ما هنا انما هو منع للمطلوب فقوله اذ الخصم
الخ انما يفيد منع المطلوب لا المصادرة نعم لو قطع النظر عن التعليل لتحققت المصادرة لان
اهل السنة يقولون الاية خالية عن القرينة وكل خال عن القرينة فهو حقيقة فالاية من
قبيل الحقيقة لازم للصغرى ولو قال الشارح على ان للخصم ان يمنع الخ كان اولى ليكون اشارة
الى اعتراض ثان على الجواب الاول بالمصادرة والثاني عدم افادته للمطلوب لكن
اهل السنة الخ لما اورد الخصم على اهل السنة المصادرة وابطل بذلك الاستدلال لاهل
السنة بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى استدرك الشارح على ذلك بقوله لكن اهل السنة
الخ وحاصله ان اهل السنة استدلوا على ثبوت الكلام لله تعالى بالبرهان القطعي
الدال على عدم انحصار الكلام في الحروف والاصوات ثم بعد ذلك استدلوا بالاية فاذا
حصل خدش في الاستدلال بالاية فلا يضرهم لما عندهم من الدليل العقلي على المط ويصح

الاستدلال بالآية على سبيل التقوية فيصح الاستدلال بها اي بالآية على ثبوت الكلام لله
تعالى على جهة التقوية للدليل القطعي ولا يعترض بالبيت حاصله ان استدلال الاصحاب
بالآية مبني على ان التاكيد يدفع المجاز فيرد على هذا البنا البيت السابق وقوله لما سبق اي من
ان البيت جار على الاستعارة التبعية والاستعارة مطلقا مبنية على تناسي التشبيه
فصح التوكيد فلا يعترض بالبيت لذلك وايضا فادعا الخ ادعا مبتدا خبره جملة
لا يخفى ضعفه وهذا وجه ثان لنفي الاعتراض بالبيت والاول قوله لما سبق اي من ان البيت
جار على الاستعارة التبعية فادعا عدم قاعدة الخ المراد بالقاعدة الشهيرة
في المقام هو كون التاكيد بالمصدر يدفع المجاز وظاهره كان المجاز مرسلا او بالاستعارة
وقوله بمجرد بيت شعري يعارض مقتضى ما تقدم من قوله ومنعه بكلا الخ الخ فانه يقتضي
انه ورد من ذلك كثير يحتمل امورا منها ان يكون على خلاف القياس او لضرورة الوزن فلا
يحتج به حقيقة اي حقيقة عقلية لا مجاز عقلي وانه هو الذي الخ بيان لكون
اسناد الكلام لله حقيقة فهو من عطف السبب على المسبب لكن تاولوا اي كلام المسند
اليه اي الى الله تعالى وفي قوله تاولوا اشارة الى ان خلق ليس معنى كلم بل هو تاويل لبعده
فقوله بعد ومعنى كلم الخ اي معناه التاويلي والمتكلم الخ لعل الاولى ان يقول لان المتكلم
عندهم الخ فيكون سند الاستدراك وهو قوله لكن تاولوا الخ ولا شك الخ لعل الاولى
تفريعه بالفا على قوله لكن تاولوا اي فحيث كان ذلك تاويلا منهم كان مجازا فتوكيده
الخ حاصله ان الاسناد حقيقي بالاتفاق والخلاف في تفسير كلم فان فسر بمعنى خلق الكلام كما قالوا
كان هذا التفسير مجازا والتوكيد بالمصدر يدفعه فثبت تفسيره بحصل منه كلام وهو مدعى اهل
السنة كان النزاع معهم لغويا اي فنحن نقول هذا التفسير غير لغوي وهم يقولون هو
لغوي فيحتاج الى اثبات ذلك بالنقل عن اهل اللغة والمنقول عن اهل اللغة ان المتكلم
معناه من قام به الكلام وحصل منه لا ان معناه من المحدث له وحينئذ فما قالوه ليس
تفسيرا لغويا ومنعهم لذلك اي للازم المذكور وهو انه لا متكلم حقيقة الا الله وقوله
بمقتضى الخ الباء فيه للسببية او بمعنى على والحاصل انهم ان قالوا ان كلم معناه خلق الكلام

يلزمهم

٩٥

يلزمهم انه لا متكلم حقيقة الا الله تعالى فان منعوا ذلك اللازم بسبب ما يقتضيه اصلهم من
ان القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها قلنا لهم هذا الاصل لا يسمع لما تقرر من فساده
في تاثير الخ في معنى من بيان لاصلهم الفاسد وبالجملة الخ لما جرى في المقام ما يقتضي
ضعف الاستدلال بالآية على ثبوت الكلام لله تعالى اجاب عنه بقوله وبالجملة الخ
له اي للباري سبحانه وتعالى والا فلا انكار اي والا نقل ان ذكر الآية للتقوية بل
قلنا انه حصل بها اصل الاثبات فلا يصح لان انكار الكلام النفسي وحصر الكلام في
الحروف والاصوات واضح البطلان عقلا ونقلا اي وح فلم يظهر ان اصل الاثبات
حصل بالآية واذا ثبت الخ هذا مرتب على قوله والا فلا انكار الخ ودفع لما يقال
ان الثابت بالعقل والنقل مطلق الكلام النفسي لا الكلام النفسي القديم الذي كلامنا فيه
وذلك لان المراد بالدليل العقلي ما اشار اليه اولا بقوله لان الانسان يجد من نفسه كلاما الخ
والمراد بالنقل ما اشار اليه ببيت الاخطل وقوله تعالى ويقولون في انفسهم وكل منهما من
الدليل العقلي والنقلي انما اثبت مطلق الكلام النفسي لا الكلام النفسي القديم الذي كلامنا
فيه واذا ثبت الكلام النفسي اي مطلقا انه كلمه من غير واسطة الاولى ان يقول
انه كلمه حقيقة بكلامه القديم مع ما اقترنت اي تلك الاضافة وقولنا بها اي بتلك
الاضافة وقيامها بذاته الواو للحال وجوابه اي جواب ما تضمنه قوله ولا موجب
لصرف اللفظ الخ الذي هو مستندهم فتعين الايمان بالظاهر اي بالمعنى الظاهر من اللفظ
واما استعمال كلم بمعنى خلق الكلام فليس معنى ظاهرا من اللفظ بل هو مجاز مرسل من اطلاق
اسم المتعلق بالفتح على المتعلق بالكسر لان الخلق يتعلق بالكلام وايضا الخ هذا
جواب عن السؤال الثاني اعني قوله سابقا سلمنا دفع التوكيد الخ وهذا اجاب عنه بغير
ما اجاب به عنه هنا لان هذا الجواب جار على تسليمه وما تقدم جواب بالمنع وحاصل
ما تقدم انا نمنع ان التجوز في النسبة بل في الطرف اعني المسند والتاكيد بالمصدر
يجامعه ولا يدفعه الا التاكيد المعنوي سلمنا ان التجوز في النسبة وان النزاع انما هو فيها
وان اهل السنة يقولون المتكلم هو الله تعالى والمعتزلة يقولون هو الشجرة فنقول

هذا التوكيد كما انه لم يحقق النسبة وان المتكلم هو الله كما نقول نحن به فلم يحقق خلاف
ظاهرها وهو ان المتكلم الشجرة وحينئذ فقد استوينا في هذا التوكيد ولكن لفظ من الآية
ان المتكلم هو الله تعالي حقيقة فتعين الرجوع للفظ من الآية لعدم الصارف عنه وكان الاولي
ذكر هذا الجواب عقيب ماقدمه اولا من المنع اذ هو غير مناسب لما قبله **فصل** ثم
نقول يجب لهذه الصفات الوحدة ثم للترتيب الاخباري
وعبر بنون المتكلم ومعه غيره اشارة الي انه لم ينفرد بهذا القول عن اهل هذا الفن وهذه
اشارة للتقريب وللشارلة صفات المعاني واذا وجب ماذكر من الوحدة لصفات
المعاني وجب للمعنوية ايضا لان ماثبت للمتبوع يثبت للتابع الوحده هي في هذا
المقام نفي عبارة عن نفي الكم المتصل في الصفات وينبغي ان يعلم ان الكم بالنسبة
الي الذات يتعقل متصلا ومنفصلا واما بالنسبة الي الصفات فلا يتعقل الا منفصلا
فصفة العلم مثلا القائمة بالباري تعالي واحدة لا صفتان مستقلتان خلافا لابي سهل
علي ما يأتي ووجه كون هذا اي قيام الصفتين به من نوع واحد كما منفصلا باعتبار ان كل
صفة من الصفتين مستقلة متميزة عن الاخري فمن اطلق علي ذلك كما متصلا
باعتبار انهما وان تعددتا وتميزتا فقد قامتا بمحل واحد كما انهما اذا قامتا بمحلين يكون
كما منفصلا فقد تسمح والمراد بالوجوب عدم امكان الانتفا اي ان تلك الصفات
لا تقبل انتفا الوحدة عنها فتكون قدرة اسم يكون ضمير عائد علي الصفات
وخبرها مجموع المذكورة بعد ويجب لها عدم النهاية الخ اي يجب لغالبها فخرج
الحياة بكل ممكن كان خيرا او شرا كان صلاحا او اصلح واعلم ان التعلق عبارة
عن طلب الصفة امرا زائدا علي محلها وان للقدرة تعلقين صلوحي قديم وتنجيزي حادث
فصلاحيتها في الازل لايجاد زيد علي اي صفة كانت من كونه ذكرا او انثي عالما او جاهلا
وفي اي زمان وفي اي مكان هو تعلقها الصلوحي فاذا وجد بصفة العلم ذكرا في
الزمان المخصوص والمكان المخصوص فقد تعلقت به تعلقا تنجيزيا حادثا فهو اخص
من الصلوحي وللارادة ثلاث تعلقات صلوحي قديم وتنجيزي كذلك وتنجيزي

حادث

٩٦

حادث فالصلوحي القديم صلاحيتها في الازل لتخصيص زيد بصفة من الصفات بدلا عن
مقابلها والتنجيزي القديم تعلقها في الازل بكون زيد يوجد في الزمان المخصوص والمكان المخصوص
بصفة العلم مثلا فهو تعلق بالفعل واما التنجيزي الحادث فهو تخصيصه عند وجوده بالعلم
مثلا وبالمكان المخصوص وهو علي طبق التنجيزي القديم وكل منهما اخص من الصلوحي القديم
بجميع اقسام الحكم العقلي الخ الحكم العقلي هو اثبات امر او نفيه والمراد بالاثبات
ادراك الثبوت ولا شك انه حادث فهو من قبيل الجائز لانه فعل المختص وحينئذ فقوله
وهي كل واجب الخ ليست هذه اقساما للحكم العقلي بل لمتعلقه لانه الموصوف بكونه واجبا
او جائزا او مستحيلا وذلك نحو الله موجود وخالق لجميع الافعال ولا شريك له فالمحمول في
الاول واجب وفي الثاني جائز وفي الثالث مستحيل ففي كلام المص حذف مضاف اي جميع
اقسام متعلق الحكم العقلي اي انهما متعلقان بكل ما يصلح تعلق الحكم به بحيث يكون محمولا
علي شئ اذا علمت هذا فقول العكاري وانظر ما يقتضيه قوله اقسام الحكم العقلي من حصر
متعلقات العلم والكلام في الاحكام كيف وهي لا تنحصر فيها لانهما متعلقان بكل شئ
سواء كان حكما او غير حكم اه مدفوع بما علمت ان المراد انهما يتعلقان بمتعلق الحكم العقلي
بحيث يكون محمولا علي شئ واعلم ان العلم ليس له الا تعلق واحد تنجيزي قديم لاستلزام جواز
تعلقه صلوحيا الجهل والكلام ماعدا الامر والنهي منه له تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي
فلهما تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي حادث بكل موجود فالله يسمع البياض والسواد
والامراض ويبصر الروائح والطعوم والاصوات فان قلت ان كان البصر مثلا يتعلق
بجميع الموجودات فاي حاجة لتعلق السمع بها والادراك علي القول به والجواب ان كلا منهما
وان تعلق بجميع الموجودات لكن لكل واحد تعلق بها علي كيفية وحالة غير ما عليها الاخر
ولا يعلم تلك الحالة الا الله تعالي وكل من السمع والبصر والادراك له تعلق تنجيزي قديم
وهو تعلقها بذاته تعالي وصفاته وصلوحي قديم وهو صلاحيتها في الازل لتعلقها بذواتنا
وصفاتنا عند وجودنا وتنجيزي حادث وهو تعلقها بنا عند وجودنا بكل موجود
اي ولا تتعلق بالاحوال علي القول بها لانها لم تصل لمرتبة الوجود بكل ممكن

اي سواء كان موجودا او معدوما كان مما سبق في علم الله تعالي ان يكون اولا وهذا ظ في
التعلق الصلوحي في كل ما تصلح له متعلق بعموم التعلق الا العلم والكلام فيه ان هذا
يقتضي انه لا خلاف في وحدة غيرها وليس كذلك اذ قد خالف في وحدة القدرة ابو
سهل كما قد خالف في وحدة العلم كما ان متعلقاتها كذلك اي لا نهاية لها
وافاد بذلك ان العلوم متعددة بتعدد المعلومات دخول ما لا نهاية له الخ المراد
بالدخول الاتصاف اي اتصاف ما لا نهاية له بالوجود قايل باثبات العلم المراد
بالاثبات الثبوت وبالنفي الانتفا لان هذا هو متعلق القول وجود حوادث
الخ اي ان الذي قام الدليل على استحالته وجود ما لا نهاية له في الوجود لا مطلق وجود
شيء لا نهاية له في الوجود الشامل لدخول قدما لا نهاية لها كتقدير خروج الخ
هذا من جملة الوجوه التي يستدل بها على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها وهو
برهان القطع والتطبيق الذي سبق للمص الوي عليه وحاصله على ما مر انا اذا فرضنا
من الحوادث سلسلة اولها الطوفان متسلسلة الى الازل وسلسلة اخرى من الآن
للازل فاذا طبقنا بين السلسلتين فلا يخلو اما ان يتساويا وهذا بط للزوم عليه
من مساواة الزائد للناقص او تكون احدهما ازيد فاذا كانت الطوفانية ازيد لزم زيادة
الناقص على الكامل وان كانت الانية ازيد فنقول هذه الزيادة حيث كانت
بالقدر الذي من الطوفان للآن كان متناهيا والزايد بالمتناهي متناهي فاللازم لوجود
حوادث لا نهاية لها اما مساواة الناقص للكامل او زيادة الناقص او كون ما لا يتناهي
زائدا بما يتناهي فيتناهي واللوازم الثلاثة باطلة فكذلك الملزوم وهو وجود حوادث
لا اول لها بط ثم ان هذا الدليل لا يطرد ولا يتم مع فرض قدما لا اول لها وذلك لان
القديم لا يصح اسقاط جملة منه لان تلك الجملة واجبة والواجب لا يصح نفيه وتوضيحه
انه لو فرض من القدما سلسلة من الآن للازل ثم سلسلة اقل من الاولي بواحد
مثلا للازل ثم طبقنا بينهما فلا يتاتي ان يقال ان الزائد في السلسلة الاولي وهو
الواحد مثلا قد قطع واخرج من الجملة الاخري حتى حصل به الزيادة في جملة لان القطع
والاخراج

والاخراج له ينافي قدمه لان قطعه واخراجه يقتضي تعيين مبداه والواجب لا مبدا له فلم يتات
جريانه في ابطال قدما لا اول لها فقول الش خروج بعضها اي بعض الافراد عن الجملة اي عن
جملتها وذلك كخروج الافراد التي من الآن للطوفان عن السلسلة التي اعتبرت من الطوفان
للازل وقوله ونسبة الجملتين اي ونسبة احدي الجملتين للاخري وقوله ولزوم تطرق الاقل
والاكثر لما لا يتناهي وقوله كتقدير الخ بيان للوجوه التي استدل بها فيما سبق على استحالة وجود
حوادث لا اول لها والحال انها لا تطرد في استحالة وجود قدما لا اول لها وقوله فان فرض الخ
علة لكونها لا تطرد وقوله فان فرض نفي الواجب اي فان فرض قطع الواجب من احدي السلسلتين
محال وذلك لان قطعه واخراجه منها يقتضي تعيين مبداه والواجب لا مبدا له بل ازلي لا اول
له ثم ان قوله فرض قطع الواجب محال قد يقال عليه ان قطع الواجب من احدي السلسلتين امر
تقديري فرضي فلا محالية فيه وانما يلزم المحال لو كان ذلك امرا محققا في الخارج فلو حذف الش فرض
وقال فان قطع الواجب اي نفيه محال كان اولي وكذا الاستدلال الخ حاصله ان من جملة
ما استدل به على استحالة وجود حوادث لا اول لها انه لو وجدت لزم الجمع بين عدم النهاية
والانقضا الذي هو النهاية وهو تناقض وذلك لان مقتضي كونها حوادث ان لها نهاية
وانقضا وقوله لا نهاية لها يناقض ذلك والجمع بين ذلك بط فما ادى لذلك بط بط
ثم ان هذا الدليل لا يظهر في القدما التي لا نهاية لها كالعلوم لوجوبها وعدم انقضائه
فقول الش لوجوبها اي القدما واعلم ان الكلام بعدم جريان برهان القطع والتطبيق
في وجود قدما لا نهاية لها وهذا بيان لعدم جريان غيره ايض فيها مما استدل به على بطلان
حوادث لا اول لها وكذلك الاستدلال بان كل واحد الخ حاصله ان من جملة ما استدل
به على حوادث لا اول لها ان كل واحد من تلك الحوادث مسبوق بعدم نفسه فتلخص من هذا
ومن ما مر انه لا مانع من ان يقال لله تعالى علوم موجودة كثيرة وكمالات موجودة لا اول لها
وقد وقع في شرح الصغري ان كمالات الله تعالى لا نهاية لها واستشكل بانه يلزم دخول
ما لا يتناهي في الوجود فاجيب باجوبة منها ان ذلك بحسب السلوب والتنزيهات
ومنها ان ذلك بحسب قول البشر ومن ان ذلك كناية عن الكثرة كما يقال غنم فلان

لانهاية لها اذا كثرت والمحققون من المتأخرين يرون انها لاتثنا هي حقيقة وان ادلة الاستحالة
انما تنهض في الممكنات التي لانهاية لها لافي الواجبات قال ابن التلمساني فالوجه
الخ قال اليوسي في الرد بالاجماع نظر لانه لم ينعقد قبل ابي سهل حتى يكون حجة عليه وايضا لانسلم
ان قوله خارق للاجماع لانه تفصيل وافق لاحد الفريقين اوكليهما في بعض ما قال
فان قيل الخ ذكره هذا السؤال بعد قوله ١٥ يقتضي انه ليس من كلام ابن التلمساني اذ ليس
كذلك بل هو له ذكره في شرح المعالم وملخص هذا السؤال ان لله علوما متعددة وبيان
ذلك ان الله عالم بما سيكون وعالم بالكائن وهذه القضية مسلمة والعلم بالكائن يستلزم
وجود المعلوم والعلم بما سيكون يستلزم عدم كذا فانظره واذا تغايرت اللوازم تغايرت
الملزومات فالعلمان متغايران فلم يكن لله تعالى علم واحد لان العلم الخ هذا سند
لقوله والعلم بما سيكون الخ والعلم بكونه اي بكون الكائن اي بوجوده اي واذا
اختلفت اللوازم فقد اختلفت الملزومات فلو كان عينه الخ اي فلو كان
العلم بما سيكون عين العلم بالكائن لزم الخ والحاصل ان التعبير بالكائن يقتضي ان المعلوم
له تقرر في الخارج فلو جعل عين العلم بما سيكون لاقتضى انه متقرر وكذلك التعبير بما سيكون
هذا التعبير يقتضي ان المعلوم لاوجود له في الخارج فلو جعل عين العلم بالكائن لاقتضى انه
غير متقرر فيلزم ان العلم تعلق بالشئ على خلاف ما هو عليه وتوضيح ذلك ان صفة
الكائن الوجود بالفعل وصفة الذي سيكون عدم التقرر فلو جعل علم احدهما عين
العلم بالآخر للزم ان العلم تعلق بالشئ على خلاف ما هو عليه لكن التالي باطل فبطل المقدم
وهو انه عينه وثبت التعدد وبقي شئ آخر وهو ان الاتيان بالفا يقتضي ان
محط الفائدة هو ما بعد التفريع ولو نظرنا لما قلناه سابقا من اختلاف اللوازم يقتضي
اختلاف الملزومات لكن ما بعد الفا دليلا مستقلا والحق انهما دليلان لزم
ان يكون احدهما المناسب انه لو قال بدل احدهما العلم لان قوله فلو كان عينه يقتضي
وحدة العلم فلا يناسب لفظ احدهما المقتضي لتعدده فالجواب الخ حاصله
ان التعبير بما سيكون وبالكائن لم ينظر فيه للعلم ولا لتعلقه بل ينظر فيه لحال المعلوم

١٥ كذا بالاصل المنقول منه وحقه لكان

من حيث

من حيث تقرره في الخارج وعدم تقرره فيه حين الاخبار بمعنى ان المعلوم بهذا الاخبار
قد يكون ماضيا وقد يكون حاليا وقد يكون استقباليا واما علم الله تعالى فهو واحد قد تعلق
بجميع المعلومات في الازل وان كانت تلك المعلومات قد يخبر عنها بانها ماضية او
استقبالية مضافا الى زمنه المعين اي حالة كون وجود ذلك الشئ منسوبا الى وقته
المعين فيعلم في الازل ان الشئ الفلاني يوجد فيما لايزال في عام كذا ويعدم في عام كذا وان
كان اي ذلك الشئ مما لايفنى اي كذواتنا وصفاتنا واما ما يبقى من الممكنات كالجنة والنار والكرسي
فلا يعلم عدمها بعد وجودها وانما يعلم في الازل وجودها مضافة لوقتها المعين ولا يعلم عدمها
بعد وجودها فليس علمه مظروفا بالزمان اي مظروفا فيه فلا يقال انه تعلق علمه بكذا في عام
كذا بحيث يكون علمه حادثا بل علمه بجميع الاشيا في الازل فهو قديم ثم ان قوله فليس علمه مظروف
في الزمان يقال عليه انه لاحاجة لهذا لانه لم يلتفت في السؤال لكون العلم مظروفا في زمان لان
المستفاد من السؤال انما هو تعدد العلم نعم هذا ظاهر ان قلنا ان السؤال يقتضي الحدوث للعلوم كما
يقتضي تعددها تعلق بايجاد اي تعلق ازلا بايجاد الخ وقوله مضافا اي حالة كون الموجود
مضافا الخ صفة للفعل اي الذي هو المعلوم لا الظرف للعلم فليس علمه زمانيا اي مظروفا
في زمان بحيث اذا مضى ذلك الزمان يقال لعلمه انه حالي واذا كان ذلك الزمان يأتي يقال
لعلمه انه استقبالي وانما منشأ هذا الغلط الذي جرى عليه السؤال وهو ان العلم بما سيكون
مغاير للعلم بالكائن عن ذلك المتعلق بالخصوص وهو المعلوم الذي سيكون والكائن
بالقول اللفظي وهو انه سيكون او الكائن عن زمن وجوده متعلق بتقدم ومن بمعنى على
سمي الاخبار مستقبلا الخ وذلك كان تقول الشئ سيكون او كائن او كان فالاستقبال والحال
والمضي صفة للاخبار لا للمعلوم وفيه تسمح بل هذه الاشيا صفة للمعلوم لان الاخبار كلها
حالية والموصوف بتلك الاوصاف في الحقيقة انما هو المعلوم كما سيأتي عن زمن وجود
ذلك الفعل فيه اظهار في مقام الاضمار فالماضي والمستقبل تسميات اي اسما تعرض
للمعلوم باعتبار الاخبار عنه ولا يخفى عدم مناسبة التفريع للمفرع عليه اما تعلق
العلم بوجوده اي تعلقه به في الازل وقوله في الزمن المعين متعلق بوجوده وقوله فشئ

واحد اي حالة ازلية قديمة   وتقرير ذلك اي قوله اما تعلق العلم بوجوده   سهوا او
غفلة اي او غير ذلك مما ينافي العلم   هو ما علمناه قبل ان يقع قد يقال انه عند الحصول بالفعل
لا بد من زيادة الاطمينان اذ ليس الخبر كالعيان واجيب بان هذا في علم العبد القابل للزيادة
والنقصان ان قلت لا حاجة حينئذ للمثال لانه غير مطابق قلت فيه المام ما بزيادة البيان
وهو اي قدوم زيد في وقت كذا اي وهو الذي يتصف بانه سيكون او كان والمتصف بانه
سيكون او كان انما هو المعلوم فقط والحاصل ان العلم واحد والمضي والاستقبال احوال للمعلوم
وتلك الاحوال ليست بالنظر للمعلومية بل بالنظر لتقرره في الخارج وعدم تقرره
بجميع وجوه متعلقات العلم اضافة وجوه للمتعلق للبيان والمراد بالوجوه الانواع بقي
ان كلا من الكلام والعلم انما هو متعلق بجزئيات هذه الانواع لا بالانواع وحينئذ ففي
هذه العبارة تسمح فعلى تقدير لو قيل انهما متعلقان بالواجب فالمعنى متعلقان بجزئياته
وفي عبارة المحشي هنا تسمح   وغير ذلك كالترجي نحو فاتقوا الله لعلكم ترحمون والتمني
والدعاء والعرض وتقسيم الكلام لما ذكر اعتباري لانه باعتبار دلالته على طلب الفعل امر وعلى
طلب الكف نهي وعلى طلب الاخبار استخبار واستفهام وعلى ثبوت الشيء خبر الخ مه
وليس كل واحد من هذه هذا التصريح بما علم التزاما من قوله فهو كلام واحد   بل
عين امره عين نهيه اي فالصفة واحدة وتقسيمها لما ذكر اعتباري   الى تعدده اي الكلام
اي فالامر صفة قائمة بذاته تعالى مغايرة للنهي وهكذا فكل واحد مما ذكر صفة قائمة بذاته
تعالى مغايرة للاخرى مغايرة حقيقية   على ما سيأتي تحقيقه بعد اي في هذا الفصل
اي في شرح قوله فان قلت العلم الخ   يتاتى بها اي يتيسر بها ايجاد كل ممكن فهي كالقلم
للكاتب ولم يقل واعدامه لما تقدم ان في المسئلة طريقتين الاولى انها انما تتعلق بالايجاد
ولا تتعلق بالاعدام وذلك لان العرض من صفات نفسه ان ينعدم ولا يبقى زمانين
فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر امسك عنه الاعراض على ما تقدم فتلاشى الجوهر لان
بقاءه مشروط بقيام الاعراض به على ما مر وهذه الطريقة طريقة الجمهور وقيل انها
تتعلق بالايجاد والاعدام وهو المرتضى بناء على ان العرض يبقى زمانين فيحتاج في

اعدامه

اعدامه لسبب كالجوهر وهذه الطريقة هي التي جرى عليها المص في العقيدة سابقا في
فيما تقدم على طريقة ومشى هنا على الاخرى وقوله يتاتى بها ايجاد كل ممكن اشارة لتعلقها
الصلوحي   بالنظر الى ذاته راجع للتعريفين او انه حذفه من تعريف القدرة للاستغناء
عنه بذكره في الارادة   وذلك اي الغير ودخل تحت الكاف وجود الضد في المحل فانه
يستحيل تعلق القدرة بالضد الآخر لا لذاته بل بالنظر لقيام الضد بالمحل كذا قيل وقد يقال
ان هذا من جملة ما تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فلعل الاولى جعل الكاف استقصائية
لكن لا يمتنع اي تعلق العلم بعدم وقوعه من كونه الخ   كما لا يمتنع ذلك اي تعلق علم الله
تعالى بعدم وقوعه   وقد اختلفوا الخ هذا تصريح بما يفهم قوله وانما قلنا بالنظر لذاته
الى قوله عند المحققين من الخلاف في المسئلة وحاصله هل القدرة والارادة يتعلقان
تعلقا صلوحيا بما علم الله تعالى انه لا يقع او لا يتعلقان به في ذلك خلاف فالخلاف
موجود في القدرة والارادة خلافا لظاهر المص فانه لم يصرح به الا في القدرة فكان المناسب
ان يصرح به في الارادة ايضا وممن نقل الخلاف فيهما معا الوهراني وابن بزيزة   في اطلاق
تعلق القدرة الخ اي تعلقا صلوحيا ولا حاجة للفظ اطلاق لان الخلاف في نفس التعلق
بمعنى شيء وهو ان الخلاف في التعلق بما علم الله تعالى انه لا يقع وعبارة المص لا تفيد ذلك
وقد يجاب بان على في قوله على ما علم الله بمعنى الباء   على قولين فقيل تتعلق به تعلقا
صلوحيا وقيل لا   فبالنظر الى امكانه اي امكان ذلك المتعلق كالايمان المذكور للامكان
التعلق وقوله فبالنظر الى تعلق العلم الازلي الاولى في المقابلة ان يقول فبالنظر لاستحالة
لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه   والتالي بط بالاجماع اي فلا حاجة لاقامة
الدليل على الاستثنائية وانما الذي يحتاج للدليل الشرطية فشرع الش في بيانها بقوله
وبيان الخ   لمنع الوجوب العارض اي الذي لم يثبت للشيء بالنظر لذاته بل بالنظر
لشيء آخر وان كان هذا الشيء الآخر قديما فلا يلزم من العروض الحدوث   اذ هما
في المنع سواء هذا بيان للملازمة ورد بانا لا نسلم مساواتهما في المنع لانه لو كان
الوجوب العارض يمنع من تعلق القدرة بما علم وجوده للزم عليه ايجاده من غير موجد

وذلك بط بالضرورة بخلاف منع الاستحالة لتعلق القدرة فانما يلزم عليه بقا المعدوم على
ماهو عليه وهذا غير محال اذ لاضرر في استمرار عدم المعدوم والحاصل ان الممكن اربعة
اقسام ممكن معدوم بعد وجوده وممكن معدوم سيوجد وممكن موجود في الحال وممكن معدوم
علم الله تعالى انه لايوجد فالثلاثة الاول لاخلاف في تعلق القدرة والارادة بها والرابع
هو محل النزاع وقد دل كلام الغزالي على ان الخلاف فيه ليس حقيقيا وانما هو خلاف في حال
ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها القدرة والارادة الممكنات الصادرة الخ
اي كالافعال الصادرة من الحيوانات كالانسان والجمل والحمار ويدخل فيها ايض عدمنا
السابق فيما لايزال وقد خالف المعتزلة في ذلك صادق بصورتين فيصدق
باشتراك قدرة الله تعالى وقدرة الحيوان في ايجاد ذلك الفعل وباستقلال قدرة الحيوان
بايجاده وفي الواقع انما تقول المعتزلة بالثاني فقط فعلم من كلام الش ان افعال البهائم
مخلوقة لله تعالى ومكسوبة لهم وان للبهائم اختيارا لانها تدرك الاشيا ولامانع
من ان هذا الادراك يقال له علم فلا يقال انها لا اختيار لها لانها لاعلم لها
وسياتي الرد عليهم اي في مبحث خلق الافعال وقوله عطف على قوله فهو لنا فيه
فيكون قد جرى على الالتفات من التكلم للغيبة لما ذكر الائمة ان كل عالم سواء
كان قديما او حادثا وقوله متكلم بمعلومه اي يصح ان يتكلم بمعلومه او المراد انه متكلم ولو
في نفسه ممن علم شيئا ممن لوازم علمه جريان ذلك على القلب والظ ان هذا غير
لازم ثم ان مراد الش الاستدلال على عموم تعلق الكلام بما تعلق العلم وحاصل الدليل
ان كل عالم بامر يصح ان يتكلم به ومولانا عالم بجميع المعلومات فيصح ان يتكلم بها
وكل ماصح ان يتصف به المولى فهو واجب لاستحالة اتصافه بالجائزات فقول الش
لما ذكر الائمة اي من الدليل والا فمجرد النقل عن الائمة لاينفع في المباحث العقلية
تقسيم كل الى اجزائه هذا انما يتم اذا اريد بالحكم الهيئة المجتمعة من الامور
التي يلابسها الحكم تامل بدليل ادخال لفظة كل في الاقسام فيه نظر لان كل
انما تفيد الافراد وهي محتملة لان تكون اجزاء او جزئيات ولو كان من
تقسيم

تقسيم الكلي لقال الخ اي لان اثبات الحكم العقلي جنس وجزئياته انواع لا افراد وبعد هذا فالحق
ان هذا التقسيم لمتعلق الحكم وهو المحكوم به اذ هو الذي يتصف بالوجوب والاستحالة والجواز واما
الحكم فهو جائز دائما لانه فعل للنفس وتقسيم تعلق الحكم لما ذكر من تقسيم الكلي الى جزئياته لان الكل هو الامر
المركب ومتعلق الحكم ليس كذلك تتعلق بكل موجود اي سواء كان جائزا او واجبا فيسمع
تعالى ذاته في الازل وصفاته الوجودية ويبصرها وكذلك يسمع ويبصر الكائنات فيما لايزال فكل
من سمعه وبصره عام التعلق للذوات والمعاني والاصوات وغيرها فيسمع تبارك وتعالى سمعه
بسمعه وكذا يسمع بصره بسمعه ويبصر بصره وسمعه ببصره ولا يتعلق السمع والبصر والادراك
بالمعدوم سواء كان مستحيلا او ممكنا عادي لا عقلي اي وحينئذ فيجوز في حق الله تعالى ان تخرق
تلك العادة ويجعل زيدا يبصر الروائح والاصوات ويسمع الذوات والروائح اما البصر
اي مطلقا سواء كان قديما او حادثا وهذا شروع في بيان ما في المسئلة من الخلاف بعد بيان
ماهو المختار عنده على جواز تعلق الخ فيه قصور نظرا الى انه لايناسب الا الحادث فالمناسب
ان لو عبر بدل الجواز بصحة التعلق فيجري على القديم والحادث اللهم الا ان يقال انه اطلق الجواز
في مقابلة الامتناع فيصدق بالواجب ايض او المراد بالجواز ما يشمل الوقوعي والعقلي في
جواز تعلق ما عدا الرؤية في تعبيره بالجواز ما تقدم في الذي قبله وكان المناسب التعبير بالبصر
بدل الرؤية الا ان يقال اطلقها على البصر تفننا من الادراكات اي كالسمع والادراك
القديمين والحادثين مختص بالرؤية الاولى بالبصر اي واما سمعه تعالى فلا يتعلق الا بالمسموعات
فقط وهي الاصوات لا يجوز ان تعم الخ اي لا يجوز عقلا كما هو السياق فالبصر متفق على
تعلقه بكل موجود فيتعلق بالمسموعات والمبصرات والمذوقات والمشمومات والملموسات
اتفاقا بخلاف السمع هذا صريح كلامه الى جواز عموم كل ادراك لكل موجود في الكلام
حذف مضاف اي الى جواز عموم تعلق كل ادراك بكل موجود فسمع المولى وبصره كل واحد
منهما يتعلق بكل موجود وان التخلف في البعض فلمانع عادي وكان الاولى حذف لفظة جواز
الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعي امام اهل السنة ظاهره ان الماتريدي ليس اماما
لاهل السنة ايض وهو كذلك لان الماتريدي يتبع الاشعري في بعض الاقوال

ومذهب الشيخ الخ مفعول مقدم او مبتدا والخبر سلكته والعائد محذوف وفي بعض النسخ والى مذهب الشيخ
في هذه العقيدة والمنتسبون اهل السنة والضمير المجرور بالى راجع لابي الحسن وظاهر كلامه
ان اهل السنة لا ينتسبون الا اليه وليس كذلك بل ينتسبون ايضا الى الماتريدي وهم الماتريدية
اللهم الا ان يقال مراده باهل السنة الذين ينتسبون اليه اهل اقليم ونقل عن عبد الله
ابن سعيد اي الكلابي لما خص تعلق السمع اي قديما كان او حادثا بالاصوات
ولا يصح ان يسمع اي لا يصح ان يتعلق بسمع احد لا سمع الله تعالى ولا سمع غيره يعني
والله اعلم الخ اتى بهذه العناية اعتذارا عن عبد الله بن سعيد اذ كلامه يفيد ان المولى لا يسمع كلامه
واذا كان لا يسمعه كان غير مدرك فاجاب بانه يدركه بصفة العلم وظاهره انه لا يدركه بصفة
البصر مع انه قد تقدم انهم اتفقوا على ان البصر متعلق بكل موجود والكلام من جملة الموجودات
مخالفة لقواطع السمع اي للادلة القواطع الواردة من السمع فانها تدل على ان كلامه تعالى
يسمع والمراد بالقواطع السمعية الظواهر الكثيرة فان كثرتها تفيد القطع والحاصل
ان تلك الظواهر تدل على جواز تعلق سمعنا بالكلام الازلي ولم ينهض دليل عقلي على امتناع
تعلقه به فلا موجب لصرف تلك الظواهر على ما ظهر منها من جواز سمعنا كلامه واذا جاز
لسمعنا ان يتعلق بغير الاصوات صح لسمعه تعالى ذلك وكل ما صح له تعالى من الكمالات كان
واجبا له بالعقل لاستحالة اتصافه بالجائز ان ادراك السمع اي سواء كان قديما او
حادثا وقوله جوز تعلق السمع اي سمع الله وسمع غيره وقال بوقوع هذا الجائز هذا
اخص من الجواز وعمدة الشيخ في ذلك اي في كون السمع يتعلق بكل موجود على
ما ورد السمع به في حق موسى الخ فيه نظر لان الكلام في سمع المولى تعالى لكلامه لا في سمع موسى
لكلام الله تعالى الا ان يقال اذا كان سمع موسى تعلق بغير الاصوات فمن باب اولى سمع الله
تعالى وبهذا الكلام صح قوله فيما تقدم مخالفة لقواطع السمع والا فيمنع كون النصوص
دلت على ان الله تعالى يسمع كلامه من ان الوجود هو المصحح للروية قد يقال كلامنا
في تعلق في السمع بكل موجود حتى بالكلام لا في جواز روية الكلام الا ان يقال اذا صحح
الوجود الروية لكل موجود فقد صحح السمع لكل موجود لان كلا من السمع والروية صفة
ادراك

ادراك فالمصحح لتعلق احدهما بشيء يكون مصححا لتعلق الاخرى بذلك الشيء بجامع شيء آخر وهو
ان الوجود انما صحح جواز الروية لا الروية بالفعل كما هو المدعى اذ المدعي ان السمع يتعلق بالفعل
بكل موجود حتى بالكلام وقد يجاب بان كل ما جاز في حق الله تعالى من الكمالات فهو ثابت له
بالفعل وقد اختلف الاصحاب المراد بهم اهل السنة والكلام هنا في الوقوع وعدمه لا في
الجواز وعدمه لان الكلام على ذلك قد سبق في عموم قوله واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الروية
الخ في الاكوان جمع كون وهو لغة الوجود واصطلاحا حصول الجرم في الحيز المخصوص فيصدق
بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق في وقتنا اي اذا كانت تلك الاكوان حاصلة في
وقتنا اي انا لا نرى الاكوان الا اذا كانت تلك الاكوان حاصلة في هذا الوقت الحاضر
واما الاكوان التي مضت فلا تتعلق بها الروية الحالية ولا حاجة للتقييد بالظرف اعني قوله
في وقتنا لانه معلوم فهو لمجرد الايضاح والبيان وهو متعلق بمتعلق اي الاكوان التي تتعلق بها
في وقتنا الحاضر الروية هل تتعلق بها اللمس ايضا اولا وفي العطاري انه حال من ضمير هي العائد
على الاكوان ولا يخفى ضعفه لشيء آخر وهو انه قد تقدم ان التحقيق ان الافتراق والاجتماع
ونظراءه من الامور الاعتبارية فلا ترى وحينئذ فلا معنى لحكاية الاتفاق على رويتها
متعلقا اللمس اي بحيث تكون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ملموسة وقوله هل هي
متعلق اللمس ويحتمل انه اطلق اللمس على ادراكه او الكلام على حذف مضاف اي هل متعلق
لادراك اللمس وهذا هو القريب للسياق الآتي الا اذا ادراك اللمس اي الادراك
الناشئ عن اللمس ادرك حركته اي واذا لم يضطرب ادرك سكونه وقوله ادرك
تفرقها اي واذا لم يتفرق ادرك اجتماعه فلا بد من هذا حتى يتم الدليل من انكر ذلك
اي من انكر تعلق اللمس بها الذي هو مذهب البعض السابق ان يعلم ذلك عند
اللمس اي يعلمه الله لنا بان يخلق لنا علما به عند اللمس وحينئذ فالمتعلق به العلم لا الادراك
عند اللمس اي عند ادراك اللمس والتحقيق الاول قال بعضهم لانه لا وجه
للثاني ولان السبيل في كونها مرئية هو السبيل في تعلق ادراك اللمس بها فكما ان الموجود
صحح تعلق الروية بها فليكن مصححا لتعلق ادراك اللمس بها لتعلق كل منهما بالمختلفات

ولك ان تمنع دليل الأول بان تقول لانسلم انه عند الاضطراب تدرك حركته عند اللمس بادراك
اللمس لم لايجوز ان يكون هذا الادراك الحاصل عند اللمس بادراكه بل بالعلم والحاصل انا
لانسلم انه تدرك حركته عند الاضطراب لكن من اين يعلم كونه باللمس اذ من الجائز ان
يكون هذا الادراك حصل عنده بالعلم لابه وح فلاوجه لقوله والتحقيق الاول ناظ
لزم التسلسل اي وهو باطل فما استلزمه من تعلق الروية بكل موجود باطل وذلك
اي وبيان ذلك اي لزوم التسلسل لتعلق الروية بكل موجود كما في غيرها من الموجودات
وذلك كالجن فانها موجودة ولم نرها المانع فنقول هو موجود اي للقاعدة المقررة ان
المانع لايكون الا امرا وجوديا فيجوز ان يري اي وهو لايرى فيكون عدم رؤيته لمانع
وكذا الكلام في مانع المانع الاضح ان يقول ثم ننقل الكلام لمانع المانع وهكذا الى ما لانهاية له
بان المانع الأول اي وهو المانع من تعلق الروية بنفسها والمراد بالقاضي اذا اطلق في
هذا الفن ابو بكر الباقلاني يمنع من رؤية ما هو مانع منه ما واقعه على روية وقوله هو
أي ذلك المانع وقوله مانع منه اي من روية الروية والمعنى ان المانع الاول وهو المانع من
رؤية الروية يمنع من روية ما هو مانع منه الذي هو روية الروية ويمنع من روية نفسه
واعترض عليه الخ حاصله ان المانع حيث كان مانعا من روية نفسه كان منعه صفة
نفسية واذا كانت صفة نفسية اي ذاتية فلا تتخلف وحينئذ يبطل ما قلتموه ان الوجود
مصحح لتعلق الروية بكل موجود وهذا الاعتراض وارد على قول القاضي في الجواب ومانع من
روية نفسه فان ظاهره العموم اي انه يمنع من روية نفسه بالنسبة لمن قام به وغيره
صفة نفسية اي وهي لاتقبل الزوال وذلك مما يقدح في طرد نفسه الخ فقوله يمنع من
تقدير الخ لاحاجة له وذلك يقدح الخ اي لان قولهم الوجود مصحح لتعلق الروية بكل موجود
يقتضي ان كل موجود يصح ان يري فيرد على تلك الكلية ان المانع من الروية موجود ومع ذلك
لايصح ان يري لان امتناع رؤيته صفة نفسية لاتتخلف واجاب القاضي الخ حاصله
ان العلم مثلا اذا قام بزيد اوجب له عالمية ولا يوجبها لغيره وكذا الجهل ونحوه من الاوصاف
الوجودية وحينئذ فالمانع اذا قام بشخص انما يوجب المنع لمن قام به ولا يوجب المنع لغيره

فيجوز



فيجوز ان يري ذلك الغير المانع ان يمنع من قام به روية روية مفعول ثان ليمنع يعني
ان من قام به المانع هو الذي يمنعه المانع ان يراه اما غير من قام به ذلك المانع فيصح ان
يريه ذلك المانع اذ الحكم الخ هذا سند لقوله فيجوز ان يراه غير من قام به والمراد
بالحكم في المقام الامتناع من الروية كما ان المراد بالمعنى المانع لايثبت في المعنى اي لايثبت
بسبب المعنى ولا يناقض الخ كان الأولى التفريع بالفا لتفرعه على ما قبله والاشارة
راجعة لمفهوم قوله فيجوز ان يراه غير من قام به وقد اعترض على هذا الجواب بان صفة
النفس لاتختلف ولاتثبت باعتبار بعض الاشيا دون بعض على انه اذا صح لغير من قام
به المانع ان يراه ولم يره فعدم رويته لمانع منعه فيعود التسلسل واجيب عن هذا بانا نسلم
ان عدم رويته له لمانع لكن لايلزم التسلسل وذلك لان الموانع لاتري اصلا لكن من قامت
به منعته من روية نفسها وغير من قامت به منعته موانع قامت به ولا تسلسل بيانه ان
الروية القائمة بزيد مثلا لايراها زيد لمانع منعه منها وهذا المانع منع زيدا ان يرى رويته
وان يرى نفس ذلك المانع وكذلك عمرو لايري المانع القائم بزيد لمانع قام بعمرو وهذا المانع
منع عمرا من روية مانع زيد ومن روية مانعه وكذلك العكس واعلم ان ما ذكره الش من الاعتراض
وتكلف الجواب عنه انما لزم على ان ما لم ير من الموجودات فلمانع وجودي منع من رويته
واما الوقيل ان المانع من روية ما لم يوجد فوات شرط عادي جعله الله تعالى مصححا للروية
عادة فلا يرد ذلك الاعتراض قلت قد اختلف الخ لما جرى الكلام في البحث السابق
على روية الروية في الجملة وكان الخلاف فيها قد وقع بين العلما ناسب التعرض لها وجمع ما قيل فيها من
الاقوال فقال قلت قد اختلف علماؤنا في هذه المسئلة اي مسئلة روية الروية واعلم
ان الروية صفة للرائي فرؤيتك زيدا صفة لك وروية الغير لك صفة للغير فقول الش مطلقا
اي رويتها ممن قامت به كان تري رويتك للغير او رويتها من غير من قامت به كان تري روية
الغير لك او تري روية الغير لغيرك وما لزم الخ جواب عن سؤال مقدر بان يقال النوم
اي قبل الموانع وحاصله انا لانسلم لزوم التسلسل وذلك لان الروية التي هي الادراك
بالبصر انما لم تر لمانع ولا يقال ان المانع لم ير لمانع وهلم جرا حتى يلزم التسلسل الا لو كان

لم يحصل نوم او موت أصلا مع ان ذلك يحصل فاذا وجد النوم مثلا فلا موانع أصلا لانعدام الروية
بالنوم لان النوم يضادها وحينئذ فلا يقال ان تلك الروية لم تر لمانع فقد تحصل ان تلك
الروية الحاصلة قبل النوم لم تر لمانع لان الروية في تلك الحالة معدومة لوجود ضدها
وهو النوم ونفي الشيء فرع عن صحته وصحتها لا تمكن في تلك الحالة لوجود مضادها وهو
النوم تأمل وهو عنده اي والنوم عنده عند ذلك المجيب يضاد الادراك الذي
هو الروية اي واما عند غيره فالنوم لا يضاد الادراك بل يجامعه غاية الأمر انه يغطيه ه
فالادراك موجود لكنه مستور بالنوم المرتبة اي في الوجود الخارجي يعني انها
ليست مرتبة في الخارج بحيث يوجد واحد ثم يوجد آخر عقبه كالحركات المتتالية
ولنعم الجنة حتى يمكن الانقطاع بالنوم ونحوه وهذا لا ينافي انها مرتبة ذهنا لان كل مانع
مترتب على الآخر ذهنا فلم يج النوم الخ اي لم يج النوم الا والموانع التي لا نهاية لها
موجودة مجتمعة في لحظة ما وذلك لا استحالة فيه اي ولذا تراهم يقولون ان
التسلسل في المستقبل لا استحالة فيه الثاني اي من الاقوال في مسئلة روية الروية
مطلقا اي سواء كانت الروية قائمة بالرائي او بغيره وحجته ما سبق من التسلسل
اي لانه لو صح رويتها ولم تر كان عدم رويتها لمانع ثم ننقل الكلام لذلك المانع وهلم
جرا الى ما لا نهاية له من الموانع ويتسلسل الحال وهو محال وما ادى للمحال و هو صحة روية الروية
محال فتعين انها لا ترى بمعنى آخر وهو ان قول الثاني امتناع كون الروية مرئية يقتضي
ان الخلاف في وقوع رويتها وعدمه مع ان الخلاف في الجواز وعدمه كما يدل عليه سابق كلامه
ولاحقه فكان الأولى ان يقول الثاني امتناع كون الروية مطلقا ترى ان كان
يسلم ان الوجود مصحح للروية فيه نظر لان اصل التسلسل مبني على ان الوجود هو المصحح
للروية وحينئذ فالاولى حذف هذا القيد اذ لا حاجة له وكان الاولى ان يقول بدله وهو
مردود لما سبق عن القاضي ان المانع الاول مانع من روية الروية ومن روية نفسه
فلا يحتاج لتقدير مانع آخر حتى يلزم ذلك التسلسل لاستحالة ان يري الانسان روية نفسه
اي لما يلزم ذلك من التسلسل وكان اي الحال والشان لجواز ان يدرك الانسان

الخ

الخ بمعنى ان زيدا اذا رأى خالدا فيجوز في حق عمرو ان يرى هذه الروية ولا تسلسل لجواز انعدام زيد
فتنعدم الروية والمانع ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني اي محل روية زيد لخالد وهو الرائي
بالفعل وهو زيد وجعله محلا ثانيا باعتبار عمرو الذي قلت به الروية المرئية الذي ذكره اولا بقوله
لجواز ان يدرك الانسان اي محل الروية المدركة اي التي يجوز تعلق الادراك بها والا فالمخرج
انها غير مدركة بالفعل والمدركة بفتح الراء وضبطه المحشي بالكسر وعليه فاسناد الادراك لها
مجاز عقلي لان المدرك حقيقة صاحبها لانه ان كان يجوز الخ حاصله انه لا وجه لهذه التفرقة
لان المانع ان جاز رويته فالتسلسل لازم في الامرين والا فهو منقطع في الامرين وتوضيحه ان
الانسان اذا لم ير روية غيره لمانع من جواز ان يراها يلزمه التسلسل وقول هذا القائل بجواز
ان ينعدم محل روية الغير فتنعدم روية الغير بانعدام محلها فلا يكون هناك مانع فينقطع التسلسل
لا ينفع شيئا لان انعدام روية الغير انما يأتي الا بعد لزوم التسلسل المحذور لان سلسلة الموانع الغير
المتناهية ليست مرتبة حتى تنقطع بشيء بل هي مجتمعة في لحظة ما من الزمان ولو صح هذا
الدليل الذي قال لما لزم التسلسل في روية الانسان لروية نفسه لجواز ان تنعدم رويته ايضا بنوم
او موت فينقطع التسلسل وحينئذ فلا وجه للتفرقة التي ذكرها صاحب هذا القول الثالث
من التسلسل بيان لما لزمه مقدم على المبين وقوله حال وجودها اي الروية وقوله مرئية
خبر الكون واصل العبارة فقد لزم عند عدم كون روية الغير مرئية حال وجودها ما لزم عند
كون رويته نفسه مرئية له من التسلسل كما ذكرنا اي كما يقطعه ما ذكرناه عن القاضي في
تصحيح قول الأشعري ان الروية تتعلق بكل موجود والذي ذكره عنه ان المانع الاول كما انه مانع
من روية الروية مانع من روية نفسه فلا يحتاج لمانع يمنع من رويته حتى يلزم التسلسل وبالجملة
فالحق من هذه الاقوال اي المذاهب الثلاثة المذكورة في مسئلة روية الروية ان كنا نسلم ان
الوجود الخ اي واما على قول من قال ان الوجود ليس مصححا للروية بل مصحح لها التحيز فالروية وان
كانت موجودة لكن يمتنع رويتها فلا يلزم محذور التسلسل ما ذهب اليه الشيخ اي في هذه المسئلة
وهي ان الروية تجوز رويتها مطلقا وقوله الصحيحة جواز القاضي اي وهو ان المانع الاول كما يمنع
من روية الروية يمنع من روية نفسه اما عدم النهاية في متعلقاتها فالكلام حذف

مضاف بدليل السياق اي اما وجوب عدم النهاية والضمير في متعلقاتها عائد على الصفات
اي وجوب عدم النهاية فيما تصلح له من المتعلقات والحاصل ان كل صفة من الصفات المتعلقة
يجب لها عدم النهاية فيما تصلح له من المتعلقات فالسمع والبصر والادراك تتعلق بكل
موجود ومن جملة الموجود صفات الله تعالى الكمالية وهي لا نهاية لها والعلم والكلام يتعلقان
بالواجب والجائز والمستحيل وافراد كل واحد منها لا نهاية له لان من افراد الواجب صفاته
الكمالية ومن افراد المستحيل اضدادها ومن افراد الجائز نعيم الجنة وعذاب النار والقدرة والارادة
يتعلقان بافراد الممكن وافراده لا نهاية لها لان من جملتها نعيم الجنة كما علمت   ببعض
ما تصلح له واجبا كان او جائزا   لاستحالة ما علم جوازه الاولى ما علم صحته والمراد استحالة
استحالة ذاتية والتالي بط لما يلزم عليه من قلب الحقائق هذا ان قلنا ان الاختصاص
بالبعض لذات الصفة فان كان الاختصاص بالبعض ليس من الذات لزم الافتقار للمخصص
والتالي بط لما يلزم عليه من حدوث القديم فتبين بهذا التقرير ان التالي له طرفان اولهما
نظر فيه للاستحالة الذاتية والثاني نظر فيه للاستحالة العرضية وحذف الاستثنائية   هذا
الاشارة لكلام المص وقوله وهو عموم التعلق اي وجوب عموم التعلق   وقدم الجواب
عما يقال لاي شيء قدم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول   لتوقف
بعض ادلة اي لبعض ادلة المطلب الاول عليه اي على دليل المطلب الثاني وظاهره ان ذكر
للمطلب الاول ادلة متعددة وان بعضها متوقف على دليل المطلب الثاني وليس كذلك
اذ لم يذكر له فيما ياتي الا دليلا واحدا فكان الاولى ان يقول لتوقفه عليه اي لتوقف دليل الاول
على دليل الثاني   وبيان ما اشار اليه من الدليل استعمل الاشارة هنا في التفريع على
طريق التجوز فلا اعتراض بانه قد صرح به لا اشار له   لانقلب الجائز مستحيلا اي مستحيلا
لذاته بدليل قوله والتالي بط لان التالي لا يبطل الا ان اردنا بالاستحالة الاستحالة الذاتية
فالمقدم مثله لان التالي لازم واذا بطل اللازم بطل الملزوم   هي اي الصفة
وفي نسخة هو اي البعض ويصح ترجيع الضمير في هي للبعض وانثه لوقوعه على اشياء متعددة
فتقصر الصفة اي قصرا ذاتيا لان الاستحالة انما تكون في المنع الذاتي   لما علمت

صحة

صحة اي جوازه بمعنى وهو ان كلام الش يقتضي ان اللازم واحد اذ لو كان امران لبينهما
واما قوله وايضا فهو دليل مستقل مع ان المص جعل الدليل واحدا وجعل اللازم فيه احد امرين
فكلام الش مخالف لكلام المتن   وايضا فتخصيص الصفات الخ هذا هو مضمون قوله في
المتن او افتقرت الى مخصص فاشار المص الى ان اللازم احد الطرفين لا بعينه وذلك لانه ان
اعتبر منع التعلق بالبعض لذات الصفة لزم الطرف الاول وهو استحالة ما علمت صحته وان
كان لامر خارج لزم الطرف الثاني وهو افتقار القديم وهو الصفة الى مخصص وانت خبير بانه
لا يبقى بعد ذكر هذا الطرف للايراد الآتي محل لانه مبني على انه يجوز ان يكون عدم التعلق بالبعض
لامر خارج فقول المص او افتقر الى مخصص وكذا قول الش وايضا الخ لا يناسب الاتيان بقبل
الايراد والحاصل ان ذكر الاعتراض الآتي يوجب حذف هذا الكلام من هنا وحذف الامر الثاني
في المص لان السؤال الآتي مبني على جواز عدم التعلق بالبعض لامر خارجي ومتى علم من هنا
عدم جوازه فلا يتاتى الايراد كما هو ظاهر   وذلك يوجب حدوثها قيل هذا لو كان
التخصيص في ذاتها وهو انما هو في تعلقها قلنا التعلق نفسي للصفة فحدوثه يوجب حدوثها
وقد سبق الخ هذا تعليل لمحذوف اي وهو بط لانه الخ واراد بالبرهان الجنس المتحقق في
متعدد لان كلا من هذه الصفات له برهان مستقل   لا يقال جاز الخ قد تقدم انه لو
قال لو اختصت صفة من الصفات المتعلقة ببعض ما تصلح له لزم استحالة ما علم جوازه
فيقال لا نسلم ذلك لجواز ان يقال ان هذا الاختصاص لمانع فلا تلزم الاستحالة لان الجائز
قد يتخلف لمانع وتخلفه لمانع لا يخرجه عن كونه جائزا هذا محصله وهذا يدل كما هو ظاهر على انك
تلاحظ الكلام اولا مجملا من غير ان تبين الاستحالة بامر من الامور   جاز التعلق بجميع
اي بجميع ما تصلح له نظرا لذاتها واطلق الجواز على الصحة توسعا   لكن منع منه مانع اي
لكن منع من تعلقها بجميع ما تصلح له مانع اي خارج عن ذاتها فالاستحالة عرضية لا ذاتية
والاستحالة العرضية لا تخرج الجائز عن كونه جائزا والحاصل ان قلب الحقيقة انما يلزم لو
قلنا انه يصح تعلقها من ذاتها ثم قلنا انه يمتنع لذاتها اما حيث قلنا انه يصح لذاتها
ويمتنع لعارض فليس هناك انقلاب حقيقة اذ لا منافاة بين كون الشيء جائزا لذاته

وبين استحالته لعارض كما ان كثيرا من العلم ممكن لذاته ومستحيل اوواجب لعارض لانا نقول
المانع اي ما يعتبر مانعا ليصح التفصيل الآتي بعد وعدم التقديم محال لسنه للاستثنائية المطوية
وحينئذ فالواو تعليلية والاقلا ارتفاع له اى وان لم يضاد الصفة فلا اثر لذلك المانع في منع التعلق
فتبقى الصفة على عمومها وقد يقال اذا كان لا يضاد الصفة فما معنى كونه مانعا واجيب بان
المراد بالمانع ما يعتبر مانعا ويعبر عنه بمانع وليس المراد به المانع في نفس الامر ويستحيل ان يمنع الخ
كان الاولى التفريع بالفا وكان الاولى ان يقدم هذا الدليل على ما قبل لان هذا مبني على ان التعلق
نفسي وهو الحق بخلاف الجواب الاول فانه مبني على تسليم انه غير نفسي وهو خلاف التحقيق
والمانع في حقنا الخ هذا جواب عما يقال لو كان التعلق للصفات المتعلقة نفسيا لا يمكن
نفيه عموما بحيث لا تتعلق الصفة اصلا او خصوصا بحيث تتعلق ببعض ما تصلح له دون بعض
مع بقا الصفة لزم ان الخ المتعلقة عن بعض ما تصلح له لكن التالي بط لحصول الانقطاع قطعا بدليل
ان علمنا انما يتعلق بالفعل ببعض المعلومات وما لم يتعلق مع صلاحيتها للتعلق به كثير وحاصل
الجواب منع الاستثنائية وذلك لان المنعدم في حقنا الصفة وتعلقها النفسي معا لا تعلقها
النفسي مع بقائها فكل ما جهلنا من المعلومات فعدم القدم في حقنا من احاد علومنا بعد قدره
بدليل الخ راجع لقوله والمانع في حقنا انما منع من وجود الصفة لا تعلقها ولا يخفى انه اخص
من المدعي اذ المدعى جار على جميع الصفات والدليل قاصر على العلم وكانه اعتبر انه لا فارق بين
الصفات تأمل على الملازمة اي التي حكمت بها شرطية الدليل السابق وهي قوله
لو اختصت ببعض ما تصلح له لزم استحالة ما علم جوازه اذ الفرض ان ذلك الخ تعليل
للمعلل مع علته اي وانما كان لزم استحالة ما علم جوازه لكون امتناع تعلقها بالبعض من
ذاتها لان الفرض الخ اي حينئذ كان امتناع تعلقها بالبعض ذاتيا ان ذلك البعض
اي الذي لم تتعلق مما يصلح الخ جمع بين جواز الخ خبر عن قوله فامتناع وكان المناسب
لما تقدم ان يقول علم استحالة ما علم جوازه وهذا بط لانقلاب الحقيقة وما ذكره وان
كان محالا ايضا لكن المحالية انما هي لاجتماع الضدين وهذا غير المفرع عليه لم يلزم الجمع
بين الجواز والاستحالة اي الذاتيين وهذا جواب اما فكان المناسب قرنه بالفا

ولا اولى

عبارة ولا يرتفع تعلق صفاته الخ

٢٠٥

والاولي ان لا يقرر هذا الاعتراض اي في كلام المتن والشارح وانما كان تقريره على وجه الاستفسار
اولى لما فيه من التضييق على المستدل والاستفسار طلب التفسير وهو عند علما الجدل طلب ذكر معنى
لفظ وقع في دليل المستدل او المعترض لغرابة فيه او اجمال وهو هنا طلب ذكر معنى الجواز
والاستحالة المذكورين في الدليل لان فيهما اجمالا لاطلاقهما على الذاتيين والعرضيين فاذا فسرت
الغرابة او الاجمال وقع الاعتراض حينئذ بحسب مقتضى التفسير وربما لا ينتظم المعترض التفسير لم ربما
كان لا يوجد مفسر فياتى بالاستفسار اعتراضا على طريق التقسيم وهو ان يقال ما تعني بهذا
اللفظ الكذا ام كذا فاذا عنيت كذا فهو بط وان عنيت كذا فباطل ايضا وسلمناه
لكن لا يفيدك وهكذا اورد المص هذا الاستفسار لانه يقول ان عنيتم بالجواز والاستحالة الذاتيين
منعنا الملازمة في قولكم لو اختصت الصفات ببعض ما تتعلق به لزم استحالة ما علم جوازه
لانا نقول لا نسلم الاستحالة بالمعنى الذي ادعتموه وهو الاستحالة الذاتية اذ ليس هنا الا الاستحالة
العرضية التي ادعيناها فبطلت ملازمتكم وان عنيتم العرضيين منعت الاستثنائية وهي
قولكم لكن استحالة ما علم جوازه بط لانا نقول انما يكون باطلا لو اريد استحالته لذاته بعد جوازه
لذاته فيلزم انقلاب الحقيقة اما استحالته لعارض مع جوازه لذاته فلا بطلان فيه اذ الاستحالة
الخ كان الاولى ان يقول منعنا الملازمة لجواز ان يقال هذه الاستحالة لعارض والا فلا وجه
للجزم وهو مطلق الاستحالة اي المتحقق في العرضية منعنا الاستثنائية هذا يدل
على ان المراد بالمعنى الاعم المحقق في الاستحالة العرضية كما قلنا او انه يصرح بالامر العرضي
لان منع الاستثنائية انما ياتي على ذلك اذ لا تنافي بين كون الشيء جائزا لحسب
ذاته اي وذلك كالبعض الذي لم تتعلق به الصفة مع صلاحيتها له والمناسب
للمقام ان يقول اذ لا تنافي باجماع بين جواز شيء لشيء بحسب ذات ذلك الشيء وبين
كونه ممتنعا بحسب ما هو خارج عن ذات ذلك الشيء وذلك كتعلق الصفة بالبعض
الذي لم تتعلق به لمانع من صلاحيتها للتعلق به وانما كان هذا هو المناسب لان الكلام
في جواز التعلق بالبعض لا في الشيء الجائز الا ترى الخ هذا ترشيح لسند منع الاستثنائية
وقوله ونحو معطوف على اي جهته والضمير عائد عليه قائما بالذات اي التي هي محل

الصفة وقوله التي اوجب لها المغ اي اوجب لصفتها منع التعلق بالبعض وانما جعل المانع
قائما بالذات لا بالصفة فرارا من قيام المعنى بالمعنى لاستحالة الخ علة لمحذوف
اي لابد أن يكون معنى قائما بالذات لا بغيرها لاستحالة ايجاب المعنى وهو المانع حكما وهو
هنا منع التعلق والحاصل ان ذلك المعنى لو وجد لكان قائما بالذات التي اوجبت
لصفتها منع التعلق بالبعض ولا يصح قيامه بالصفة نفسها لما يلزم من قيام المعنى بالمعنى
ولا يصح قيامه بذات اخرى لاستحالة ايجاب المعنى حكما لما لم يقم به وحيث قام ذلك المانع
بمحل الصفة كان بالنسبة للصفة مقتضيا لمانع تعلقها وبالنسبة لمحلها وهو الذات
مقتضيا منع تعلق وصفها لاستحالة الجمع الخ الواو للتعليل اي لانه قد سبق الخ وهو
سند للاستثنائية المطوية القائلة لكن عدم الصفة محال العدم مطلقا اي سابقا
ولاحقا لم يكن له اثر اي في منع التعلق فتبقى الصفة على عمومها عموما اي كما في العلم
والكلام وقوله او خصوصا اي كما في القدرة والارادة وكما في السمع والبصر والادراك
نفسي لها اي ذاتي لانها لا تعقل بدونه والا لزم الخ اي لو لم يكن نفسيا لكان حالا
والحال غير النفسي لابد ان يكون معنويا تابعا لامر وجودي فيلزم قيام المعنى بالمعنى والمراد
بالمعنى الاول الصفة التي لزمتها الحال والمراد بالمعنى الثاني الصفة الاصلية ولزم
تعقل الصفة الخ حاصله انهم قد ذكروا التعلق في تعريف كل صفة متعلقة فقالوا القدرة
صفة يتاتى بها ايجاد الممكن واعدامه وقالوا الارادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز
عليه والعلم صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو عليه وهكذا فذكرهم التعلق في
مفهوم الصفة المتعلقة يقتضي انه نفسي لها والا لزم تعقلها بدون التعلق وهو باطل اذ
لا تعقل القدرة ولا غيرها بمجرد قولنا انها صفة مطلقا اي عموما او خصوصا
استحال رفعه عموما اي بحيث لا تتعلق الصفة بشيء وقوله او خصوصا اي بحيث
لا تتعلق بالبعض دون البعض فما نفعه اذا مانع من وجود الصفة اي لان رفع
النفسي يستلزم رفع الذات فما كان مانعا منه كان مانعا من الذات لان المعاند لصاحب
الشيء معاند لذلك الشيء ضرورة فتقدير مانع يرفع وجودها اي كما قدر المعترض

لانه

لانه يقول ما المانع من ان يكون اختصاصها ببعض ما تصلح له لمانع فقد قدر المانع مع
بقاء الصفة وقوله يرفع وجوده اي يرفع التعلق فيرتفع وجوده لما ذكرنا سابقا من التلازم
بل لا يرتفع اي التعلق بالبعض او بالكل لزم ان لا يرتفع الخ اي فيلزم ان يسمع
جميع المسموعات ويبصر جميع المبصرات ويعلم جميع المعلومات والتالي باطل باقسامه
وحاصل الجواب ان المانع القائم بنا منع أصل الصفة لا التعلق مع بقاء الصفة فلا يتم الدليل
بحيث لا يمكن الخ هذا توضيح لما قبله من توضيح الشيء بلازمه لان من لوازم النفسي ان لا
يمكن نفيه عموما بحيث لا تتعلق الصفة بشيء اصلا او خصوصا بحيث يتعلق
بالبعض دون البعض والتالي باطل اي لحصول الارتفاع لزم ان لا يرتفع تعلق
صفاتنا المتعلقة عن بعض ما يصلح له اي مع بقاء الصفة كما هو المتبادر من كلامه آخرا
بدليل ان علمنا انما تتعلق بالفعل وقوله به اي بالفعل ويستفاد منه ان
علمنا يصلح لان يتعلق بكل شيء فكبير خبر من قوله وما لم تتعلق وقرن الخبر بالفاء لشبه المبتدا
بالشرط في الابهام والعموم وقوله لا يأخذه الحصر اي لا يتعلق به الحصر بالنسبة اي القليل وهو
معنى اليسير اجاب في العقيدة بمنع الملازمة اي التي حكمت بها الشرطية القائلة
لو كان تعلق الصفات نفسيا لزم ان لا يرتفع عن صفاتنا الحادثة المتعلقة التعلق عن بعض
ما تصلح له وانت خبير بان هذه الملازمة مسلمة لا تمنع ان التعلق اذا كان نفسيا للصفة
لا يرتفع مع بقائها مطلقا قديمة كانت او حادثة وانما يكون الجواب بمنع الاستثنائية فكان
المناسب للشارح ان يقول اجاب في العقيدة بمنع الاستثنائية وحاصله انا لا نسلم ان التعلق
ارتفع عن الصفة الحادثة وانما الصفة نفسها هي المرتفعة ولزم عن ذلك ارتفاع تعلقها
معها لا انها ارتفع عنها التعلق مع وجودها والمحذور هو ارتفاع تعلقها مع وجودها
واعلم ان الجواب بمنع الاستثنائية مبني على ان معنى قوله في التالي لزم ان لا يرتفع الخ اي مع بقاء
الصفة كما هو المتبادر من قول الشارح لا تعلقها النفسي مع بقائها واما ان كان المعنى لزم ان
لا يرتفع الخ اي مع بقاء الصفة كما هو المتبادر من قول الشارح لا تعلقها النفسي مع بقائه واما
ان كان المعنى لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا اي مطلقا لا منفردا او لا مع الصفة كان

الجواب بمنع الملازمة لا تعلقها النفسي مع بقائها اي كما توهم المعترض وكل ما جهلناه
من المعلومات مثلا راجع لقوله ما جهلناه واشار به الى ان كل عالم تقدر عليه وكل ما لم
نسمعه الى غير ذلك قال العكاري وانظر هذا الكلام فانه يقتضي ان كل واحد مما ذكر قات
بموانع لا نهاية لها لان كل ما لم نعلمه فلمانع وما لا نعلمه لا نهاية له والمانع وجودي ودخول
ما لا نهاية له في الممكنات محال اه وقد يقال لا نسلم ان كل ما لم نعلمه فلمانع بل لعدم خلق الله
تعالى العلم المتعلق به تأمل في كلام السائل اي الذي اتى بالشرطية والاستثنائية
السابقين ومثار الخ هو اسم مكان اي والمحل الذي ثار منه الغلط اي نشأ وتحرك
ان علمنا مثلا وسائر الخ لا حاجة للفظ مثلا مع ذكر هذا المعطوف والذي عندنا ثمتنا الخ
الحاصل ان القائلين بالعلم القديم اتفقوا على انه واحد متعلق بمعلومات لا نهاية لها الا
ابو سهل الصعلوكي فقد قال بتعدد العلم بتعدد المعلومات كما مر واختلفوا في العلم الحادث
فذهب الاشعري وكثير من المعتزلة الى تعدده بتعدد المعلومات ويمتنع ان يتعلق علم
بمعلومين وذهب بعض الاصحاب الى وحدته وانه يجوز تعلق العلم الواحد بعلومات ومحل
العلم الحادث القلب كما دل على ذلك الادلة السمعية وان لم يتعين هو لذلك عقلا
بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء والظاهر من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد بالقلب
العضو المخصوص الموجود في سائر الحيوانات بل الروح وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم
بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة الالات
المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات
بتوسط الالات اعني المشاعر فحيث تعدد المتعلق بفتح اللام اسم مفعول
فقد تعددت الصفة بحسبه فان كان المتعلق معلوما تعدد العلم بعدده وان كان مقدورا
تعددت القدرة بعدده في اجتماع الضدين اي وهما الذهول والعلم وقوله لما فيه
من اجتماع الضدين بيان للملازمة وحاصله ان العلم الواحد لا يقوم الا بالمحل الواحد فلو لم
يكن للانسان الا علم واحد قائم بمحل واحد لزم اذا جهل شيأ او غفل عنه وعلم شيا آخر
ان يتوارد العلم والجهل والذهول على ذلك المحل الواحد بخلاف ما اذا تعددت العلوم

فان

فان محالها حينئذ متعددة فيصح ان يقوم بالانسان علم وجهل اذ العلم في محل والجهل او
الذهول في محل آخر وهو محل العلم الذاهب في محل هذا العلم الباقي ولا محذور فيه وقد
استدلوا على ذلك اي على تعدد العلم بتعدد المعلوم في حقنا ويحتمل ان المراد وقد استدلوا
على تعدد الصفات بتعدد متعلقاتها الا ان الدليل حينئذ يكون اخص في المغني
فكل معلوم لنا اذ الخ لازم للنتيجة لا انه اصل الدليل لو كان لنا علم واحد يتعلق بمعلومين
فاكثر ما صح ان يذهل عن بعضها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو ان لنا علما واحدا
يتعلق بمعلومات فثبت نقيضه وهو ان لنا علوما متعددة بعدد المعلومات
واما دليل وحدتها عطف على قوله اما عدم النهاية وفي الكلام حذف مضاف اي واما دليل
وجوب وحدتها واعلم ان المثبت بهذا الدليل شئ واحد وهو وجوب وحدة الصفات
والمنفي تعددها سواء كان تعددا لا نهاية له او كان له نهاية فقوله فلانها لو تعددت
بتعدد متعلقاتها لزم الخ يفيد نفي الاول لانها لو تعددت بتعدد المتعلقات لم يكن
لها نهاية لما سبق ان متعلقات الصفات لا تتناهى واشار لنفي الثاني وهو تعددها
تعددا له نهاية بقوله والا لم يكن الخ واذا انتفى التعدد بقسميه وجب وحدتها
وحاصل ما ذكره المص انها ان تعددت فاما ان تتعدد بتعدد متعلقاتها اولا وكل
منهما بط اما الاول فلانه يلزمه دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال واما الثاني فلما
يلزمه من افتقارها للمخصص وهو محال وان بطل كل من اللازمين بطل الملزوم وهو تعددها
وثبت نقيضه وهو وحدتها وهو المطلوب لزم دخول الخ اي لكن التالي بط فبطل
المقدم والى هذه الاستثنائية اشار بقوله وهو محال وسندها ما ذكره في الش من ان
الدخول في الوجود يقتضي تميز الداخل وعدم النهاية يقتضي عدم التميز وذلك تناقض
وسياتي ما فيه والا لم يكن الخ اي وان لا تتعدد بتعدد المتعلقات بل تعددت بعدد
بعضها لم يكن الخ وحاصل هذا الدليل انها لو تعددت لا بتعدد المتعلقات
لافتقرت الى مخصص لانه ليس لبعض الاعداد المتناهية ترجيح على بعض لكن التالي بط
لان ذلك يوجب حدوثها فحذف المص الاستثنائية وذكر دليلها وقدم بيان الملازمة

في الشرطية على التالي فتفتقر اي الصفات وقوله في تعيين بعضها اي الاعداد
هذا اي وجوب حدوثها وقوله خلف بالضم اي كذب وباطل وبالفتح اي مطروح خلف
الظهر لبطلانه لمنافاته وجوب قدمها الثابت بالبرهان ثم ان قوله هذا خلف مؤخر من
تقديم لان قوله وقد تبين الخ علة لهذا وكان حق التعبير ان يقول وذلك يوجب حدوثها
هذا خلف لانه قد تبين الخ وتقريره ان يقال الخ لا يخفى مخالفة هذا لما في المتن
لان الش جعل الدليل واحدا وجعل التالي متعددا وهما مغايران للتالي في المتن وكذا المقدم
في الش مغاير للمقدم في المتن وقد قام البرهان الولو للمحال ومن هنا نظهر توقف
المطلب الاول على المطلب الثاني الذي وجه به فيما سبق تقدم برهان المطلب الثاني على
المطلب الاول ان قلت ان الذي سبق له عموم التعلق لما تصلح له من المتعلقات لا انما
قال هنا من التعلق بما لا يتناهي قلت اذا ثبت عموم التعلق بما تصلح له من المتعلقات
ثبت تعلقها بما لا يتناهي لان متعلقاتها لا تتناهي اما بطلان القسم الاول اي اما
وجه بطلان القسم الاول فهو على حذف مضاف فلانه الضمير عائد على القسم الاول
وقوله فلانه يؤدي الخ ما جعله علة لبطلان القسم الاول من التالي جعله في المتن تاليا في
الدليل الاول وهو محال اي وجود صفات لا نهاية لها محال ووجه كونه محالا ما اشار
اليه بقوله اذ كل ما يدخل الخ فهو سند لقوله وهو محال وحاصله قياس من الشكل الثاني فقوله
اذ كل الخ صغري في قوة قولك كل موجود متميز وقوله وتميز الخ في قوة قولك لا شيء مما
لا يتناهي بمتميز فتركبه هكذا كل موجود متميز ولا شيء مما لا يتناهي بمتميز ينتج لا شيء من
الموجود غير متناه وهذا عين الدعوى في المعنى فوجود ما لا يتناهي الخ هو النتيجة
لكن بالمعنى لا باللفظ لكن يرد على النتيجة ما تقدم من ان الذي قام الدليل على امتناعه
وجود ما لا نهاية له من الحوادث لا مطلقا ولذا قالوا مما يجب اعتقاده ان لله تعالى
كمالات موجودة لا نهاية لها فالحق ما تقدم واما هذا السند فهو مخدوش لان قوله
كل ما يدخل الوجود اي يتصف به فلا بد من صحة تميزه ان اعتبر التمييز من جهة العدد
كانت صغري ممنوعة والكبرى مسلمة وان اعتبر التمييز لا من جهة العدد بل من جهة
العلم

٢٠٨

العلم مثلا فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة واما بطلان الخ اي واما وجه بطلان القسم الثاني
من التالي وذلك يستلزم حدوثها اي والتالي باطل لان ذلك يستلزم حدوثها وايضا
يلزم الخ هذا دليل ثان على الدعوى الثانية تبرع به الش زيادة على ما في المتن وهو محال
ضرورة اي لان للمقسوم عليه متى سلط على المقسوم افناه وقد فرضنا ان المقسوم لا يتناهي
وحينئذ فلا يتاتي افناؤه فان قلت المستحيل انما هو توزيع افراد ما لا يتناهي على ما يتناهي
اولو جعلنا الموزع الاجناس فلا يلزم المحال كما لو قلنا ان الممكنات اما خير او شر ولكل واحد منهما
قدرة فالاجناس وان تناهت لكن التناهي غير لازم في الافراد فتوزيع ما لا يتناهي على ما يتناهي
على هذه الكيفية لا استحالة فيه قلنا التوزيع على هذه الكيفية يلزم عليه الافتقار الى مخصص وهو
يوجب الحدوث وهو محال ضرورة اي وجوبا فالضرورة هنا جهة للقضية وليس المراد
بها البداهة لما تقدم لك من الايراد والبديهي لا يرد عليه شيء فان قلت العلم الخ هذا
اعتراض وارد على دليل وحدة الصفات توجه المص لتقريره ودفعه وحاصله انه قد تقدم
ان علم الخلائق يتعدد بتعدد المعلوم فلكل معلوم علم يخصه واما علم الله تعالى فواحد
قد قام مقام علوم مختلفة بالنسبة لنا فهو رد سؤال وهو انه لو قام علمه تعالى مقام علوم
مختلفة بالنسبة لنا لجاز ان يقوم مقام قدرته وسائر صفاته ووجه اللزوم ان هذه
الصفات متعددة مختلفة فاذا قام العلم مقام العلوم المختلفة جاز ان يقوم مقام
سائر صفات بجامع القيام مقام الصفات المتعددة المختلفة في كل لكن التالي باطل لما
يلزم عليه من قلب الحقائق لان العلم والقدرة وباقي الصفات متغايرة الحقائق فلو قام بعضها
مقام بعض لزم قلب الحقائق ولزم ايضا كون الصفة مضادة لشيء وغير مضادة له ولزم كون الوجودين
فاكثر وجودا واحدا واذا بطل التالي بطل المقدم وهو قيام علمه تعالى مقام علوم متعددة
وثبت نقيضه وهو عدم قيامه مقام علوم متعددة وحينئذ فيكون متعددا بل ويلزم على قيام العلم
مقام علوم مختلفة بالنسبة الينا جواز قيام ذاته تعالى مقام سائر صفاته بحيث تسد مسدها
ووجه الملازمة انه قد تقرر في الشاهد وجوب علوم مختلفة وقدر مختلفة الخ فاذا لم يوثق بما تقرر
في الشاهد من وجوب التعدد في العلم واثبتنا للمولى علما واحدا لزم انه يجوز ان تكون الذات

قائمة مقام الصفات على خلاف ما ثبت للشاهد لكن الثاني بط لانه يؤدي لتعطيل الذات
عن الصفات وهذا مما يأباه كل مسلم ويلزمه ايض قلب الحقائق وكون الصفة مضادة لشيء
وغير مضادة له فقد علمت ان في المقام دليلين ولكذا غيره اي غير العلم كالقدرة فانها متعددة
باعتبار المقدور ولا حاجة لهذا بعد قوله مثلا فلو قام العلم مثلا الخ اي نظرا لما سبق من ان العلم
في حقه تعالي واحد قائم مقام علوم متعددة بالنسبة الينا واشار بلفظ مثلا لغيره من الصفات
بجامع قيامه مقام صفات الخ هذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية وكان الاولى ان يقول
بجامع القيام مقام صفات متغايرة وبيان ذلك ان لنا علوما متعددة متغايرة وقد قام علمه تعالي
مقامها وسائر صفاته تعالي متعددة متغايرة فاذا قام علمه تعالي مقام علومنا المتعددة المتغايرة
جاز ان يقوم مقام سائر صفاته بجامع القيام مقام الصفات المتغايرة في كل وقوله بجامع قيامه
الخ اي وهذا الجامع موجود في العلم مع القدرة والارادة فيجوز قيامه مقام القدرة الارادة لكن
التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق وغيره مما مر فحذف المص الاستثنائية ودليلها بل
ويلزم عليه الخ اي على قيام علمه تعالي مقام علوم متعددة بالنسبة الينا وهذا انتقال لما هو اشد
مما قبله في الشناعة والواو زائدة وهذا اشارة الى دليل ثان وذلك اي قيام ذاته تعالي مقام
سائر الصفات بحيث تسدها وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة اي لكن التالي باطل لان
ذلك مما يأباه كل مسلم لانه يؤدي الى تعطيل الذات عن الصفات وهو مذهب قدماء الفلاسفة
قلنا الفرق اي بين قيام العلم مقام علوم وبين قيامه مقام القدرة وسائر الصفات ان
التغاير الخ والمراد بالنوع في المقام الحقيقة وحاصله منع الملازمة اي انا لا نسلم انه يلزم من قيام العلم
مقام العلوم جواز قيام العلم مقام القدرة والارادة وغيرها لوجود الفرق وهو اتحاد النوع في
قيام العلم مقام العلوم فلا يلزم المحذور من قلب الحقائق وكون الصفة تضاد شيا ولا تضاده
والاختلاف في باقي الصفات فيلزم من قيام العلم مقامها المحذور من قلب الحقائق وكون الصفة
تضاده ولا تضاده وكذا يقال في قيام الذات مقام الصفات فقول المص مع الاتحاد في
النوع هذا محط الفرق واما قوله ان التغاير في المعلوم الخ فلا دخل له في الجواب ولا حاجة اليه وقوله
ان التغاير في المعلوم اي بان يكون لهذا المتعلق علم ولهذا المتعلق علم وهكذا فحيث فرضت

الوحدة في العلم اي في علم الله تعالي زال التغاير اي فلا تغاير اي لم يكن هناك علم ثابت يغايره
وسايرهم لفظ الزوال غير مراد ولا ثمرة لهذا التفريع اذ بعد فرض الوحدة فلا يعقل علوما مطلقا
اما العلم والقدرة الخ يعني اما نوع تلك الصفات مختلف فلا يعقل قيام احدها مقام
الآخر فلو قام بعضها الخ جواب عما يقال واي مانع من قيام الواحد مقام الاشيا المختلفة
وهلا جاز قيامه في ذلك كما جاز قيامه مقام الاشيا المتحدة ولزم ما تقدم الخ يعني من كون
الصفة تضاده وان لا تضاده وكون الوجودين فاكثر وجودا واحدا مثلا الصفة الواحدة
لو كانت سوادا وحلاوة كانت بالنظر لكونها سوادا تضاد البياض وبالنظر لكونها حلاوة
لا تضاده ويقال هنا مثلا القدرة تضاد العجز باعتبار نفسها ومن حيث قيامها مقام غيرها
من الصفات لا تضاده وهكذا يقال في غيرها هذه شبهة اخرى راجعة لكلام المص
على سبيل المعارضة لا على سبيل النقض التفصيلي ولا الاجمالي كما هو معلوم لانها دليل منتج لخلاف
ما انتجه دليل المستدل من وجوب الوحدة لصفات الباري وتقريرها ان يقال العلم
اي مثلا بدليل كلامه بعد فهو من الحذف من الاول لدلالة الآخر فلو اتحد العلم القديم الخ اتت
التعبير بان هذا لا يتفرع على خصوص قوله العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب متعلقاته فالمناسب
انه لو كمل بقوله والشاهد مثل للغائب فيكون الغائب في التعدد ايض ثم يفرع عليه قوله
فلو اتحد الخ وكانه ترك ذلك التكميل اعتمادا على ظهوره على ان قوله بعد فالم يعقد عليه الخ يشير
الى اعتباره ثم لا يخفى ان تقرير الدليل على الوجه الذي ذكره الش غير مناسب لكلام المص بل هذا
دليل اخر غير ما في المص لان المقدم في دليل المص هو التالي في دليل الش والتالي في دليل المص جعله
الش دليلا للاستثنائية المحذوفة لقام مقام علوم الخ اي لكن التالي باطل فبطل المقدم
والملازمة ظاهرة اي علمه تعالى متعلق بجميع المعلومات التي من جملتها ما تعلقت به علومنا
وحينئذ فعلمه تعالي قائم مقام علومنا لتعلقه بما تتعلق به علومنا فلان قيام العلم اي
القديم وقوله مقام علوم مختلفة اي بالنسبة الينا وقوله يوجب اي يستلزم قيامه الخ اي لكن
التالي بط لما يلزم عليه من قلب الحقائق لتلك الصفات اعني العلوم بالنسبة الينا
والعلم والقدرة وباقي الصفات قد تقرر وجوبه اي وجوب ما ذكر من التعدد والاختلاف

واذا لم نعتمد عليه اي على الشاهد بالنظر للتعدد والاختلاف بان اعتبر ما في الغائب متعددا
وقوله في بعضها اي كالعلم بالنسبة للمعلوم وقوله وجب ان لا نعتمد عليه اي على الشاهد وقوله
بالنسبة اليه اي الغائب وحاصله انه قد تقرر في الشاهد وجوب علوم متعددة وقدر متعددة
وارادة وهكذا وتقرر فيه ان تلك الصفات مختلفة لا يقوم شيء منها مقام غيره واذا لم نثق
بما تقرر في الشاهد من تعدد العلم بالنسبة للغائب واثبتنا له علما واحدا فانما قام مقام
علومنا فلا نثق بما تقرر فيه ايضا بالنسبة له تعالى من جهة كون العلم لا يقوم مقام غيره
من الصفات بل نقول انه يجوز في حقه ان يقوم علمه مقام غيره من الصفات   بل اذا
لم يوثق الخ اي اذا لم يوثق بما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد للعلم واثبتنا للمولى
علما واحدا يلزم انه يجوز قيام ذاته مقام صفاته ولا يخفى ان هذا اشارة الى القياس الثاني
في المتن فلم يجر الشارح على نسق كلام المتن لان الشارح اتى به دليلا آخر للملازمة وكان الاولى
ان يقول وايضا قد تقرر الخ   باجماع المسلمين اي وبالعقل ايضا اذ الذات لا تكون
صفة لاجتماع المتنافيات من استدعاء المحل وعدم استدعائه وليس هذا قول المعتزلة
كما لا يخفى   اجاب عن هذه الشبهة الخ محصل هذا الجواب مناقشة في الملازمة الثانية
التي اقامها دليلا على الاستثنائية القائلة لو قام علمه مقام علوم مختلفة لجاز قيامه مقام
سائر صفاته   وان اختلفت الواو للحال   لما تعددت متعلق باختلافهما
ولما بمعنى حين اي بل اختلافهما حين تعددت انما هو باختلاف المتعلقات وحقيقتها
واحدة   فحيث فرض علم واحد اي للمولى   زال ذلك الاختلاف اي لم يوجد الاختلاف
لان الاختلاف فرع التعدد وقد فرض انه علم واحد وحينئذ فلا يلزم على قيامه مقام العلوم
قلب الحقائق   ضرورة توقفه اي توقف الاختلاف وهذا كله لا طائل تحته وكان الاولى
ان يقول انما قام العلم مقام العلوم لاتحاد النوع ولم يقم مقام القدرة والارادة لاختلاف
النوع فيذكر الاتحاد والاختلاف ثم يذكر الحاصل بعد ذكر ذلك لان الحاصل فرع عن ذكر الطرفين
معا   لانه اي القيام المذكور وقوله مثلا اشار به الى غير العلم من الصفات المتعلقات
وقلب الحقائق عطف تفسير يعني ان قيام الصفة مقام صفة اخرى مخالفة له في
النوع

النوع يوجب صيرورة حقيقة هذه هي حقيقة هذه الاخرى وهو محال بالضرورة ويوجب ايضا
اجتماع المتضادات اذ لو قام العلم مثلا مقام القدرة لوجب ان يؤثر وان لا يؤثر وان يتعلق
بالواجب وان لا يتعلق به وان ينكشف به المعلوم وان لا ينكشف به بخلاف ما لو قام علم مقام علم آخر
فان التعلق واحد وحكما منهما متساوية والحقيقة واحدة فلا يلزم قلب حقيقة ولا اجتماع متضادات
فان قيل قيام الحقيقة مقام حقيقة اخرى لا يوجب قلب الحقيقة الا ترى انه يجوز قيام البياض
مقام السواد والعكس ولا يلزم محال قلت معنى قيام البياض مقام السواد توارد هما على المحل بحيث
يذهب احدهما ويخلفه الآخر ولا محذور فيه والمراد هنا ان يثبت لاحدى الحقيقتين خاصية الاخرى
من التعلق ونحوه وهذا هو المستلزم لقلب الحقيقة .. واجتماع المتضادات دون الاول ان قلت
يتوجه ان يقال ان كل فرد من افراد النوع لا بد له من خصوصية يمتاز بها عن الآخر وان لم تكن ذاتية
فلو قام الواحد مقام غيره من افراد ذلك النوع وجب ان يثبت له الخواص المتنافية ويلزم فيه
من الاستحالة واجتماع المتضادات ما لزم في قيام النوع مقام الآخر وجوابه انا نمنع وجود تلك
الخصائص في افراد هذه المعاني لان الخصوصيات انما تثبت لافراد النوع المحتاجة للتخصص من المحسوسات
كافراد الانسان مثلا اما المعاني فليس تمايز افرادها الا بالمحل   وهذا الجواب حسن لجودة ما تضمنه
هذا الجواب من جواز قيام الواحد مقام المتعددات اتحد النوع بان كان نوع ذلك الواحد والمتعدد
واحدا ومنعه ان اختلف النوع فالجواب محتو على طرفين والايراد المذكور هنا وارد على الطرف الثاني
وحاصله ان الكلام شيء واحد وقد قام مقام متعدد اعني الطلب والخبر وهما مختلفان بالحقيقة في
الشاهد والاول تحته امران متفقان بالحقيقة والثاني تحته امور كذلك   ادعاء ائمة السنة
الخ فيه ان التعبير بالادعاء يقتضي انه غير مرضي وليس كذلك اذ المرضي القول بوحدة الصفات وايضا
عبارته ظاهرها ان ائمة السنة كلهم اطبقوا على ذلك وليس كذلك لقوله فيما سبق وانما
الكلام فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد الا ان يقال انه على حذف مضاف اي ادعاء اكثر
ائمة السنة   وحدة الكلام اي بالنسبة للغائب وقوله مع اختلافه اي مع اختلاف افراده
بالنوع بالنسبة للشاهد فيأتي الاعتراض بان الشيء الواحد لا يقوم مقام متعدد مختلف
في الحقيقة   فان نوع الطلب الاضافة للبيان   اما الامر الخ جواب عن سؤال وارد

على الحصر في امرين فحقيقة الطلب اي في الحقيقة غير النوعية والاختلاف فيهما الاولى
بينهما وقوله من حيث التعلق اي لان الطلب في الامر متعلق بالفعل وفي النهي متعلق بالترك والاخبار
يرجع للخبر يأتي وجهه في الثالث وعبارته توهم ان الخبر لا يرجع الى الاقسام الثلاثة وليس كذلك
اذ بقي من الاقسام النداء فرجعت الاقسام كلها للخبر والطلب ان اراد بالاقسام كلها اقسام
الكلام لم يتم له التفريع على ما قبله لانه لم يذكر فيما قبله جميع اقسام الكلام اذ منها النداء ولم يذكره وان اراد
بالاقسام الاقسام التي ذكرها لم يتم له رجوع اقسام الكلام كلها الى القسمين الذي هو المراد في المقام
لمذهب الشيخ والجمهور اي من ان الكلام صفة واحدة لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر
اي من الطلب والخبر فيجوز ان يكون هناك معنى آخر يندرج تحته هذان القسمان كما اندرجت الاقسام
السابقة تحت هذين القسمين المذكورين ولذا كان القسمان المذكوران مندرجين تحت ذلك المعنى
كانا متحدين نوعا فتكون صفة الكلام للغائب قام مقام متعدد متحد نوعا بالنسبة للشاهد
فقيل له اي لهذا البعض المنتصر وكذا الخصم الخ وحاصل ان هذا الجواب يمكن ان يجري في العلم
والقدرة وسائر الصفات المعاني فيجوز ان يكون هناك صفة اخرى تعم هذه الصفات
فتكون واحدة بالنوع فيجوز قيام العلم حينئذ مقامها وقد قلتم لا يجوز ان يقوم العلم مقام
القدرة وغيرها من الصفات فيدعي انه الخ الضمير للحال والشان ان يكون ثم اي
في حق الغائب وهو فاعل يجوز وقوله نسبة الى العلم والقدرة اي وسائر الصفات وكان الاشمل
زيادة ذلك وان كان ما اقتصر عليه يكفي في النقض فان قيل يلزم ثم اي في قيام المعنى
الذي فرضه الخصم شاملا للعلم ولسائر المعاني ان ذلك المعنى يضاد وان لا يضاد بخلاف المعنى
الذي فرضناه شاملا للخبر والطلب فانه لا يتأتى فيه ذلك وحينئذ فلا يتأتى للخصم ان يجعل
هذا المعنى مثل هذا المعنى والحاصل انه فرق بين المقيس والمقيس عليه فان المعنى الواحد اذا قام
مقام القدرة والارادة والعلم يلزم عليه التضاد وعدمه فان المعنى من حيث انه علم يضاد
الجهل ومن حيث انه قدرة لا يضاده بخلاف قيام المعنى الواحد مقام الطلب والخبر فلا يلزم
عليه ما ذكر فيقال لا نسلم ذلك بل هذا الامر لازم في الكلام ايضا فان المعنى الواحد من حيث
انه خبر لا يضاد النهي ومن حيث انه امر يضاد النهي فتأمل ذلك لازم هنا اي
في

في مقام المعنى المفروض في الكلام وقوله ايضا اي كما لزم ثم فان الخبر لا يضاد النهي اي لانه
يصح ان يخبر عن الشيء وينهى عنه والامر يضاده اي يضاد النهي اذ لا يكون ناهيا عنه
امرا بالشيء اي طالبا لفعله والكف عنه خبر طلب المناسب خبرا امرا لان الطلب
يعم الامرين وكلامه اولى الخبر مع الامر فلو كان معنى واحدا اي وهو الكلام القديم
فان كلام الله تعالى من حيث انه خبر لا يضاد النهي ومن حيث انه امر يضاد النهي وبيان
الملازمة انه اذا كان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاد النهي فلو كان الجميع صفة واحدة وان
ما به يخبر هو ما به يامر وينهي لكانت تلك الصفة من حيث انها امر تضاد النهي ومن
حيث انها خبر لا تضاده او من حيث انها نهي تضاد الامر ومن حيث انها خبر لا تضاده
وذلك اي كون المعنى الواحد الذي هو خبر طلب يضاد ولا يضاد هو المحال الذي
ذكرتم الخ فيه ان المحال مختلف في المحلين لان المحال الاول صورته ان العلم لو قام مقام القدرة وغيرها
لكان من حيث هو قدرة لا يضاد الجهل ومن حيث انه علم يضاده وهذا بخلاف ما قلناه
هنا في الكلام وحاصل ان الكلام لو قام مقام الطلب والخبر لكان من حيث انه امر مضادا
للنهي ومن حيث انه خبر لا يضاده وقد اشار الشارح الى الجواب عن ذلك بقوله من حيث
المعقول اي انه عينه من حيث ما يعقل من المضادة وعدمها بقطع النظر عن تشخص التضاد
فانهما مختلفان فيه اذ تشخص المضادة في احد المحلين غيره في المحل الآخر ولاجل استقامة
الجري على هذا المسلك العقلي الخ اراد بالمسلك العقلي ما سبق من انه لا يقوم واحد مقام متعدد
مختلف في النوع لاستلزام ذلك قلب الحقائق والتضاد والاتضاد وهو المراد بالمحال المشار
اليه بقوله هربا من لزوم هذا المحال والحاصل ان هذا المسلك لما كان مستقيما مسلما في ذاته
ذهب قوم الى ما يوصل اليه فقالوا بتعدد الكلام لان هذا المسلك يبطل اتحاده ويثبت
تعدده لانه اذا قيل باتحاده كان من حيث انه امر مضادا للنهي ومن حيث انه خبر غير مضاد له
ومن لزوم هذا المحال اي وهو التضاد والاتضاد وقد نقل ذلك اي القول
بتعدد الكلام وانما تعرض الشارح للنقل عن عبد الله بن سعيد دون غيره ممن قال بذلك القول
لاضطراب النقل عنه على ما ذكر الشارح بان تعقل الخ انه خبير بان مجرد التعقل ليس

بمحال فالاولى اسقاط لفظ التعقل   كلاب بضم الكاف وتشديد اللام على وزن رمان
اذ وجود الجنس خارجا في غير نوع من انواعه مما لا يمكن اي لانه لا وجود للجنس خارجا الا
في ضمن افراده وهي انواعه وقوله اذ وجود الخ بيان لوجه الظهور ولا يخفى ما فيه لان عبد الله
ابن سعيد لم يقل ان المذكورات انواع حقيقية حتى يرد عليه ما ذكر بل يقول انها انواع
اضافية لانه يقول الكلام صفة واحدة شخصية ولكن التعلقات انما ثبتت فيما لا يزال
وهذا هو المراد بكونها من صفات الافعال لان صفات الافعال عبارة عن التعلقات
التنجيزية الحادثة وحيث كانت انواعا اضافية فلا يلزم محال على وجود الجنس بدونها قال
العكاري وكان المناسب ان يوجه الرد الذي حكم عليه بالظهور بخلو الكلام عن التعلق في
الازل كيف وهو نفسي اه وفيه ان التعلق انما يكون نفسيا للصفة اذا كان قديما
واما التنجيزي الحادث فليس نفسيا وابن سعيد قد جعل تعلق الكلام حادثا وحينئذ فلا يتوجه
عليه ما ذكر تامل   وايضا فان الاستخبار الخ التعبير بايضا غير مناسب لان هذا رد
على المنقول الاول فقط وما قبله رد على الثاني فقط فليسا ردين لشيء واحد كما يقتضيه
التعبير بايضا   فان الاستخبار اي نحو الم نشرح لك اي اما ان يكون تعريفا اي شرحنا
لك صدرك قطعا فاعترف بذلك ولا تنكره كان خبرا واما ان يكون لطلب الاخبار
اي اخبرني عن ذلك فيرجع للامر ولا يصح ان يراد معناه حقيقة وهو طلب الاعلام
لانه محال وكان الاولى للشارح ان يؤخر قوله والاستفهام عن حكم الخ بعد القسمين الاولين
لان القصد اما ان يحمل على المعنى الاول او المعنى الثاني لا غير بقي شيء آخر وهو ان
الشارح جزم اولا بانه داخل في الاخبار ثم بعد ذلك تردد فتامل كذا قرر شيخنا والذي ذكره
ارباب الحواشي ان قوله وان اريد به اي بالاستخبار طلب الاخبار اي اذا كان ذلك
الاستخبار من غير الله وهذا مقابل لقوله اما ان يكون من الله وحينئذ فالمناسب
للشارح ان يقول واما ان يكون من غير الله طلبا للاخبار فيرجع للامر وبهذا يظهر ما ذكره
الشارح اولا من ان الاستخبار من الله تعالى يرجع للخبر وانما حملنا هذا القسم على ما اذا كان
الاستخبار من غير الله لان طلب الاخبار من الله تعالى لا يليق وحاصل ان الاستخبار

ان

ان كان من الله تعالى حمل على التقرير فيرجع للخبر ولا يصح حمله على حقيقته وهو طلب الاعلام
لانه لا يليق وان كان الاستخبار من غير الله تعالى حمل على حقيقته التي هي طلب الاخبار والاعلام
فيرجع للامر   ايلة الى الخبر اي اذا كانت كلها من الله تعالى بقرينة التفصيل المذكور
بعد في الاستخبار اما الوعد والوعيد فايلان الى الخبر مطلقا كان من الله تعالى او من غيره
اذ هما اخبار بثواب او عقاب او اخبار بخير او شر وبهذا تعلم ان التعبير بالايلولة بالنسبة
اليهما فيه تسمح   اما ان يكون من الله تعالى تقريرا فهو خبر انت خبير بان التقرير حمل المخاطب
على الاقرار والحمل قد يقال انه طلب ويجاب بان المقصود من التقرير تحقيق المقرر به
والاثبات والاخبار بانه حق وان على المخاطب ان يقر به ولا ينبغي ان ينكره   والاستفهام
الخ هذا سند لما قبله فالواو تعليلية وقوله على حكم الاستعلام اضافة حكم لما بعده بيانية
والاستعلام طلب الاعلام اي ان حمل الاستفهام الذي هو الاستخبار على معناه الحقيقي
الذي هو طلب الاعلام لا يليق   واختلاف المخبرات اي المخبر عنها وهذا جواب عما يقال
الوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب فاين الاتحاد   واجاب بعض المحققين
الخ حاصله ان عبد الله بن سعيد انما اراد ان الكلام موجود في الازل وكذلك انواعه فلم يوجد
الجنس الا في انواعه والحادث فيما لا يزال عند وجود المامور والمنهي انما هو مجرد التسمية
عن الرد الاول وهو قوله ان يعقل وجود الكلام ازلا بدون واحد من هذا السبع محال
لان الجنس لا يوجد خارجا الا في نوع من انواعه   لا يسمى امرا اي لا تسمى انواعه امرا
لان الكلام لا يتعلق بهما اي بالامر والنهي اي لان الكلام لا ينقسم اليهما الا فيما لا يزال
وكان الاوضح ان يقول لان الكلام لا ينقسم للامر والنهي الا فيما لا يزال بل الاقسام موجودة
في الازل والحادث انما هو مجرد تسميتها   الا عند وجودهما اي المامور به والمنهي
عنه   فانه اي ابن سعيد اجل اي منزه عن ان يعتقد مثل هذا فلا يقال مقتضى كلامه
تفضيله على اعتقاده   لينتظم اي ليصح القول بوحدة القول الكلام لانه اذا ردت
جميع اقسامه للخبر صار الكلام قائما مقام متعدد متحد النوع ولا محذور فيه   فقال الامر
الخ لما كان ما عدا الامر والنهي رده للخبر ظاهرا كما علم مما مر وكان رد الامر والنهي اليه مما

يظن عدم تاتيه لمباينتهما له بين عدم المباينة وردها اليه بما يجري   خبر عن تحتم الخ
اي ليس معنى الامر طلب تحصيل الماهية   يتبع المخبر عنه على ما هو به اي ان الخبر تابع
للمخبر عنه وهو الموضوع حالة لكون المخبر عنه كائنا على حالة هو اي المخبر عنه ملتبسا بتلك
الحالة في الواقع والمراد بتلك الحالة وصف المحمول فقولنا محمد رسول الله هذا خبر
تابع للمخبر عنه وهو كون سيدنا محمد ثابت له الرسالة في الواقع ونحوه الصلاة متحتمة
خبر تابع لكون الصلاة ثابتا لها التحتم في الواقع والمراد بكون الخبر تابعا لاتصاف المخبر عنه
بتلك الصفة انه يتوقف على ذلك من حيث الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة
الا اذا ثبت لها التحتم قبل ذلك   عن تحتم شئ اي كالصلاة والمراد بتحتمها
وجوبها   صفة المحتم الاضافة للبيان وقوله ثابتة له اي لذلك الشئ   فتحتمه
اي الشئ ان كان بنفس هذا الخبر يعني ان تحتم الشئ لا بد له من شئ يفيده فان كان هو
الخبر الذي يتبع المخبر عنه لزم الدور والا لزم التسلسل وتوضيحه ان الخبر الصدق يتبع اتصاف
المخبر عنه بالوصف وهذا يقتضي توقف الخبر على ذلك في الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة
الا اذا ثبت التحتم للصلاة قبل ذلك ثم بعد ذلك نقول اتصاف الصلاة بالتحتم لا بد
له من شئ يفيده فاذا كان الذي افاده هو هذا الخبر المتقدم لزم ان يكون الخبر متقدما
على ثبوت التحتم وان ثبوت التحتم متوقف عليه مع انا قلنا أولا ان الخبر متوقف على
ثبوت التحتم في نفس الامر فيلزم الدور وان كان الذي افاده غير ذلك الخبر ولا يكون ذلك
الغير الا خبرا ايضا لرده الاقسام كلها الى الخبر فننقل الكلام الى ذلك الخبر فيكون متوقفا
ايضا على ذلك الشئ اعني اتصاف المخبر عنه بالصفة كاتصاف الصلاة بالتحتم وذلك
يتوقف على خبر آخر ثم ننقل الكلام اليه ايضا ثم لذلك الى ما لا نهاية له فيلزم التسلسل
في الاخبار ولا شئ آخر غير الخبر يفيده حتى يرجع اليه لان الامر محصور كما هو موضوع المسألة
ويمكن ان يجيب الخ اي الاستاذ عما اورد عليه   بان بعض الاخبار يراد بها
الانشا يعني والخبر عن تحتم الفعل الذي ورد اليه الامر والخبر عن تحتم الترك الذي ورد
اليه النهي من هذا القبيل فاذا قيل الصلاة متحتمة فليس التحتم ثابتا لها قبل
الاخبار

الاخبار بل انما ثبت لها بعد الاخبار وحينئذ فقولنا الصلاة متحتمة خبر قصد
به الانشا   فلا يشترط كونها بتلك الصفة اي لا يشترط كون بعض الاخبار الا بمعنى
المتقدم بل بمعنى المخبر عنه كالصلاة مثلا ففيه استخدام وقوله بتلك الصفة اي كالتحتم
وقوله قبل تعلقه اي تعلق بعض الاخبار بالمعنى الحقيقي وقوله بها اي ببعض الاخبار
بمعنى المخبر عنه والمراد بتعلقه بها دلالته عليه وقوله بل يثبت معها اي بل كونها بتلك
الصفة يثبت مع بعض الاخبار كقولك طلقت فانه ليس القصد الاخبار عن طلاق
حصل في الواقع بل القصد انشا طلاق بهذا اللفظ والحاصل ان الخبر ان كان خبرا
لفظا ومعنى لزم ما تقدم من الدور او التسلسل وان كان خبرا لفظا لا معنى فلا يلزم
ما ذكر والخبر عن تحتم الفعل الذي يرد اليه الامر والخبر عن تحتم الترك الذي يرد اليه النهي من
قبيل الثاني وحينئذ فلا اعتراض هذا محصل الجواب ورد بان الاستاذ يقول ان جميع
الاقسام كلها من امر ونهي وغيرهما راجعة الى الخبر الذي اريد منه الاخبار لفظا ومعنى لانه
قوي التعميم ولو رد الامر والنهي الى الخبر الذي اريد به الانشا كطلقت وبعت قاصدا
انشاء البيع والطلاق فعدودهما للانشا وحقيقة غير حقيقة الخبر فلا ينهض ما لزمه
من رد الاقسام كلها للخبر لينتظم مطلوبه من القول بوحدة الكلام   بل يثبت معها
اي بل كونها بتلك الصفة يثبت مع بعض الاخبار كقولك طلقت فانه ليس القصد الاخبار
عن طلاق حصل في الواقع بل القصد انشا الطلاق بهذا اللفظ وقوله بل يثبت معها
انث الضمير باعتبار ان بعض الاخبار جملة في بعض النسخ معه وهي ظاهرة   وليس
فيها تحتم الخ للاستاذ ان يقول انا قصدت تغير الامر والنهي الحقيقيين بناء على ان
الامر حقيقة في الوجوب والنهي حقيقة في التحريم ولو سال عن امر الندب لقال هو الخبر
عن راجحية الفعل او عن نهي الكراهة لقال هو الخبر عن راجحية الترك   الى
الاخبار بحلول العقاب اي ان فعل بالنسبة للنهي وان ترك بالنسبة للواجب
والمراد بالاخبار الخبر ولو عبر به كان أولى فاذا قيل اقيموا الصلاة فمعناه الصلاة يحل
العقاب بتركها ولا بد واذا قيل لا تقربوا الزنا فمعناه الزنا يحل العقاب بفعله

ولابد ورد ذلك القول بان خبر الله تعالى صدق والعفو مأمول في حق غير الكافر فلو كان معنى
اقيموا انه يحل العقاب بتركها اولابد لكان التارك لها ولو من المؤمنين يحصل للعقاب
والحالة مع ان ترك العقاب مأمول من الله تعالى في حق غير الكافر ويرد على هذا القول ايضا
امر الندب ونهي الكراهة كما ورد على الاستاذ فليس واحد منهما خبرا لحصول العقاب
وبهذا اي بقولنا العفو من الله مأمول يبطل على المعتزلة حد الواجب حيث قالوا الواجب
ما يعاقب على تركه ولابد والحرام ما يعاقب على فعله ولابد فرد عليهم بان الواجب قد لا يعاقب
تاركه لان ترك العقاب مأمول في حق غير الكافر حد الواجب بذلك اي برد الامر والنهي
الى الاخبار بحلول العقاب هذا هو الذي قدمه فهو اشارة اليه مع ان الواجب لم يحده المعتزلة
بذلك واجيب بان الاشارة راجعة لما ذكر لكن في الكلام حذف مضاف اي بما تضمنه
ذلك وذلك لان رد الامر للخبر تفسيره بالخبر بحلول العقاب على الترك يتضمن ان الواجب
ما يعاقب على تركه ولابد بقي شيء اخر وهو ان المعتزلة يقولون بعدم جواز العفو عن العاصي
وحينئذ فلا معنى لرد تعريفهم المبني على مذهبهم والقاضي يقول الخ ان المقصد بهذا
الكلام الرد على الفخر الرازي في رده الامر والنهي الى الاخبار بحلول الثواب والعقاب وحاصله
ان هذا يقتضي ان الامر يستلزم الوعد والنهي يستلزم الوعيد مع انه لو فرض ان الامر ورد
بدون وعد وان النهي ورد بدون وعيد لتحقق الامر والنهي فالامر والنهي لا يستلزمان الوعد
والوعيد فيصح الامر والنهي بدون الثواب والعقاب وقوله والقاضي يقول لو قدر الخ فيه
ركة لان قدر معناه تحقق فاتحد الشرط والجزا وخالفه الامام الغزالي اي حيث قال لا ان
الامر والنهي يستلزمان العقاب والثواب فلا يتحققان بدونهما وما صار
اليه القاضي اي من الامر لا يستلزم الثواب ولا العقاب بل الثواب والعقاب ثبتا
بخبر اخر غير الامر والنهي باخبار الله تعالى اي من خبر اخر غير الامر والنهي نحو ان فعلتم
اثبتكم وان تركتم عاقبتكم لانهما لازمان عقلا اي ولا عادة لانهما من خبر اخر
واشكالات صعبة هو عين الابحاث القوية مجال النظر اي العقل اي مواضع النظر
اي ان المواضع التي يتفكر فيها العقل لاجل الجواب عن هذه الاشكالات ضيقة

ففي

ففي للتعليل والضمير عائد على الاشكالات وانما احتجنا لذلك لان المجال هو محل الجولان
فهي المنظور فيها لا في الاشكالات الا ان يوفق الله المقام مقام طلب هداية
ودلالة لان التوفيق انما يتعلق بالامور الاختيارية الا ان يقال ان المعنى الا ان يوفق الله
لشيء حسن من عنده فيترتب على ذلك الهام الجواب وفيما ذكرناه من ذلك
اي من تلك الابحاث والاشكالات وبالجملة اي واقول قولا مجملا غير ملتفت فيه
للتفصيل للعجز عنه جدا اي كثيرا اي شعبا جدا اي كثيرا وهي من مزال الاقدام جملة
حالية ان يعرفها اي المعرفة التامة اي التي هي عين اليقين وحق اليقين لا المعرفة بالدليل
لحصولها فصل في اثبات الوحدانية هذا فصل الخ
اشار الشارح لك الى ان في الترجمة حذفا من الصدر ومن العجز وانه ليس المراد مطلق فصل
وكان المناسب للمص ان لو قيد الترجمة بما يطابق ما انطوت عليه كما فعل الش لكنه ترك التقييد
اتكالا على ما ياتي مقدمة اي وهي مقدمة لكتاب لارتباط مسائل الباب بها والانتفاع
بها فيه لا مقدمة علم في معنى الوحدة اشارة لتصورها وقوله وفي اقسامها اعاد الجار
اشارة الى انه عطف على معنى لا على الوحدة ولما توجه الش للامرين قدم الكلام على الاول وسلك
مسلك اللف والنشر المرتب لان الاول من باب التصور والثاني وهو تقسيمها يرجع للتصديق
والتصور مقدم على التصديق طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع في طوالع اسم لكتاب
للبيضاوي وافاد المص بذكره محل القول هي كون الشيء الخ فيه اشارة الى ان الوحدة
امر اعتباري وقوله بحيث الباء للملابسة اي كون الشيء متلبسا بحالة هي انه لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية بل مختلفة فيها كما في زيد مثلا والاولى الوحدة الحقيقية والثانية الوحدة
الاضافية والنسبة لكل جزء من تلك الاجزاء المختلفة في الماهية لا باعتبار مجموعها والا كان
كثرة لا وحدة شامل للواحد الحقيقي اولى للوحدة الحقيقية والوحدة الاضافية لان التعريف
للوحدة لا للواحد اصلا اي بوجه من الوجوه كالجوهر الفرد والنقطة لا الى امور
متساوية في الحقيقة اي بل مختلفة فيها كالانسان اي كما صدق الانسان مثل زيد لانه
هو المنقسم للاعضا المذكورة لا الانسان الكلي وانقسام ما صدق الانسان للاعضا

المذكورة من انقسام الكل الى اجزائه المختلفة اي بالشخص وقوله من بد الخ بيان للاعضا
المختلفة وقوله ونحوها اي كالعنق والصدر فانها غير مستوية في الماهية اي بل مختلفة
فيها فماهية اليد غير ماهية الرجل وماهية الراس كذلك مغايرة لماهية غيره وكذا ماهية
الحجر غير ماهية الانسان وهذا كله على مذهب الفلاسفة القائلين بعدم اتحاد الاجسام
في الماهية واختلافها فيها واما مذهب اهل السنة فالاجسام كلها متماثلة في الماهية
فماهية اليد مماثلة لماهية الراس او الرجل وماهية الانسان كماهية الحجر والشجر فالماهية
كلها متماثلة في التركيب من جواهر فردة متماثلة والاختلاف بينها انما هو بامور خارجية
عن الحقيقة فحقيقة الانسان والفرس وغيرهما واحدة واختلاف افرادها انما هو بمشخصات
خارجة عنها فقولهم الانسان ماهيته كذا والحجر ماهيته كذا والشجر كذا مذهب فلسفي
ويخرج من التعريف الاولى ويخرج عن التعريف لا لا لا يشمله التعريف خارج عنه
لانه ونحوهما اي كجملة من التراب او من النار وكعمود من حجر ونحوه من كل ما كانت
اجزاؤه مستوية في الماهية فلا يقال الشيء من ذلك انه واحد فتحصل من كلامه ان الجوهر
الفرد يقال لكل منهما واحد والعمود والجمل من التراب ونحوه لا يقال للشيء منها انه
واحد كجماعة فقط الاولى كجملة من عسل لان الجماعة منقسمة بالفعل لا انها تنقسم
في المستقبل وقال الامام في الارشاد والمراد به امام الحرمين عند الاطلاق في هذا
الفن وقيد بالارشاد الذي هو احد مصنفاته لبيان محل قوله المذكور وقوله الواحد الاولى
اجراء التعريف على الوحدة ليطابق ما عقد له المبحث وان كان تعريف الواحد يتضمن
تعريف الوحدة واراد بالاصوليين اهل اصول الدين وهم المتكلمون لا اهل اصول الفقه
هو الشيء الذي لا ينقسم اي فالعمود وزيد والجماعة من نقط العسل لا يقال للشيء منها
واحد على هذا التعريف ويقال للجوهر الفرد وللنقطة واحد على هذا التعريف وعلى
ما قبله يطلق عندهم على امور اي كالواحد بالنوع والواحد بالجنس فيقال زيد وعمرو
واحد بالنوع والانسان والفرس واحد بالجنس وهذا الاطلاق يمتنع في حق الله تعالى
اذ لا جنس له ولا نوع فلم يبق ان يطلق عليه واحد الا بمعنى انه لا ينقسم تعرف

مما يأتي



٢٦٥

مما يأتي الخ اي تعرف تفصيلا مما يأتي فلا ينافي انها تعرف اجمالا مما تقدم في تعريف البيضاوي
لانه مرجع الامور الآتية الى الواحد الحقيقي والواحد الاضافي وقد ذكر فيما سبق فتامل
وقوله هو الشيء المناسب اسقاط الضمير لانه ضمير المعرف ولا مدخل له في الاحتراز به
وكان المناسب رفع احترازا على انه خبر عن قوله الا ان يقال انه مفعول من اجله والعامل
محذوف وهو الخبر والتقدير اتى به احترازا احترازا من المعدوم المناسب لو قال بدل
قوله احترازا اخرج عن المعدوم لان الشيء جنس ولا يناسب ان يقال في جانب احترازا من كذا
بل المناسب ان يقال خرج عنه كذا فتامل كالجسم اي وهو ما تركب من جوهرين فاكثر
وادخلت الكاف الخط والسطح والاولى قصر الكلام على الجسم لان هذه من الامور الاعتبارية
عند اهل السنة فانه يقبل القسمة الضمير عائد على الجسم مع ما ادخلته الكاف وهو
المقدار واتى به تفريعا دفعا لما يوهمه ظاهر قوله احترازا الخ من اشتراط القسمة بالفعل
والضمير في قوله فلا يسمى الخ راجع لما رجع اليه الضمير من قوله فانه وهو الجسم وما ادخله
الكاف وهذا ظاهر ولا تشتيت فيه وان جعل الضمير في يسمى راجعا للمنقسم فانه وان
كان صحيحا معنى لكن يلزم عليه تشتيت الضمائر وان كان يسمى واحدا في اللغة اي
فزيد جسم باتفاق الفريقين وواحد بالشخص في اصطلاح الفلاسفة واللغة دون
اصطلاح اهل الكلام والعمود واحد باصطلاح اللغة وليس واحدا عند المتكلمين ولا عند
الفلاسفة ولو قال الواحد هو الشيء اي وحذف قوله الذي لا ينقسم والضمير
في قال للمعرف بكسر الراء وهذا من كلام الامام من عند نفسه وليس اعتراضا من المصنف
عليه كذا في اليوسي وفي العكاري ان هذا استدراك على الامام فان كل منقسم
اي كل ما قبل الانقسام وقوله عندنا شيئان او اشيا فالعمود اشيا لا شيء واحد ذالك
قد اقتصر على الاقل المحقق ولو قال شيئان مثلا كان اولى وحيث كان المنقسم شيئان
فاكثر فلا حاجة لقوله الذي لا ينقسم لاخراج ما ينقسم لعدم دخوله في الجنس الا
ان قوله الخ هذا اعتذار عن زيادة المعرف قوله الذي لا ينقسم مع كونه مستغني عنه
بقوله هو الشيء تحقيق للحقيقة اي تحقيق لكون اللفظ باقيا على حقيقته

ور ورفع للتجوز اي بان يراد بالشي جنسه اي جنس الموجود فيشمل موجودان تركبا
فهي عبارة عن سلب الكثرة في ان الوحدة هي الحقيقة المجملة اعني سلب الكثرة مه
لا انها عبارة كما قال اذ هذا يقتضي ان المراد لفظ الوحدة ونقل عن القاضي
لم يقل وقال القاضي اشارة الى ان هذا النقل عنه غير مجزوم به انها صفة نفسية
اي وقيل ان الوحدة من صفات المعاني مجملة مافيها من الاقوال ثلاثة وقد ترك المص
ذلك القول والتحقيق الاول لم يتعرض لوجهه وكان المناسب ان لو تعرض له او يحمل
على ما مر في مبحث القدم والبقا اذ ما وجه به هناك عند حكاية الاقوال في القدم والبقا
يوجه به هنا وحاصل انها لو كانت حالا نفسية او معنى لاحتاجت لوحدة لوجوب
الوحدة لصفاته تعالي وتحتاج تلك الوحدة لوحدة وهكذا فيلزم الدور او التسلسل
ثم ان المص فهم ان قول القاضي وامام الحرمين انها صفة نفسية على معنى ان الوحدة حال
واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة فلذا قال والتحقيق الاول وليس
قصدهما ذلك بل قصدهما بقولهما انها صفة نفسية انها واجبة لذاته تعالي لا لامر
خارج عنها بخلاف القدرة فانها وجبت للذات لا لامر خارج عنها وكونها حالا او معنى
او سلبية فهو شي آخر الواحد الحقيقي المناسب ان يقول الوحدة الحقيقية
وكذا يقال فيما بعده لان التقسيم جار على الوحدة لا على الواحد وان كان تقسيم الواحد يستلزم
تقسيم الوحدة الواحد بالشخص اي الواحد المعين بالشخص لان الواحد هو
الشخص بغيره وكذا يقال فيما بعده ويصح ان تكون البا للملابسة ويراد بالشخص التشخص
وبالجنس الجنسية وحينئذ فالواحد في الاول مصدوقه الفرد وفي الثاني الجنس تامل
اما واحد بالاتصال اي ملتبس بالاتصال اي اتصال اجزائه بعضها مع بعض وكذا
يقال في قوله وبالاجتماع وهذه التسمية اصطلاحية لان التفسير الاتي يفهم منه خلاف
ما يفهم من التسمية ويسمى اي الواحد بالاجتماع يسمى واحدا بالتركيب واما
واحد بالمحمول اي ملتبس بالمحمولية اذ الواحد هو المحمول او تجعل البا للتصوير ولذا يقال
فيما بعده اقسام سبعة اي غير الواحد الحقيقي فالمجموع به ثمانية ثم ان المص جعل اقسام
التقسيم

التقسيم قسيمه وذلك لان قسيم الحقيقي هو الاضافي وكل ما ذكر من الاقسام بعد الحقيقي انما هي
اقسام الاضافي فحق العبارة ان يقول الوحدة اما حقيقية واما اضافية والاضافية اما
وحدة بالشخص او بالجنس او بالنوع او بالفصل او بالعرض لكن المص اكتفى بالنتيجة
لان قولنا الواحد اما حقيقي او اضافي والاضافي اما واحد بالشخص او واحد بالجنس
الخ نتيجته الواحد اما حقيقي واما واحد بالشخص واما واحد بالجنس الخ والحاصل
ان اقسام الواحد الاضافي سبعة الاول الواحد بالاتصال والثاني الواحد بالاجتماع
وهما قسما الواحد بالشخص والثالث الواحد بالجنس والرابع الواحد بالنوع والخامس
الواحد بالفصل والسادس الواحد بالمحمول والسابع الواحد بالموضوع وهما قسما الواحد
بالعرض واليها كلها اشار المص بقوله فهذه اقسام سبعة بقي اقسام الواحد الاضافي
فاذا ضم اليها الحقيقي كانت ثمانية لا ينقسم بوجه اي لا عقلا ولا بالفعل
والاول الواحد الحقيقي اي كالنقطة والجوهر الفرد والمناسب اسقاط الواو
والثاني اي وهو ما ينقسم بوجه من الوجوه بحيث لا يمتنع حمله على كثيرين اي
كانت مختلفة في الحقائق ام لا والاولى ان يقول وحينئذ لابد ان يكون واحدا
من وجه الخ اي وذلك كالانسان فانه بالنظر لحقيقته واحد وبالنظر لما صدقه كثير
وكذا الحيوان فانه كذلك والبياض مثلا ويجب تغاير الوجهين اي ويجب ان يحكم
بتغاير الوجهين لوجود المنافاة بينهما بالقلة والكثرة وكان الاوضح ان يقول والوجهان
متنافيان ولا حاجة لهذا التطويل على انه لا حاجة لقوله ويجب الخ لان هذا المعنى
قد افاده اولا بقوله ولابد ان يكون واحدا من وجه وكثيرا من وجه ولا فادة هذا
الكلام انه لابد من تحقق وجهين متغايرين متنافيين اذ لا يصح ان يكون الشي
واحدا وكثيرا باعتبار واحد فلعل قوله ويجب الخ زيادة توضيح لما قبله واذا
كان كذلك اي واذا كان الواحد من وجه كثيرا من وجه كذلك اي بتلك الحالة
وهي وجوب تغاير الوجهين فجهة الوحدة الاضافة للبيان اما ان يكون
نفس الماهية لعروض الكثرة اللام متعلقة بمحذوف صفة للماهية وفي الكلام حذف

مضاف اي الماهية الكائنة لعروض الموصوف بالكثرة فالانسان واحد بالنظر لحقيقته
وتلك الحقيقة ماهية لافراده التي تعرض لها الكثرة وتتصف بها فالواحد هو
الانسان وجهة الوحدة هي الماهية يعني الحيوان الناطق وهذه الماهية المفصلة
عن الواحد غاية الامر انهما مختلفان بالاجمال والتفصيل والمراد بكون الماهية
جهة للوحدة انها جهة لشيء واحد ثم ان هذه الماهية التي هي جهة الوحدة تمام
ماهية ما تحت الانسان من الافراد   او اجزاء منها اي من ماهية الافراد المعروضة
للكثرة كالحيوان فانه واحد بالنظر لحقيقته وجهة الوحدة فيه جزء من ماهية
ما تحته من الافراد فان الجسم النامي الحساس ليس تمام ماهية الافراد التي تحته بل جزء
من ماهيتها وتمام الماهية جسم نامي حساس متفكر بالقوة ومثل حيوان ناطق فانه
واحد بالنظر لحقيقته اعني متفكر بالقوة وجهة الوحدة وهي الحقيقة المذكورة جزء من
ماهية الافراد التي تحته والحاصل ان الواحد هو الماهية المجملة وجهة الوحدة هي
الماهية المفصلة وهي اما تمام ماهية ما تحت الواحد من الافراد واما ان تكون
جزءا من ماهيتها او خارجا عنها وذلك كالبياض فانه واحد بالنظر لحقيقته وهي
لون مفرق للبصر وجهة الوحدة فيه وهو كونه مفرقا للبصر خارج عن ماهية افراده وكذا
الضحك فانه واحد بالنظر لحقيقته وجهة الوحدة فيه وهي تقلص الشفتين مع التعجب
خارج عن ماهية افراده   والاول اي وهو ما كان جهة الوحدة فيه ماهية ما تحته من الافراد
المعروضة للكثرة هو الواحد بالنوع   كاتحاد زيد الخ الاولى كالانسان المتحد فيه زيد وعمرو
وبكر لان الواحد بالنوع هو الانسان لا الاتحاد تامل   هو جزء الماهية الاولى ان يقول
والثاني وهو ما كان جهة الوحدة فيه جزء الماهية لان جزء الماهية ليس هو الثاني   ما ان
يعم حقيقتين اي متباينتين   كاتحاد الانسان الخ فيه تسمح والاولى ان يقول كالحيوان المتحد
فيه الانسان والفرس لان جهة الوحدة فيه بالنسبة اليهما هو الجسم وهو الجسم النامي الحساس
المتحرك بالارادة وكذا يقال فيما بعده   كاتحاد زيد وعمرو في الناطق الاولى كالناطق
المتحد فيه زيد وعمرو ليطابق الممثل له لان الواحد بالفصل هو ناطق لان جهة وحدته

مختصة

مختصة بحقيقة واحدة   وهو الواحد بالعرض هذا تصوير للثالث والمطابق لما تقدم
ان لو قال وهو ما جهة الوحدة فيه خارجة عن ماهية ما تحته من الافراد نعم ما قاله يستلزم
ذلك   لانه اما ان تكون جهة الاتحاد محمولة على المتعدد او موضوعة له فيه ان المحمول انما
هو الواحد اعني الماهية المجملة لا جهة الاتحاد وهي الماهية المفصلة وكذلك الموضوع انما
هو الواحد لا جهة الوحدة فكان الاولى ان يقول قسمان لانه اما ان يكون محمولا على متعدد
وذلك كالبياض المتحد فيه القطن والثلج من جهة حمله عليهما ويسمى الواحد بالمحمول واما ان
يكون موضوعا لمتعدد وذلك كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وضعه
لهما وحملهما عليه ويسمى الواحد بالموضوع فظهر لك ان الواحد بالمحمول نفس البياض لانه
الواقع محمولا وان الواحد بالموضوع نفس الانسان لانه الواقع موضوعا للكاتب والضاحك
وان الانسان ان اعتبر من جهة ان جهة الوحدة فيه تمام ماهية افراده يقال له واحد
بالنوع وان اعتبر من جهة كونه موضوعا لامور جهة الوحدة فيه خارجة عن ماهيتها قيل له
واحد بالموضوع   في حمل البياض عليهما اي بواسطة اضافة او اشتقاق بان يقال القطن
والثلج ذو بياض او ابيضان او بواسطة مبالغة والا فلا يصح حمل البياض عليهما   موضوعة
له اي للمتعدد   ان يحملان عليه هذا التعبير غير مناسب اذ لا يظهر له معنى فالاولى الاتيان
به باسلوب التفريع او التعليل   ويسمى الواحد بالمحمول فيه ما تقدم اي الواحد المعين بالمحمول
او الملتبس بالمحمولية فالبياض واحد ملتبس بالمحمولية بخلاف الموضوع فانه ملتبس بالموضوعية
او يكون جهة الاتحاد الخ فيه ما تقدم لان الموضوع هو الواحد لا جهة الاتحاد   موضوعة
اي للمتعدد اي فهو اي الواحد جعل موضوعا وحمل المتعدد عليه عكس ما قبله هذا هو الذي يفهم
من عبارته   كاتحاد الكاتب والضاحك الخ الاولى كالانسان المتحد فيه الضاحك
والكاتب من جهة وضعه لهما وحملهما عليه كما مر   القابل للقسمة صفة كاشفة
متشابهة الاسم والحد اي متماثلة في الاسم والحد   كالمقدار اي الطول والعرض والعمق واعلم
ان الخط ما تركب من نقطتين فاذا ضم خط لخط اخر حصل سطح فالسطح مقدار تركب
من خطين وكل خط تركب من نقطتين واذا قسم السطح بخطين والخط والخط تشاركا في

الاسم وهو ظاهر وكذا في الحد فان الخط ما تركب من نقطتين او لغيره اي او يقبل القسمة
لغير ذاته كالجسم البسيط اي وهو ما تركب من اجزاء غير مختلفة الطبيعة وذلك
كالحجر والماء والتراب والعسل فانه جسم بسيط ويقبل القسمة لغيره واجزاؤه متماثلة
في الاسم والحد بخلاف زيد مثلا فان اجزاءه ليست متماثلة في الاسم والحد وما ذكره
الشارح من ان المقدار قابل للقسمة بذاته واما الجسم البسيط فهو قابل لها بواسطة المقدار
فهو مبني على مذهب الفلاسفة من ان المقدار امر وجودي ومذهب اهل السنة ان المنقسم
لذاته انما هو الاجسام والمقادير امور اعتبارية لا تنقسم لذاتها الى الاعضاء المختلفة
اي بالاسم والحد وهو الواحد بالاجتماع اي الملتبس باجزاء مجتمعة او بذي الاجتماع
واذا عرفت هذا اي ما تقدم من معنى الوحدة مطلقا واقسامها عند الفلاسفة
فنتوجه الى الكلام على معناها بالنسبة اليه تعالى فنقول اعلم الخ نفي قبول الانقسام
ونفي الخ اي لانها نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات والحاصل ان المراد بكونه تعالى واحدا
في ذاته ان لا يقبل التعدد اتصالا وانفصالا فلا تقبل ذاته الانقسام ولا النظير في الالوهية
وهي الكون معبودا بحق وحاصل اي حاصل المراد المذكور فلا يؤثر في جميع اي في
جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد اما التاثير فيما وجد منها فظ لانه اوجدها واما
ما لم يوجد منها فتاثيره فيها بتخصيصها ببعض ما يجوز عليها والتخصيص المذكور تاثير الا الذي
جعلهم الارادة من صفات التاثير وفي قوله ولا مؤثر في جميعها سواه رد على المعتزلة فانهم
ينفون تاثيره في جميعها ويثبتون تاثيره في بعضها فهو الواحد في ذاته تفريع على الحاصل
اي واذا علمت ان المراد من كونه واحدا نفي الكم المتصل والمنفصل تعلم انه الواحد في ذاته
وقوله اي غير مؤلف من جزئين فاكثر تفسير للواحد في ذاته وانت خبير بان هذا التفسير اخص
مما شمله المفسر فالمطابق ان لو قال اي غير مؤلف من جزئين فاكثر ولا نظير له في ذاته
والواحد في صفاته والواحد في افعاله عطف على التفريع في قوله فهو الواحد في ذاته وفيه
ان هذا التفريع على ما تقدم من الحاصل من ان كونه واحدا نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات
فلو قال الشارح فاعلم ان المراد من كونه واحدا النفي قبوله الانقسام ونفي نظير له في الالوهية ونفي

نظر

نظير له في الصفات ونفي ان يكون له شريك في الافعال وحاصله نفي الكم المتصل والمنفصل
في الذات ونفي الكم المنفصل في الصفات وفي الافعال فهو الواحد في ذاته وفي صفاته وفي
افعاله كان اولى فلا مثل له ولا نظير اي في صفاته كما هو السياق والمثل هو المشارك
في جميع الصفات والنظير هو المشارك في بعضها وقيل ان النظير هو عين المثيل والواحد
في افعاله المراد بها جميع الممكنات كما يقتضيه سياق الكلام وكان الاولى ان يقول في
الافعال لان ظ لفظه يوهم انقسام الممكنات الى قسمين احدهما افعاله دون الثاني
وهذا قول المعتزلة فلا شريك له فيها اي لا شريك له مستقل بحيث يقاسمه في الفعل
وينفعل كل واحد منهما على حدته ولا ضد اي ولا مضاد ومعاند يمنعه من الفعل
ولا وزير اي معاون يعاونه على الفعل وكان الاولى تقديمه على الضد لان الوزير غير مضاد
كالشريك وليست الوحدة الخ اتى بهذا لدفع ما يتوهم من قوله قبل والمراد بكونه تعالى
واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي نظير له في الالوهية من كونه تعالى جوهرا فردا او معنى من المعاني
لان المعاني لا تقبل الانقسام الخ قضيته ان المعاني كلها لا تقبل الانقسام وقد سبق
قريبا ان المقادير تقبل لذاتها وهي من جملة المعاني وحينئذ فبين المحلين تدافع واجيب
بان ما سبق جار على مذهب الفلاسفة وما هنا جار على مذهب المتكلمين وحينئذ فلا
تدافع والا لزم الخ اي والا بان كان من المعاني لزم ان يكون صفة غيره ثم بنفسه
وقد سبق استحالة ذلك اي استحالة ما ذكر من اللازمين وبالجملة الخ هذا شروع في
الكلام على ما ادركته العقول في جانب المولى بحسب البراهين العقلية والقواطع السمعية
واطلق الشهادة على الدلالة مجازا والباء في قوله بشهادة سببية الرجل وعلامات
لما سبق من وجوب اتصافه بصفات المعاني والمعنوية ولا يتصف بها الا الذات
لا الصفة لاستحالة قيام الصفة بالصفة وقوله قائم بنفسه خبر بعد خبر لوجوب
وجوده علة لما قبله فقط وهو استغناؤه عن المؤثر وقوله موصوفا الخ علة لاستغنائه
عن المحل من صفات الجلال اي العظمة واما صفات الجمال فهي صفات الاحسان
وهذا بيان لما لا يحاط به ليس لصفة من الصفات الاولى تفريعه على قوله موصوفا

اي واذا كان موصوفا بما تقدم من صفات الجلال والجمال فلا يكون صفة لاستحالة قيام
الصفة بالصفة   ولاجرما متفرع على استغنائه عن المؤثر وقوله تجري عليه الحوادث
اي تجري عليه الصفات او امور الحوادث وهذا وصف كاشف   ولا تمر عليه الازمنة
اي لان الزمان انما يمر علينا في جوف الفلك لان الزمن حركته والمولى ليس في جوف الفلك
لاستحالة المكان عليه   ولا تخصص بجهة اي بان يكون في جهة المشرق او المغرب
لا تقبل الاجتماع اي لانه لا اجزاء له حتى يقبل اجتماعها او افتراقها   ولا صغر ولا كبرا
لا بحسب الحس ولا بحسب المقدار بحيث يكون قليل الاجزاء او كثيرها   كل الممكنات
مفتقرة اليه اما افتقار الحوادث منها اليه فظ من حيث ايجادها واما افتقار غير الموجود
منها اليه فمن حيث تخصيصه باحد الامور الجائزة عليه كالعدم   وهو الغني عن جميعها
لما كان لا يلزم من افتقار الغير اليه بثبوت الغنى له تعالى اتبعه بما ذكر   كل ذلك
اي ما ذكر من انه تعالى ذات قائم بنفسه موصوف بما لا يحاط به من صفات الجلال والجمال
وانه لا مثل له ولا نظير الخ   المنتهية الخ اشار الى ان تلك البراهين مقدماتها
نظرية لكنها تنتهي للضرورة   وطابق فيها اي في شهادة البراهين بالامور المذكورة
المعقول مفعول والمنقول فاعله وظاهره ان المنقول غير البراهين وليس كذلك فهو ظاهر
في محل الاضمار ولو قال وطابقها فيها المعقول كان اوضح   ثم عجزت المعقول اراد بها
النفوس وقوله بعد اي بعد معرفة الباري ومعرفة صفاته بالبراهين وقوله عن الادراك
اي لكنه ذاته وصفاته ولما عجزها عن ادراك الكنه لا ينبغي التفاتها وشوقها لادراكه نفاه
بقوله وانقطع الخ فيما خرج عن دائرة التوهمات الاضافة للبيان اي عن الذات التي
خرجت عن جميع التوهمات والتخيلات لان الوهم انما يدرك الامور المحسوسة او ان الاضافة
من اضافة المشبه به للمشبه بجامع الاحاطة في كل وعطف التخيلات على ما قبله من قبيل
عطف المرادف   وقصارى امرها اي المعقول بمعنى النفوس والارواح اي وغاية
امرها انها صارت من اجل اللمحة الخ وهذا شروع في الكلام على ما حصل لاهل الخصوصية
من العلم بجانبه تعالى بعد الكلام على ما حصل لغيرهم وذلك لان العلم بجانبه تعالى

طريقان

طريقان طريق اهل العلم وهي البراهين العقلية والقواطع السمعية وهذه الطريقة هي
المألوفة وطريق اهل الخصوصية وهي نجب المواهب الربانية والعلوم اللدنية فلما افاد
الطريق المألوفة اخذ يتكلم على هذه فقال وقصارى امرها انها صارت من اجل اللمحة
وهي في الاصل النظر بمؤخر العين اي من اجل النظرة الضعيفة التي نظرت بها للذات
العلية كما هو المستفاد من التعبير باللمحة   والرمزة اي الاشارة من الله للمعقول
التي بها اي بالنظرة اي بسببها تغيب المعقول عن العوالم كلها حتى ان المعقول
صارت تغيب عن احساسها وهذا هو المسمى عندهم بحالة الفنا   وفيها اي في
تلك النظرة اي بسببها تاهت اي المعقول صارت تائهة فلم تهتد الى طريق تصل به
الى المطلوب   وبها ولهت اي حصل لها وله اي ذهول حتى عن نفسها   تطاير
الخ خبر صارت وحاصله ان الكبريا وهي عظمة الرب تعالى لها حجب تمنع الخلق عن ادراك
الرب ولذلك العزة له اردية يمتنع من ادراكه كردا الآدمي المانع من ادراك جسده
لكن هذه الحجب انما تمنع الغير عن ادراك رؤية المولى ولا تمنع الرب عن رؤيته للعوالم
فالمعقول تشبه الطير التي تحب ان ترى ما حجب عنها   شوقا علة لما قبله وهو قوله
تطاير   من جميل اللقا اي من لقا الذات العلية الذي هو جميل وهذا بيان لما
لا يكيف   وتنسم من مواهب الخ المعقول ما تروح اي تنشق رائحة طيبة
تروح بها على القلب المحترق   من مواهب الزيادة متعلق بتنسم اي تنشق
رائحة طيبة من المواهب الموصوفة بانها مزيدة   لرجا كشف الغطا اللام للتعليل
او للتقوية والمعنى من مواهب هي زيادة كشف الغطا فشبه كشف الغطا بريح ينشق
منها رائحة طيبة بجامع شيء آخر وهو ان الموصوف بانه يروح به هو آلة الريح لا الريح فليف
قوله وتنسم ما تروح به فالريح ينتسم والآلة ينتسم بها الآن يقال وتنسم
مسبب ما تروح به   المحترق الاحشا اطلق الاحشا واراد بها اجزاء القلب
لا المصران ولا الطحال والكبد ونحوها   وربما عظم الشوق للطف النسيم الباء السببية
والاضافة للبيان اي ربما عظم الشوق بسبب هذا النسيم الطيب فتخرج الروح من جسدها

ببب ذلك ويصير الجسد ميتا فالشطوح الخروج اي خرجت الذات خروجا يترتب عليه
خروج الروح عن سجن الجسد والاضافة للبيان او من اضافة المشبه به للمشبه او انه استعار
السجن لشي مبهم بين الجسد والتصلت اي واتصلت بلقي الرب والانهاية
للذة هذا اللقاء واقعة على اللقي واراد بالنعيم اللذة على طول الابد اي الدهر
او الدهر بقيد كونه طويلا اي ان هذه اللذة لاتنقطع الجامع اي بين الشريعة والحقيقة
وهو مغربي تلمساني من بلد المصنف والجامع صفة كاشفة لا مخصصة لان القطب لا يكون
الا كذلك والقطب اخص من الولي في هذا المعني اي المشار اليه بقوله وقصاري
امرها الخ عن الوجد في نسخة عن الحب والمقصود بالوجد ما يقع لارباب الاحوال
من الصراخ وكشف العورة والكلام المكفر شرعا مجازا من اطلاق السبب على المسبب لانما
يقع منهم من هذه الامور مسبب عن الوجد والنهي عن انكاره على اهل معنى شراب
الهوي الاضافة للبيان في المحلين والهوى هو الحب دعنا اي اتركنا من غير اعتراض
علينا لانك لا تدرك ما نحن عليه الي اللقا اي لقا الرب وقوله اذا اهتزت
الخ بيان لسبب الوجد وكيفية وقوعه باهله فهو من باب اتباع الشيء بسببه وكيفية
وقوعه ترقصت الاشباح اي تمايلت الاشباح اي الاجسام يا جاهل المعني
اي يا غير مدرك للحب وقد اوحى الله تعالي الى داود عليه السلام اذا اردت محبتي لك
فعادي نفسك وودني بعداوتها وعداوة النفس بترك المالوفات فان ارتكاب ذلك
مباين لمحبة الرب وورد في حديث قدسي ان اهون ما اصانع بالعالم اذا اثر شهوته
على محبتي ان احرمه لذيذ مناجاتي اما تنظر الخ هذا تنظير لهذا المقام ارتكبه طلبا
للايضاح وقوله المقفص اي الموضوع في القفص يا فتي اجرا الكلام على الفتي وهو
الشاب لانه هو الذي شأنه انكار ذلك ويحتمل ان يكون اراد بالفتي حقيقة او
حكما فيشمل من هو كبير في السن وناقص العقل حن اي مال الى المغني هو
الوطن ففيه اظهار في محل الاضمار مفرح بالتغريد اي بتصويته ما بفؤاده
من الحزن فتضطرب الاعضا اي من ذلك الطير بالحس والمعني اي في الظاهر

والباطن

والباطن فالمراد بالمعني ما قابل الحس واراد به الباطن ويرقص اي ذلك الطير حالة
كونه في القفص الي اللقا اي الى لقا محبوبه من انثاه كما هو شاهد اذا فارق
انثاه فتهتز ارباب العقول اذا غنا فيه ان هذا لا يتفرع على ما قبله نعم لو قال
اذا رقص لكان ظاهرا الا ان تجعل لمجرد العطف اي واذا غني تهتز ارباب العقول
كذلك ارواح الخ هذا تنظير للطير تهزهزها اي تحركها فالضمير لارواح المحبين
للعالم الاسني اي ان الاشواق للعالم الاسني تحرك ارواح المحبين والعالم الاسني
بفتح اللام اهل حضرته تعالى وهم الملائكة هذا اذا قرئ بفتح اللام ويصح كسرها وعلى هذا
فالمراد بالعالم الاسني اي المرتفع العالي هو الله تعالي انلزمها بالصبر جواب عما يقال
لا وجه لتحريك الاشواق عليها وهي مشوقة اي ملجأة الي ذلك الشوق فهل
يستطيع الخ استفهام انكاري بمعنى النفي من شاهد المعني اي من يريد المشاهدة
للمعني وهو العالم الاسني الذي هو اهل حضرة الرب من الملائكة او الرب جل جلاله على
ما تقدم في تفسير العالم فيا حادي العشاق لما انكشف الغطا عن وجه معذرة اهل
الوجد كان من المناسب ان يتبع ما سبق بقوله فيا حادي العشاق اي مغني العشاق
فالحادي هو المغني قم واحد قائما اي ونحن قائما لان الغنا قائما اكثر تهييجا
للسامع وزمزم اي ارفع صوتك باسم الحبيب وروحنا اي اجلب لنا الراحة وصن
سرنا اي صن الامور التي ينبغي اصرارها عن الناس الواقعة منا في حال سكرنا فلا تذكرها
لحسودنا كقول بعضهم ما في الجبة الا الله او انا الله وسبحاني ما اعظم شاني وغير ذلك
من الالفاظ المنكرة بحسب الشرع فانا اذا طبنا الخ بيان لوجه المسامحة وقوله اذا طبنا
اي بسبب الحب وقوله وطابت عقولنا اي بسببه وهذا تفسير لما قبله وخامرنا
خمر الغرام اي غطى عقولنا الغرام وهو الحب الشديد الشبيه بالخمر تهتكنا اي في
الاقوال كقولهم ما في الجبة الا الله والافعال ككشف العورة فلم تلم السكران هذا
تفريع على ما اقتضاه كلامه من نفي اللوم عن ارباب الوجد من جهة الشرع اي اذا علمت
ان ارباب الوجد لا يلامون من جهة الشرع فلم تلم السكران الخ لا ينفذ اي الفرع

وقرة عين اي وسرور عين واضافة السرور للعين مع ان محله القلب لظهور اثره فيها
في غير ضرا مضرة اي في غير حالة ضرا من وصفها انها مضرة اي مهلكة بحيث لا يحصل لنا
من الأمراض و ذهاب الأموال ما يبطلنا فانا عبيد احسان لا عبيد امتحان ولذا قال بعضهم
ما ابتلي الله انسانا ببلية الا ليرقيه او يطرده   هداة مهتدين اي دالين غيرنا على الصراط المستقيم
مهتدين في انفسنا   والاشاعة بكسر التاء كالكتابة ويقال ايضا تبعة بالضم لغة
لهذا الصانع اي باسم الاشارة لاستحضاره له على الدوام كما هو شأن العارفين وعبر بتقول
دون اقول اشارة الى ان هذه العقيدة متفق عليها   ان يكون واحدا اي في الالوهية
هذا ما يقتضيه سياق الدليل المذكور والوحدة في الالوهية تتضمن نفي الكم المنفصل بالنسبة
للذات والصفات فهذا البحث جار على وحدة الذات والصفات انفصالا وعلى وحدته
تعالى في الافعال واما الكلام على وحدة الذات اتصالا فقد تقدم في البحث المفروغ منه
وسيصرح به الشارح ايضا كما ان وحدة الصفات اتصالا قد سبقت ايضا   اذ لو كان
معه ثان اي او ثالث او رابع الخ وانما اقتصر على نفي الثاني لان الثاني لازم لكل عدد بعده
كالثالث والرابع وهكذا واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم او يقال انه فرض المسئلة في الاثنين
لان ذلك اقل صور التعدد فما لزم فيه يلزم في غيره من باب أولى   للزم عجزهما او عجز احدهما
اي او اجتماع الضدين فاللازم اطراف ثلاثة وذلك لانهما اذا اختلفا اما ان ينفذ
مراد احدهما ولا ينفذ مراد واحد منهما او ينفذ مراد احدهما دون الآخر فيلزم على الاول اجتماع
الضدين وعلى الثاني عجزهما وعلى الثالث عجز احدهما ولم يتعرض المص للاول لظهور امتناعه
والحاصل ان اللازم لاختلافهما اطراف ثلاثة اجتماع الضدين او عجزهما او عجز احدهما
ولما كان الطرف الاول امتناعه ظاهر لم يذكره   عند الاختلاف اي الواجب وكان حذفه
لدلالة ما بعده وهو ذكره في الاتفاق عليه لان الاقسام اربعة اختلاف جائز وواجب
واتفاق كذلك والمص فرض الكلام في الواجب منهما   للزم عجزهما الخ اي والتالي باطل
فكذا المقدم   وقهرهما الخ اي ولزم قهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق الواجب اي على
كل منهما او على احدهما فاذا وجب على كل واحد منهما موافقة الآخر حصل القهر لكل منهما

وان وجبت

وان وجبت الموافقة على احدهما لصاحبه فقط حصل القهر لاحدهما   مع استحالة ما علم
امكانه راجع لقوله وقهرهما او قهر احدهما اي انه يلزم على كون الاتفاق واجبا قهرهما
او قهر احدهما مع استحالة ما علم امكانه وبيان ذلك انه اذا توجه احدهما الى تسكين زيد مثلا
والفرض ان الآخر يجب عليه موافقة صاحبه كان التحريك في جانبه مستحيلا وقد كان ممكنا
في حقه قبل ان يتوجه صاحبه الى التسكين   لكل واحد متعلق بامكان اي قد علم امكانه
بالنسبة لكل واحد وكذا قوله باعتبار الخ والباء فيه للسببية واعلم ان الاستحالة لما علم امكانه
بالنسبة لمن وجب عليه موافقة صاحبه فهي بالنسبة لاثنين اذا كان كل منهما يجب
عليه موافقة صاحبه وبالنسبة لاحدهما اذا كانت الموافقة واجبة على احدهما فقط
ونفي وجوب الخ معطوف على استحالة   اي لو كان معه ثان للزم قهرهما او قهر احدهما
مع استحالة ما علم امكانه ومع نفي وجوب الوجود الخ فهو اشارة للازم ثالث لتعدد الاله
مع الاتفاق الواجب واللام في قوله لكل واحد بمعنى عن متعلقة بنفي   للاستغنا
الخ هذا بيان للزوم نفي وجوب الوجود عن كل واحد عند التعدد مع الاتفاق وحاصله
ان الذي يدل على وجوب وجود الصانع هو افتقار جميع الحوادث اليه في وجودها
فاذا كان وجودها يتحقق عند احدهما صار الاله الآخر مستغنى عنه وحينئذ فلا يجب
وجوده هذا حاصل كلام المص وفيه ان الدليل يلزم من وجوده وجود المدلول ولا يلزم من
عدمه عدم المدلول الا ترى ان العالم دليل على وجود الباري فيلزم من وجود العالم وجود
الباري ولا يلزم من عدم وجود العالم عدم وجود الباري اذ المولى موجود في الازل قبل
العالم من غير ان يكون يدل عليه كان الله ولا شيء معه فلا يلزم من نفي الافتقار نفي وجوب
الوجود فقول المص للاستغنا الخ لا يظهر لان فيه تمسكا بعكس الدليل لانه قد استدل
بنفي الدليل على نفي المدلول وهو لا يلزم واجيب بان في العبارة حذفا والاصل ونفي
تحقق وجوب الوجود فاللازم لتعدد الاله مع الاتفاق انما هو نفي تحقق وجوب الوجود
فقط لا نفي حصوله وتحصل من كلام المص ان اللوازم لتعدد الاله ستة وكلها منتفية
واذا انتفت اللوازم ينتفي الملزوم وهو تعدد الاله وهذا اذا كان اختلافهما

او اتفاقهما واجبا فان لم يجب اتفاقهما الخ هذا صادق بما اذا استحال اتفاقهما وبما
اذا جاز والمقصود الثاني فلذا اضرب للاخص المراد بقوله بل جاز واما الصورة الاولى
فقد تقدمت لان الاتفاق اذا كان مستحيلا كان الاختلاف واجبا لزم قبولهما
الخ يعني ان الاختلاف اذا كان واجبا بالفعل لزم العجز بالفعل كما تقدم لا قبوله واذا
كان جائزا فاللازم قبول العجز لا العجز بالفعل وحينئذ فقوله لزم قبولهما العجز ظ واما
قوله وعاد الاول ايهما حصل عند اختلافهما بالفعل اشار له بقوله لزم عجزهما او عجز
احدهما فغير ظاهر لان اللازم لجواز اختلافهما قبولهما العجز وهو اللازم لاختلافهما
بالفعل الذي هو عجزهما بالفعل او عجز احدهما والاولى حذفه وقوله لزم قبولهما العجز اي
وقبولهما القهر لانه يلزم من جواز الاختلاف جواز الاتفاق ويترتب على الاول قبول
العجز وعلى الثاني قبول القهر ففي كلامه قصور والحاصل ان الاتفاق اما واجب او جائز
والاختلاف كذلك وقد اقام الشارح على كل دليلا فالادلة اربعة واللوازم ستة في هذا
الفصل فيه ان الفصل اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على معان مخصوصة وهي كلام
وحينئذ فقولنا علم ان الكلام في هذا الفصل فيه ظرفية الشيء في نفسه وقد يجاب بانه
اراد بالفصل المعاني فالكلام منطوق في المعاني من ظرفية الدال في المدلول على احد
الطريقتين او انه من ظرفية الكلي في الجزئي وهي عبارة عن تحققه فيه اي الكلام المحقق
في هذا الفصل ويصح ان يراد بالكلام التكلم وفي بمعنى الباء مرتب على ثلاثة مطالب
اي مبني وجار عليها وهي مداره لا بقيد كونها مذكورة في هذا الفصل وليس المراد كونه
مرتبا عليها انه متوقف عليها بحيث تذكر مقدمة وتمهيدا له ثم يذكر هو اي الكلام في هذا
الفصل بعدها لان المطالب الثلاثة نفس الكلام في فصل الوحدانية على ما يقتضيه
السياق لكنه بالنظر لما هو اعم من هذا الفصل لاجل صحة قوله مرتب على ثلاثة مطالب
وليس المراد بفصل الوحدانية المشار اليه خصوص ما ذكره في هذا الفصل المذكور هنا
لانه انما اجرى على مطلب واحد منها فاندفع ما يقال ظ قوله مرتب على ثلاثة مطالب
ان ما ذكره في هذا الفصل جار على ثلاثة وهذا يخالفه كلامه بعد من انه جار على
مطلب

مطلب واحد منها اقامة البرهان الخ فيه ان المطلب الاول بيان معنى الوحدة منه
من حيث تصورها بالتعريف ومن حيث الحكم عليها بالوجوب ومن حيث اقامة
البرهان على وحدة الذات وحينئذ ففي كلام الشارح قصور فالاحسن ان لو قال الاول
وحدة الذات من حيث تصورها ومن حيث حكمها ومن حيث اقامة البرهان عليها
بمعنى نفي تركيبها الخ تقدم ان الواحد ان تركب من اجزاء مختلفة في الاسم والحد
كان واحدا بالتركيب ويسمى ايضا واحدا بالاجتماع وبالارتباط وان كان لا يقبل
القسمة اصلا قيل له واحد حقيقي وعبارة الشارح هنا مفيدة لنفي الاول فقط وربما
يتوهم ان الذات جسم بسيط وهو الواحد بالاتصال كالماء والعسل مع ان
هذا محال نفاه بقوله وعدم انقسامها اي الى اجزاء متساوية في الاسم والحد
فالعطف مغاير وقوله نفي تركيبها اي انتفاء تركيبها فاراد بالنفي الانتفاء
وبالتركيب المركب وهذا اشارة لنفي الكم المتصل في الذات نفي نظير له اي مثيل له
في الفعل بحيث يضاده وقوله او قسيم له اي مشارك يشاركه ولا يستقل بان يقوم بكل واحد
منهما بعض الالوهية لانقسامها بين الالهين فالعطف مغاير لكن الادلة الآتية انما تناسب
الاول والظاهر ان قوله في الالوهية راجع للطرفين معا ويحتمل رجوعه للاخير فقط فيكون الاول مطلقا
اي نفي النظير له في الالوهية وفي الذات وعلى كل حال هو اشارة لنفي الكم المنفصل في الذات
وفي معناه اي وفي معنى نفي النظير اي من معناه اي من لوازمه انفراده الخ وذلك لانه اذا انتفى
نظيره تعالى ثبت انفراده بايجاد جميع الكائنات وهذا اشارة لنفي الكم المنفصل في الافعال
ايجادا وافعالا اي سواء كانت الافعال اختيارية او اضطرارية خلافا للمعتزلة في الاختيارية
والحاصل ان الذوات وصفاتها من الالوان مخلوقة له تعالى قطعا من غير نزاع وكذلك افعالها
الاضطرارية والخلاف انما هو في افعالها الاختيارية وانظر قول الشارح ذواتا كانت او افعالا
فانه غير شامل للصفات فالمناسب ان لو قال ذوات كانت او صفات او افعالا الا ان يقال
انه اراد بالذوات الامور المتحققة في الخارج فيشمل الافعال ايضا فما وجه ذكرها بعد الا ان
يقال تعرض لها اهتماما بها وردا على المخالف وعدم اسنادا التاثير الخ عطف على ايجاد

عطف عام على خاص لان التأثير صادق بالايجاد والاعدام   بمعنى مخالفته الخ اي فليس
هناك حقيقة كلية مجتمعة مع شئ من الحوادث فصح تفريع قوله بعد فلا مثل له لان المثل ما اجتمع
مع غيره تحت حقيقة واحدة   كما انه اي الباري لا ضد له فيها اي في الحوادث اي منها
وانما الحكم بالحوادث الموجودات لانها هي التي يتوهم مماثلتها له تعالى لا يقال ان المطلب
الثالث يغني عنه الثاني لانه اذا انتفى النظير له تعالى كان مخالفا لجميع الحوادث فهو مكرر معه لانا
نقول المراد من قوله الثاني نفي نظير له اي من القدماء وهذا الثالث نفي النظير من الحوادث فلا تكرار
فقد سبق الكلام عليه اي وكذا ما يتعلق بالثالث   من الجرمية هي عبارة عن كون الذات
جرما بان تأخذ قدرا من الفراغ كانت جوهرا فردا او مركبة فعطف التركيب من عطف الخاص على
العام ولما كان المطلوب في العقائد التوضيح لم يقتصر على ذكر العام   فانظره هناك اي ان
اردت استحضاره فانظره الخ   واما برهان المطلب الثاني الخ المناسب لما سبق في ذكر المطلب
اسقاط لفظ برهان   فهو الذي نتعرض له هنا فيه ان المطلب الثاني مشتمل على شيئين نفي النظير
في الالوهية ونفي المشارك في الافعال المشار لهما في التقسيم بقوله دفي معناه انفراده تعالى بجميع الخ مع
انه لم يتعرض في هذه الاستدلالات الاتية الا للقسم الاول فكيف يقول انه تعرض للقسم الثاني
هنا واجيب بان المقصود من المطلب الثاني هو نفي النظير واما انفراده بالايجاد فهو مذكور بطريق
التبعية والعبرة بالتابع وبان الاول من هذين القسمين مستلزم للثاني قطعا فاذا تعرض للاول منهما
فقد تعرض للثاني ضمنا بل هذا الدليل بعينه كفيل بالجميع كما نبه عليه بعد بقوله وبهذا الدليل بعينه الخ
في الوهية الاولى في الالوهية لان عبارته تقتضي التخصيص وان هناك الوهية اخرى لغيره
انه لو كان معه اله آخر المناسب لما قبله ان يقول لو كان معه مشارك في الوهية الخ لكن
المعنى واحد   لم يخل اي امرهما فالفاعل ضمير يعود على ما يفهم من المقام وليس محذوفا وان
الصواب لم يخلو اي الالهان لان الفاعل عمدة لا يجوز حذفه الا في مواضع ليس هذا منها
اما ان يختلفا في الارادة على حكم التضاد اي على جهة التضاد والاضافة بيانية والمراد بالتضاد
معناه اللغوي وهو التنافي الشامل للتنافي بين الضدين اصطلاحا كالحركة والسكون وبين
النقيضين كالوجود والعدم وحينئذ فيندفع ما يقال كيف يقول على حكم التضاد مع انه سيأتي

بقول

بقول بان يريد احدهما وجود الجسم والآخر عدمه وهذا من التناقض لا من التضاد وايضا
لو اريد التضاد اصطلاحا لم يكن هذه القضية وهي لو كان معه اله آخر اما ان يختلفا في الارادة
على جهة التناقض او يتفقا مانعة خلو كما قال لا يخلو لجواز ان يختلفا على جهة التناقض
والاولى التقسيم المناسب ان لو قال بطل بدل قوله محال اما الملازمة اي اما بيانها
وهذا جواب عما يقال يمكن ان يوجد الهان ولا يختلفا في الارادة ولا يتفقا فيها بان يريد احدهما
ممكنا ولا يريده الآخر ولا يريد خلافه وحينئذ فالملازمة ممنوعة وقوله ما سبق اي في باب الصفات
من وجوب عموم الخ المقصود من هذا الكلام عموم تعلق الارادة لانه هو الذي يخص في هذا
المقام وقوله فلو كان الخ من جملة بيان الملازمة الى قوله لم يخل الخ وكان الاوضح ان لو قال فدليلها
ما سبق من وجوب عموم تعلق ارادة الاله فلو كان الخ   بكل ممكن هذا شامل للوجود والعدم
والزمان المخصوص دون غيره والصفة المخصوصة دون الاخرى   ومهما تعلق بالفعل ارادتان
الخ المناسب لما مر ان يقول ومهما تعلق بالفعل ارادتان وقدرتان الخ لكنه اقتصر على الارادتين
ليقابل ان المقصد عموم تعلق الارادة دون ما عداه بقي شئ وهو ان الارادتين قد تتعلق احداهما
بالفعل والاخرى بالترك كما اذا تعلقت احداهما بالوجود والاخرى باستمرار العدم لا العدم بعد
الوجود فاستمرار العدم غير فعل وهذا لا يشمله قوله ومهما تعلق بالفعل الخ فكان الاولى ان يقول
ومهما تعلق به اي بالممكن ارادتان الخ ليشمل ذلك الا ان يقال انه ماشي على ان الترك فعل بقي
شئ آخر وهو ان الذي يترتب عليه قوله لم يخل الخ انما هو توجه الارادتين للممكن لا على تعلقهما بالفعل
كما هو ظاهر المص لانهما متى تعلقتا بالفعل لم يصح ان يقال اما ان يختلفا او يتفقا فكان الاولى
للمص ان يقول ومهما توجه للممكن ارادتان وكذا يقال في قوله قبل لوجب تعلق ارادة كل منهما
بكل ممكن اي الاولى ان يبدل تعلق بتوجه   لم يخل اي الالهان اي لم يخل امرهما ففي الكلام
حذف مضاف   واما بطلان الخ اي واما بيان بطلان التالي وهو عطف على قوله اما
الملازمة   فبطلان طرفيه اي لان المركب يبطل ببطلان اجزائه   وهما الاتفاق
والاختلاف اي اتفاق الالهين واختلافهما   ولعله اتى بهذا التفسير خوف الغفلة عن
ما تقدم والا فلا حاجة اليه   وهو الاختلاف اي اختلاف الالهين في الارادة

ولواختلفا في الفعل الاولى ان يقول لواختلفا في الممكن لان الاختلاف يجري في الممكنات المتقابلات الست بان يريد احدهما وجود الجسم الخ هذا من قبيل النقيضين وقوله او يريد احدهما حركته الخ هذا من قبيل الضدين وقوله بان يريد الخ تصوير للاختلاف في المقام وانت خبير بان هذا التعبير يوهم الحصر فالمناسب سوقه باسلوب التمثيل او يأتي بلفظ مثلا لان الاختلاف يأتي في المتقابلات الست والآخر تسكينه الاولى سكونه للزم عجزهما الخ هذا تالي الشرطية المذكورة قبل وحذف الاستثنائية اي لكن التالي بط وسيذكر بيان الملازمة وبطلان التالي وكان الاولى ان يقول للزم اجتماع المتنافيين او عجزهما او عجز احدهما ليوافق البيان الذي ذكره بعد بقوله وذلك الخ مع زيادة مستحيلات اي بعضها ينضم للطرف الاول وهو عجزهما وبعضها الآخر للطرف الثاني وهو عجز احدهما كما سيأتي وعبارته ظاهرة في ان الزيادة متعلقة بالاختلاف فقط وليس كذلك سيذكرهما اي سيذكر ما يرجع لكل طرف منهما وهذا الاسلوب يقتضي قرب محل الذكر وهو كذلك وذلك اي وبيان ذلك اي ما ذكر من الملازمة التي تضمنتها الشرطية القائلة لو اختلفا في الفعل الخ كاجتماع النقيضين ناظر للمثال الاول يعني قوله بان يريد احدهما وجود الجسم والآخر عدمه وقوله او ما في حكمهما اي او ما في حكم النقيضين ناظر للمثال الثاني وهو الحركة والسكون وانما كانا في معنى النقيضين لان الحركة والسكون لا يرتفعان ولا يجتمعان وان كانا غير نقيضين بل ضدان والحاصل ان الضدين ان كان بينهما واسطة صح ارتفاعهما كالبياض والسواد فانه يصح ارتفاعهما وتثبت الحمرة وان لم يكن بينهما واسطة كالحركة والسكون فلا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما وهذا القسم في معنى النقيضين من حيث انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولو قال لزم اجتماع المتنافيين كان اخصر واسهل فيكون الجوهر الخ هذا مفرع على قوله لما يؤدي اليه وسلك في هذا التفريع طريق النشر على ترتيب اللف وذلك لا يعقل الاشارة راجعة للنفي والمراد لا يقبله العقل واما مجرد التعقل والتصور فممكن كذا قال العكاري وهو غير لازم لان ما ذكر لما كانت استحالته ظاهرة جدا عبر بما ذكر مبالغة فاذا لا بد الخ اي واذا كان نفوذ ارادتهما معا محالا فلا بد الخ

(قوله)

فان تعطلتا راجع لقوله او لكليهما واما ما يرجع لقوله لاحدى الارادتين فهو ما ذكره بعد بقوله واما ان كانت ارادة احدهما الخ لزم عجز الالهين اي وذلك بط ويلزم الخ هذا شروع في بعض الزيادة التي اشار لها فيما تقدم بقوله مع زيادة مستحيلات سنذكرها وسيأتي التنبيه على البعض الباقي عند قوله واما ان كانت الخ خلو المحل عن النقيضين ارادبهما ما يشمل المساوي للنقيضين كالحركة والسكون فاذا توجهت ارادة احد الالهين بحركة الجرم وتوجهت ارادة الآخر لسكونه وتعطلت كل من الارادتين صار ذلك الجرم غير متحرك وغير ساكن واذا توجهت ارادة احدهما لوجود الجرم وتوجهت ارادة الآخر لعدمه وتعطلت الارادتان صار ذلك الجرم خاليا عن النقيضين لانه لم يكن موجودا ولا معدوما وايضا فلا مانع من نفوذ الخ حاصله انه اذا اراد احدهما الحركة مثلا والآخر اراد السكون ولم تنفذ ارادتهما فنقول لا يخلو اما ان يكون الذي منع من نفوذ كل من الارادتين مانع ولا يكون الا نفوذ الارادة الاخرى اي الذي منع ارادة الحركة نفوذ ارادة الآخر السكون وبالعكس واما ان يكون عدم النفوذ كل من الارادتين لغير مانع فان كان المانع من نفوذ ارادة كل منهما هو نفوذ ارادة الآخر لزم وجود الفعل بالارادتين وعدم وجوده بهما وذلك لان ارادة الحركة مثلا اذا لم تنفذ فلا يوجد الفعل وهو الحركة اذ لا وجود له الا بها لكن الارادة الاخرى وهي ارادة السكون التي مانعها لم تنفذ ايضا فيلزم ان تنفذ ارادة الحركة اذ لا مانع لها فيلزم وجود الحركة بها وعدم وجودها بها ومثل هذا التقرير يقال في ارادة السكون فنفوذ ارادة السكون يثبت السكون وتنعدم ارادة الحركة وكذا العكس فيلزم ان السكون موجود بارادة معدوم بها والحركة كذلك هذا ان قدرنا ان مانع الحركة نفوذ ارادة السكون ومانع السكون نفوذ ارادة الحركة فان قدرنا ان كلا من الارادتين منعت من النفوذ بدون مانع لزم ثبوت المنع بدون مانع وحصول المنع من غير مانع بط فقوله وجود الفعل اي وهو الحركة والسكون فالفعل شامل للامرين وقوله ان ثبت المانع شرط راجع للطرفين قبله والمراد بالمانع نفوذ احدى الارادتين بدليل كلامه السابق والضمير في قوله بهما راجع للارادتين وانت خبير بان وجود الفعل وعدم وجوده انما ذلك في القدرة اذ هي التي تؤثر في ايجاد الفعل واعدامه لا الارادة كما توهم ظاهر عبارته

اللهم الا ان يعتبران الضمير راجع للارادتين على حذف مضاف وتكون الباء سببية اي وجود
الفعل بسبب تخصيصهما وعدمه كذلك اوحصول المنع من غير مانع عطف على قوله وجود
الفعل وعدم وجوده بهما اي لزم ماذكران ثبت المانع ولزم حصول المنع من غير مانع ان لم
يثبت المانع لا يقال انه يجزم اولا بوجود المانع حيث قال وايضه فلا مانع من نفوذ
ارادة كل واحد منهما وقدرته الا نفوذ ارادة الآخر وحينئذ فلا وجه للترديد بعد ذلك
لانا نقول انه لم يجزم اولا بوجود المانع لان قوله وايضه فلا مانع الخ معناه ان عدم نفوذ كل من
الارادتين ان كان لمانع فلا يكون الا نفوذ ارادة الآخر بقرينة التفريع بعد ذلك فهذه
ثلاثة أوجه من الاستحالات هي لزوم عجزهما مع قوله ويلزم ايضه وقوله وايضه فلا مانع الخ وهذه
اللوازم الثلاثة اولها أصلي وهو عجزهما والاثنان بعده زائدان عليه وانما كان الاول اصليا
لانه المذكور في المتن دون الاخيرين واما ان كانت الخ هذا مقابل قوله سابقا فان
تعطلت معا وكان المناسب ان يقول وان تعطلت احداهما اي وتعلقت ارادة الآخر
بهذا الشيء وان كان المعنى واحدا احدها انه يلزم عليه عدم عموم التعلق هذا صادق
بصورتين ان لا يكون لتلك الارادة المعطلة تعلق اصلا اولها تعلق لكنه غير تام وهذا
اللازم من جملة اللوازم الزائدة المشار لها بقوله سابقا مع زيادة مستحيلات وقد
سبق اي في مبحث وجوب عموم التعلق وقوله ان ذلك اي اللازم المذكور وهو عدم عموم
تعلق القدرة والارادة واذا استحال اي عدم عموم التعلق لم يكن الخ وفيه انه لا حاجة
لهذا لان المقصود قد تم بقوله وقد سبق ان ذلك مستحيل اي واذا كان عموم التعلق مستحيلا
بطل ملزومه واذا بطل ملزومه ثبت للمدعي وفي العكاري انه اتى بهذا دفعا لما يتوهم من كون
احد الالهين اقدر من الآخر نظرا لقوله واما ان كانت ارادة أحدهما خاصة الخ
عجز من لم تنفذ ارادته فيه ان عدم النفوذ عجز فلا معنى لهذا اللزوم لما فيه من لزوم الشيء
لنفسه واجيب بانا لا نسلم ان عدم النفوذ عجز لان العجز صفة وجودية مقابلة للقدرة
فيترتب على عدم تعلق القدرة هذه الصفة الوجودية فلا اشكال مع كونه الخ هذا
المقام في غنية عن هذه الكلمة فالاولى اسقاطها ويمكن ان يوجه الاتيان بها بان

يقال

يقال اتى بها ليوضح به جهة ترتب ما بعدها على ما قبلها وفي بعض النسخ اسقاطها وهو
الانسب عجز الاله الذي نفذت ارادته اي لان مماثله قام به العجز وهذا الذي نفذت
ارادة مثله وقوله ايضه اي كما لزم عجز من لم تنفذ ارادته لانهما مثلان المثلان هما
الامران اللذان يجب لاحدهما ما يجب للآخر ويجوز على احدهما ما يجوز على الآخر ويستحيل
على احدهما ما يستحيل على الآخر فالمماثلة يترتب عليها ثلاثة أمور وايضه اقتصر على تفريع الوجوب
حيث قال فيجب الخ لانه المقصود في المقام لان المقام للواجب بصفة اي وهي تعلق
الارادة وقوله الترجيح الخ اي وهو باطل فكذا ما استلزمه فالغرض الخ اي انه لو فرض
ان هناك مرجح يرجح احد المثلين على الآخر فيقال هذا المرجح اله مثل الاولين فما الموجب
لكونه يرجح احد المثلين على الآخر فان قيل الذي جعله يرجح اله رابع فيقال فيه ما ذكر وهكذا
فيلزم الدور والتسلسل فهذه لوازم أربعة لعجز احدهما وتعطيل ارادته واللازم الاصلي
منها هو الثاني واما الاول والثالث والرابع فهي لوازم زائدة وحينئذ فكان الاولى للمص
ان يقدم اللازم الثاني من تلك اللوازم وهو عجز من لم تنفذ ارادته ويؤخر اللوازم الزائدة
بعده واما بطلان الثاني اي واما بيانه وكان المناسب للسياق السابق وهو قوله ووجه
بطلان الطرف الاول ان يقول ووجه بطلان الطرف الثاني وذلك اي وبيان ذلك
اي ما ذكر من الاوجه اما ان يكون واجبا اي على كل منهما او على احدهما دون الآخر لاجل ان
يتأتى له التفصيل الآتي واما ان يكون جائزا اي وكلاهما باطل لانه يلزم الخ وقوله فيلزم الخ
تعليل لهذا المقدر وقوله في الاتفاق الواجب اي على كل منهما وقوله ان يكون كل منهما
لا يقدر على مخالفة الآخر اي وحينئذ فيكون كل منهما مقهورا غير مختار وان كان
احدهما الخ المناسب لما قبله ان يقول ويلزم قهر الذي لا يقدر عليها ان كان أحدهما
لا يقدر عليها لم يتأت من المجبور ترك قال العكاري هذا انما يناسب الطرف
الاخير وقوله او أحدهما وكان المناسب الاتيان بما يرجع للطرفين معا وفيه ان المجبور
يصح رجوعه للاول ايضا لان المجبور صادق بكل منهما نعم لو قال الشارح واذا كان اتفاقهما
معا او احدهما واجبا نفى الاختيار عن الاثنين او عن أحدهما وعدم اختيار الاله

بل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار فبطل ما استلزمه لكان اذ ينحو   كيف وربك الخ استفهام
انكاري اي كيف يتاتى ان يكون الآله مقهورا غير مختار وقد قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
وبهذا يتم الدليل الذي فيكون مركبا من العقلي والنقلي   وايضا يلزم من قهر احدهما الخ هذا من تتمة
قوله قبل ولزم قهر الذي لا يقدر عليها ان كان احدهما يقدر عليها دون الآخر لانه لازم مستقل فكان
الاولى حذف قوله ايضا   ويلزم الافتقار الخ هذا لازم آخر لفرض قدرة احدهما على الحركة
دون الآخر فكان المناسب ان لو اتى فيه بلفظة ايضا   ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب اي على
كل منهما او على احدهما دون الآخر وهذا اللازم هو المشار له في المتن بقوله مع استحالة ما علم امكانه
لان كل واحد منهما اي من الالهين وقوله منفردا اي بانفراده اي اذا نظرت اليه في حد ذاته
وقوله ان يوجد كلا من الحركة والسكون اي يوجد كلا منهما بدلا عن الآخر وقوله مثلا اي والبياض بدلا
عن السواد وهكذا   وقوله بخصوص الحركة اي بالحركة خاصة اي فقط او ان اضافة خصوص للحركة
بيانية   من الآخر متعلق بوقوع وقوله صار وقوع السكون الممكن مستحيلا اي لوجوب الاتفاق
على الحركة التي تعلقت بها ارادة الآخر فصار السكون الذي كان ممكنا بالنظر لذات الآله مستحيلا
بالنظر لذات الاله ايضا لان الموافقة واجبة ذاتية فاندفع ما يقال ان اللازم الاستحالة العرضية
ولا ضرر فيها وقلب الحقائق المحال هو ان يصير الممكن مستحيلا لذاته لا لغيره   صار وقوع السكون
الممكن لا يقال هذا يخالف ما تقدم في قوله اولا امكن ان يوجد الخ حيث جعل الامكان صفة
للايجاد وهنا جعلها صفة للسكون او للوقوع لانا نقول هو صفة لوقوع الممكن ووقوعه هو
ايجاده   وايضا كون المانع الخ كون مبتدا وقوله تعلق ارادة الخ خبر الكون من جهة النقصان
وقوله يلزم منه ايجاب الخ خبر الكون من جهة كونه مبتدا وحاصله انه اذا تعلقت ارادة احد الالهين
بالحركة مثلا والفرض وجوب اتفاقهما كان ذلك التعلق مانعا من تعلق ارادة الآخر بالسكون
فالتعلق المذكور وصف قائم باحد الالهين ومانع من تعلق ارادة الآخر بالسكون ولذا وجب
لذلك الاله الآخر حكما وهو الممنوعية من السكون مع ان القاعدة ان الوصف انما يوجب حكما
لمن قام به لا لغيره فقول الشارح حكم المنع الاضافة بيانية واراد بالمنع الممنوعية   وذلك كله
مستحيل المشار اليه ما تضمنه قوله ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب انقلاب الخ الى هنا

عدم

عدم وجوب الوجود لكل منهما هو على حذف مضاف كما سياتي في آخر الكلام اي عدم تحقق وجوب
الوجود قال العلامة اليوسي قد يقال انه لا يلزم من عدم الوجوب الا وجوب فاي محذور في
عدم التحقق   انما يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه اي وقد ثبت الاستغنا
عنه وعدم التوقف عليه عند التعدد والتوافق وحينئذ فلم يتحقق ولم يعلم وجوده لانه اذا لم يدل
دليل على وجوبه لم يتحقق وهذا محط الفائدة وقوله لئلا يلزم الخ علة للتوقف والحاصل ان وجوب
الوجود منشاه توقف وجود الحوادث عليه فاذا انتفى التوقف انتفى العلم بوجوب الوجود
وعلة التوقف لزوم الدور او التسلسل على تقدير جواز وجوده وهذا مقام آخر   فاذا
قدر ان ثم الخ اي ان في الوجود الهين   فلا يتحقق وجوب الوجود هذا هو المشار اليه فيما ياتي
بقوله الاشكال ويأتي ما فيه   اذ على تقدير عدمه اي عدم واحد منهما وقوله تستغني الحوادث
عنه اي عن ذلك الاحد الذي عدم وقوله بصاحبه متعلق بيستغني اي وحيث استغنت الحوادث
عن ذلك الاحد لم يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما لكن التالي باطل لان الاله يتحقق وجوب
وجوده   والاله متحقق الخ بكسر القاف اسم فاعل من تحقق الشيء في نفسه بمعنى ثبت فهو متحقق
على ما يقتضيه السياق   وهذا معنى الخ الاشارة راجعة لقوله لان وجوب الوجود انما
يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه الى قوله وهذا الخ وانت خبير بان هذا
المشار اليه المذكور ليس معنى قول العقيدة للاستغنا فقط بل هو معنى قولها ويلزم نفي الوجود لكل
واحد منهما للاستغنا بكل منهما عن كل منهما فهو تفسير للمعلل وعلته لا العلة فقط كما هو ظاهر الشارح
فان قلت يكون وجوب الوجود الخ هذا وارد على ما مر من ان تعدد الاله مع الاتفاق
يلزم عليه عدم تحقق وجوب الوجود لكل منهما انه يلزم من التعدد مع الاتفاق استغنا الحوادث
عن كل واحد من الالهين بخصوصه ويلزم من استغنا الحوادث عن كل واحد منهما بخصوصه
عدم تحقق وجوب الوجود لكل منهما وحاصل السؤال ان استغنا الحوادث عن كل واحد من
الالهين بخصوصه وعدم توقفها على حصول كل واحد لا يقتضي عدم تحقق وجوب الوجود لكل
منهما معا بل يقتضي تحقق وجوب الوجود لاحدهما لا بعينه وحاصل الجواب ان احدهما اذا
كان واجب الوجود لا بعينه كان احدهما جائزا لا بعينه لكن تماثلهما في الالوهية يمنع من

اختلافهما في الوجوب والجواز فيكونان جائزين لا واجبين للاستغناء عنهما لكن جواز الاله بط
لان الاله لا يكون الا واجب الوجود فقول الشارح وتماثلهما الخ في قوة الاستدراك فتحصل ان
التعدد مع الاتفاق يقتضي الاستغناء عن كل واحد لا بعينه والاستغناء المذكور تقتضي جواز
وجودهما وهو بط فليكن التعدد مع الاتفاق باطلا فان قلت نمنع ان العقل الخ هذا وارد
على محذوف من كلام الشارح والاصل والتماثل في الالوهية يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز
ويقتضي اتفاقهما في الجواز دون الوجوب للاستغناء عنهما فورد سؤال وهو ان الاستغناء الذي
جعلتموه علة لا نسلم بل العقل لا يوجد الا بهما وحينئذ فيكون وجود كل واحد منهما واجبا
وهو المط والحاصل ان التعدد مع الاتفاق لا يقتضي جواز الوجود بل قد يجامعه وجوب الوجود
وحاصل الجواب انه لو كان العقل لا يوجد الا بهما كان كل منهما جزء اله وهو بط لما يلزم عليه من
انقسام المعنى كما قال الشارح فثبت ان التعدد ليس بواجب الجواز والجواز بط فثبت ان الاله
واحد الى غير ذلك اي كجزء الحياة واذا كان تركيب الاله الخ هذا ترشيح وتقوية
لما بعده ويلزم ايضا الخ حاصله انه قد تقدم انه يلزم من استغناء الحوادث بكل منهما عن
الاخر عدم وجوب الوجود لكل منهما وهذا شروع في محال اخر لازم للاستغناء المذكور فقول
المص وايضا اي كما لزم من الاستغناء نفي وجوب الوجود وكان الاولى للشارح ان يحذف لفظ
وجوب لان الاستغناء المذكور يلزمه المحال الاتي مطلقا كان الاستغناء واجبا او جائزا منهما
والحاصل انه يلزم من التعدد مع الاتفاق استغناء الحوادث بكل منهما عن الاخر ويلزم من هذا
الاستغناء محذوران الاول نفي وجوب الوجود لكل منهما والثاني كون الحوادث محتاجة
لكل واحد منهما بالخصوص وغنية عن كل واحد منهما بالخصوص وهو جمع بين متنافيين واللازم
الثاني اقوى من الاول لان الاول قد يرد عليه انه من باب التمسك بعكس الدليل وهو
جمع اي وما ذكر من احتياجها واستغنائها جمع بين متنافيين قضية كلامه ان هذا اللازم
لا خدش فيه وليس كذلك لان استحالة الجمع بين متنافيين مشروطة باتحاد الجهة وفي هذا
المقام غير متحده لان كون الحوادث محتاجة لكل منهما مشروط بانا استندنا لاحدهما وكونها
غنية عن كل واحد منهما مشروط باستنادها لاحدهما فلم تتحد الجهة وان كنا قررناه

علي

على وجه لا يرد عليه انت خبير بان قوله سابقا في التقرير قلما يتحقق وجوب الوجود لكل واحد
ان اعتبر ان يتحقق ماخوذ من تحقق اللازم كما يقال تحقق الشيء في نفسه بمعنى ثبت على ما هو
المناسب للسياق السابق لم يكن فيه زيادة على قوله فلا يجب الوجود لكل واحد فيهما لان
تحقق الشيء في نفسه هو وجوده وحينئذ فلا يندفع الاشكال وان اعتبر انه ماخوذ من
تحقق المتعدي بمعنى علمه كان الكلام ظاهرا ولا يرد عليه شيء لكن يأباه السياق السابق
ففي كلامه مؤاخذة على كل حال وقوله فان لم يجب الخ المناسب لقوله فيما تقدم فيلزم
في الاتفاق الواجب كذا ان يقول عطفا عليه ويلزم في الاتفاق الجائز كذا وكانه لما طال
الكلام في طرفي وجوب الاتفاق خرج عن ذلك الاسلوب وذكر كلام المتن فذكر اي
المؤلف وقوله في وجه بطلانه في بمعنى اللام اذ ابقاؤها على حالها تقتضي ان المذكور بعض
وجه البطلان وليس كذلك بل هو وجه البطلان من عجز احدهما اي ان تعطلت
ارادته عن النفوذ وقوله او عجزهما اي اذا تعطلت ارادتهما معا عن النفوذ اي من جمع
بين المتنافيين ان تعددت ارادتهما يعني مع سائر الخ فاعل يعني ضمير يعود على المص
وانت خبير بان العناية انما تركب فيما يدل عليه الكلام ولو بوجه ما وهذه المستحيلات
الزائدة على عجزهما او عجز احدهما التي تقدم ذكرها لا يشعر بها كلام المتن اصلا وجه
ذلك اي وجه كون الاتفاق الجائز يلزمه عجزهما او عجز احدهما اللازم ذلك للاختلاف انهما
لان الخ من باب التنبيه لا الاستدلال لان الامور الظاهرة لا يستدل عليها وانما
ينبه لازالة خفائها في بعض الاذهان لكن التالي بط وهو جواز الاختلاف لانه
يترتب على الاختلاف عجزهما او عجز احدهما مع المستحيلات المتقدمة فيكون الاتفاق
الجائز باطلا ايضا وقوله تقدم بطلان الاتفاق الواجب فبطل التعدد من اصله
من اوجه فيه انه بصدد تقرير المتن والمتن انما ذكر وجها واحدا وهو عجزهما او عجز
احدهما فالمناسب لاسلوب المتن ان لو قال لكن التالي بط لاقتضائه قبولهما او احدهما
العجز وبعبارة اخرى حاصلها استدلال على المطلوب بقياس اقتراني من الشكل الاول
مركب من شرطيتين وحاصله ان تقول كلما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما وكلما جاز

اختلافهما لزم قبولهما العجز ينتج لهما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز ودليل الصغرى ان جواز
احد المتقابلين يستلزم جواز الآخر واما دليل الكبرى فقد اشار اليه الشارح بقوله لان الاختلاف
ملزوم الخ وقول الشارح بعد ينتج الخ نتيجة لهذا القياس فالقابل للاختلاف الخ اي لان
القابل للملزوم قابل للازم قابل للازمه الضمير عائد على ملزوم الشيء لا على الشيء والا فسد
المعنى وكان الاحسن من جهة الاسلوب ان يقول قابل لذلك الشيء وهو اللازم او يقول
ضرورة ان القابل للملزوم قابل للازم وهذا التقرير انسب للفظ العقيدة اي من حيث
التعبير بالقبول للعجز واما العبارة الاولى فلا تناسب لفظ المتن لانه لم يعبر فيها بالقبول للعجز
بل بالعجز بالفعل تامل ويلزم ايضا اي كما لزم في الاختلاف الحاصل انه فيما مر جعل
اللازم لتعددهما مع الاختلاف عجزهما او عجز احدهما وجعل اللازم لاتفاقهما قهرهما او
قهر احدهما واستحالة ما علم امكانه ونفي وجوب وجود كل منهما ثم افاد هنا ان
عجزهما او عجز احدهما لازم لاتفاقهما كما انه لازم لاختلافهما فيكون العجز لازما لتعدد
الاله سواء حصل الاختلاف والاتفاق مطلقا اي سواء كان واجبا او جائزا
لان الفعل الخ هذا توجيه لشرطية محذوفة والاصل فلو حصل اتفاق كل منهما لكان
الاله عاجزا لان الفعل الخ وقوله والعجز على الاله محال اشارة للاستثنائية اي لكن التالي
وهو عجز الاله محال وقوله لانه يضاد القدرة اي لان العجز يضاد القدرة دليل للاستثنائية
وفي الكلام حذف اي لانه يضاد القدرة الثابتة بالادلة العقلية لان الفعل الواحد
اي لان المفعول الواحد يستحيل عليه الانقسام اي قد يستحيل عليه الانقسام
فيتمانعان فيه اي في ذلك الفعل اي يتنازعان فيه فكل واحد منهما يريد ايجاده وحده
لانه لا يقبل تعلق القدرتين به والغرض انهما متساويان فيلزم عجزهما اي عند استمرار
التمانع منهما وقوله او عجز احدهما اي عند عدم استمراره بان تغلب احدى القدرتين الاخرى
كما في الاختلاف راجع لما قبله من التفريع اي يلزم ما ذكر من العجزين كما لزم ذلك في اختلافهما
فان كان اي وانما كان عجز الاله محالا لانه المضادة لان العجز المضاد للقدرة ان
كان الخ فضمير كان عائد على العجز الذي هو الضد في المقام والحاصل انه لما ذكر ان العجز يضاد
للقدرة

للقدرة ومعلوم ان الضد امر وجودي وشأن الوجودي اما القدم واما الحدوث والغرض الحصر لما
يلزم على كل من التقديرين لاجل اتضاح المقام فيجب ان للتقدير الخ اي لكن التالي بط فبطل
ما استلزمه وهو كون العجز قديما فلا يوجد العجز اي وحينئذ تثبت الاستثنائية القائلة
لكن العجز على الاله محال واذا كان اللازم وهو العجز محالا كان ملزومه وهو اتفاق الالهين محالا
وايضا يستحيل الخ هذا الدليل مختص بالعجز الحادث وتقريره ان تقول العجز الحادث
صفة حادثة وكل صفة حادثة يستحيل اتصاف الباري بها ينتج العجز الحادث يستحيل اتصاف
الباري به يعني انه يلزم الخ حاصل ما ذكره الشارح ضمنا دليلان شرطيان وتقريرهما ان تقول
لو حصل اتفاق الالهين لحصل تمانع لكن التالي بط اذ لو حصل تمانع للزم العجز لكن التالي بط فبطل
ما استلزمه من التمانع فبطل ما استلزمه من الاتفاق وقد يصح ان تقرر كلام الشارح بدليل اقتراني
هكذا لو وجد الالهان للزم العجز ولا يخفى ان هذا مخالف لما في المتن لانه ذكر فيه دليلا واحدا استثنائيا
وجعل اللازم في شرطيته العجز لا التمانع وجعل التمانع دليلا على الملازمة من التمانع بيان للازم
مقدم على المبين وهو يشير الى ان اللازم للاتفاق التمانع كما قلنا وقوله الموجب للعجز اشارة
للدليل الثاني ان قررنا كلامه بدليلين او اشارة للكبرى ان قرر بدليل كما مر وذلك اي وبيان
ذلك اي وبيان كون اتفاقهما يلزمه التمانع انه الخ من عرض وجوهر فرد تقييده الجوهر
وعدم تقييده العرض يقتضي ان العرض لا يقبل الانقسام مطلقا وهو مذهب المتكلمين ومقابله
وهو مذهب الفلاسفة ان كان كما قبل القسمة لذاته وان كان غيركم فلا يقبلها لذاته بل
ان كان كيفا انقسم بطريق التبعية لانقسام محله وان كان غيره فلا ينقسم اصلا وفي اليوسي
انما فرض الشارح المثال في العرض والجوهر الفرد توضيحا والا فاللازم موجود حتى فيما ينقسم لان
القدرتين اذا توجهتا اليه فلا بد ان يتوجها الى كل جزء منه لعموم تعلق كل منهما فيلزم فيه
ما يلزم في الجوهر الفرد ولما تقدير انقسامه بينهما واختصاص كل واحد بجهة فسياتي جوابه
في كلام المص فلا يمكن حينئذ اي حين اذا كان لا يقبل الانقسام لزم عجزه اي
فلا يكون الها ويلزم ان لا يكون الآخر الذي نفذ تاثيره الها ايضا للتماثل وحاصله
اي حاصل برهان استحالة العجز عليه تعالى المذكور في العقيدة ولما كان هذا البرهان مذكورا

في العقيدة غير جار على الصناعة وفيه تطويل واراد المص هنا ان يجريه على الصناعة في
الاستدلال مجردا عن التطويل قال وحاصل الخ لكان ذلك العجز اما قديما او حادثا
فالتالي امران ذكر الش دليل استحالة كل طرف على حدة ثم ذكر بعد ذلك دليلا يعم الامرين
وذلك اي وبيان ما ذكر من ان كون العجز قديما يؤدي الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة
لزم اجتماع الضدين اي وهو محال وحينئذ فلا يتاتى اتصافه بالقدرة معه وان اتصف
بها اي بالقدرة لزم انعدام ما ثبت قدمه اي وهو العجز اي ثبت قدمه فرضا والى هنا
انتهى الكلام على بيان بطلان الطرف الاول وقوله وكذا ايضا كون العجز الخ شروع في بيان بطلان
الطرف الثاني وقد ذكر لذلك دليلين اولهما قوله لانه اذا كان حادثا الخ وثانيهما قوله وايضا
فاتصاف الاله الخ وكان الاولى حذف لفظة ايضا لانها توهم ان هذا دليل ثان لبطلان الطرف
الاول لانه اي العجز مع وجود القدرة اي التي هي الضد القديم لزم اجتماع الضدين
اي وهو محال فما استلزمه من اتصافه بالعجز الحادث مع وجود القدرة محال والا لزم
الخ اي والا يتصف بالعجز مع وجود القدرة بل يتصف به مع عدمها لزم اجتماع الضدين
وايضا يستحيل ان يتصف الخ شروع في دليل يدل على استحالة اتصافه بالعجز مطلقا
سواء كان قديما او حادثا وحينئذ فكان الاولى ان يقول لكن التالي بط بطرفيه اما بدليل
لكل طرف او بدليل يعمهما لانه في كل حي نقص اي بالضرورة فلا تحتاج هذه القضية
لاستدلال عليها واعلم ان اصل هذا الدليل الاله حي وكل حي العجز نقص في حقه ينتج الاله
العجز نقص في حقه وهذه النتيجة تتضمن قضية قائلة العجز على الاله نقص نجعلها صغرى ونضم اليها
وكل نقص على الاله محال ينتج العجز على الاله محال وهذه الكبرى ماخوذة من قوله واتصاف
الباري بالنقائص محال محال عقلا ونقلا فيه ان العقل لا ينفع الا فيما عدا ضد السمع
والبصر والكلام والنقل انما ينفع في ضد السمع والبصر والكلام اللهم الا ان يرتكب في
كلامه التوزيع يعني ان المستدل وقوله لاستحالة اتصافه بالحوادث بيان للملازمة
والعجز القديم محال هنا دليل الاستثنائية المطوية والواو للتعليل والمجوز عنه لا يكون
الا ممكنا اي لان العجز ضد القدرة وقد سبق انها انما تتعلق بالممكن فليكن ضدها كذلك

لانها

لانها متواردة على محل واحد لانا نقول الخ حاصله انه فرق بين القدرة والعجز لان القدرة
صفة يتاتى بها اي يتيسر بها ايجاد الممكن سواء كان الايجاد في الحال او في المستقبل وليست
صفة يتاتى بها الايجاد بالفعل واما العجز فهو التعذر بالفعل لما يحاول ايجاده ولا شك
ان هذا يقتضي وجود الممكن في الازل والحاصل ان تعلق القدرة على معنى انه يصح بها الفعل
وصلاحيتها كذلك بخلاف العجز فانه لا يصح تعلقه على معنى صلاحيتها للمتعذر لان الصالح
لان يعجز ليس بعاجز في الحال بخلاف ما يتاتى منه ان يفعل فانه قادر فالقدرة كالعلم بيد
الكاتب للكتابة في الوقت الذي يصح فيه الفعل وهذا تقريب لوجود القدرة في الازل
مع عدم الممكن فيه ولله المثل الاعلى يتاتى بها ايقاع الفعل هذا التعريف جار على
مذهب امام الحرمين من ان القدرة لا تؤثر في الاعدام بل في الايجاد فقط تاتى الخ
هو مصدر مرفوع معطوف على وجود المقدور اي بل اللازم من الوصف بالقدرة تاتي
ان يفعل الخ والا يلزم من الوصف بالقدرة المناسب الاتيان بهذا باسلوب التفريع
والمراد بالوصف بالقدرة الاتصاف بها لصحة الفعل الاولى بتعلقه بالفعل على وجه
صحة اي تيسره بها فيما لا يزال على وجه حصوله بالفعل لانها ليست متعلقة بالصحة
بل بالفعل فاما العجز الخ المناسب واما العجز الخ ثم لا يخفى ما في التعريف من التسامح
لان العجز وصف وجودي يضاد القدرة على ما يقتضيه الاستدلال السابق وما ذكره من
التعريف يقتضي انه عدمي فكان الاولى ان يقول واما العجز فهو صفة تمنع ايجاد ما يحاول
ايجاده لكنهم قد يتجوزون باطلاق العجز على نفي القدرة كقولنا فلان عاجز عن الصعود الى
السما وعن الدخول في تخوم الارض ونحو ذلك تعذر ما يحاول ايجاده فيه ان التعذر
متعلق بالايجاد لا بالممكن ففي عبارته تسمح فلو قال ايجاد ما يحاول ايجاده كان اولى
فلا يثبت اي العجز بمعنى الصلاحية اي فلا يمكن ان يكون العجز حينئذ في الازل اذ لو كان
في الازل لم يكن الا بمعنى الصلاحية والعجز لا يكون الا بمعنى الصلاحية لمتعلقه وانما يكون
بمعنى الحصول بالفعل فان قلت فلم لا يجوز الخ حاصله انه انما يلزم العجز لتعدد
الاله اذا كان قدرة كل عامة التعلق بحيث تتعلق قدرة احدهما وارادته بما تتعلق

قدرة الآخر وارادته فيحصل التمانع فيحصل العجز ولم لا يجوز قسم العالم بينهما قسمين وجعل
قدرة هذا متعلقة بقسم وقدرة هذا متعلقة بالقسم الثاني وحينئذ فلا يلزم التمانع
المقتضي للعجز وحاصل الجواب انه قد سبق ان قدرة الاله يجب ان تكون عامة التعلق وكذلك
ارادته فلو قسم العالم وجعل قدرة هذا وارادته متعلقة بقسم وقدرة الآخر وارادته
متعلقة بقسم للزم عدم العموم هذا واذا علمت انه لا ورود لهذا السؤال مع ما سبق
من وجوب عموم تعلق قدرة الاله علمت انه لا يحسن التعبير بقوله فان قلت الخ لان هذا
يدل على قوة السؤال فكان الاحسن ان يقول لا يقال لم لا يجوز الخ تامل لم لا
يجوز الخ هذا الاستفهام تقريري القصد به تقرير المخاطب اي حمله على الاقرار بالجواز
ان ينقسم العالم اي ينقسم بحسب ذاته أولا فلا يلزم التمانع اي المقتضي للعجز
اي وحينئذ فالشرطية السابقة في الدليل القائل لو وجد الاتفاق لزم التمانع ولو وجد
التمانع لزم العجز ممنوعة استحالة التناهي في مقدورات الاله اي المقدورات
بالفعل لا بالامكان اذ العالم اسم لما وجد في الخارج ومعنى كون المقدورات بالفعل
لا تتناهي انها لا تقف على حد لان الله تعالى قادر في غد وبعده وهكذا الى ما لا نهاية
له والا فالموجودات بالفعل متناهية انه قد تقرر قبل اي قبل هذا المبحث وقوله
استحالة التناهي اي الذي هو عدم عموم التعلق للقدرة والارادة فيستحيل هذا الغرض
اي الامر المفروض وهو انقسام العالم قسمين وايضا فالقسمان الخ هذا الزام
آخر جار على طريق التسليم وارخاء العنان وكانه يقول نمنع الانقسام لما تقدم سلمنا
انه يمكن انقسام العالم قسمين فنقول ان كان في الجواهر فلا يصح لكذا وان كان في
الجواهر والاعراض فلا يصح لكذا ان كانا معا اي في الجواهر اي والاعراض تابعة
للجواهر للتماثل اي فاذا توجهت القدرة لطرف من الجواهر فلا تقف عليه بل تتعلق
للطرف الثاني للتماثل بينهما تعلقها بجميع الاولى بالباقي والمراد التعلق
بالفعل لا بالصلاحية لان العالم اسم للموجودات بالفعل فلذلك لا يعقل
اي لا يعقل ولا يصدق به العقل لان التلازم بين الجوهر والعرض عقلي والقدرة على

ايجاد

~~٢٢٩~~

ايجاد احدهما قدرة على ايجاد الآخر ولا ينافي تعلق القدرة بايجاد احدهما بدون
تعلقها بايجاد الآخر لئلا يلزم وجود احدهما بدون الآخر وهو محال للتلازم اي العقلي
الذي بينهما في الخارج وقد يقال ان الغرض اتفاق الالهين فاذا كان بينهما اتفاق
تام وانه متى اوجد احدهما الجوهر اوجد الآخر العرض فلا مانع من اختصاص احدهما
بالجوهر والآخر بالعرض اذ قد حصل التلازم مع الاتفاق التام نعم التلازم العقلي
بينهما يفيد المنع ان كان اتفاقهما ممكنا لان الممكن قد يتخلف فتامل ثم ذلك
اي كون التقسيم جاريا على ان احد القسمين الجواهر والآخر الاعراض لا يدفع التمانع
وهذا جواب بالتسليم وحاصله انا نسلم ان العالم يجوز انقسامه قسمين
الجواهر قسم والاعراض قسم آخر وان قدرة كل واحد من الالهين متعلقة بقسم
بدون تعلقها بالآخر لكن يجوز ان تتوجه قدرة احدهما للجوهر والاخرى تأبى التوجه للعرض
فيأتي التمانع اذ لا يوجد الجوهر بدون العرض عند ما يريد احدهما اي على جهة الجواز
والآخر لا يريد الخ جملة حالية مقيدة لقوله يريد احدهما ووجه الايراد الاول
ان يقول وتقرير الايراد لان ظاهره انه ذكر الايراد أولا ولم يبين وجهه وهذا
وجهه وليس كذلك قسيما للآخر المشهور في اطلاق القسيم هو الشيء الذي ينقسم
اليه والى غيره شيء آخر كنوعي الجنس وليس هذا مرادا هنا بل المراد مجرد المقاسم مثل كون
أحد الشريكين قسيما للآخر في المال وهذا المعنى هو المعروف في اللغة ان القسم
اي قسم العالم الثاني ان احد النوعين الخ هذا التقرير اسلس مما في المتن لان
المتن ليس فيه حصر كان يكون من الجواهر اي والاعراض تبع والكاف استقصائية
او للتمثيل ويدخل بالكاف ما اذا كان النوعان من المجردات لزم عموم قدرة الخ
اي وحينئذ فيلزم التمانع وقد يقال ان هذا الثاني مبني على التسليم وحينئذ فلا ينظر
فيه للعموم اذ لو نظرنا للعموم لم يكن تسليم واجيب بان العموم لازم انتهاء لان التماثل
يلزمه العموم لكن في الانتهاء استحالة التصور الخ اراد بالتصور التصديق اي استحال
ان يصدق العقل بان القدرة على احدهما غير القدرة على الآخر على تقرير تسليم

اي تسليم ان توجد القدرة علي احدهما دون الآخر لانه من الجائز الخ هذا احسن من
كلام المتن وموافق لما قلناه اولا من الالتفات الى الجواز قلت ويصح الخ هذا
زائد على ما في المتن من الاجوبة عن هذا الايراد وهو ان احدهما يوجد الجواهر والآخر
يوجد الاعراض كما هو المتبادر من تعبيره بالنوع ويحتمل ان المراد بالايراد قسم العالم الى
قسمين الصادق بكون احدهما الجواهر والآخر الاعراض والصادق بكونهما من الجواهر
والاعراض تبع لها وعلى هذا فالمراد بالنوع القسم وعلى هذا فقوله دون نظيره الضمير
عائد على احد الالهين لا على احد النوعين لاجل ان يجري الكلام على ما اذا كان احد
النوعين مماثلا ومخالفا بخلاف ما اذا رد لاحد النوعين فلا يجري الا على ما اذا كان احد
النوعين مماثلا لان النظير هو المماثل لعل ذلك التخصيص اى تخصيص احدهما بايجاد
الجواهر وتخصيص الآخر بايجاد الاعراض وقوله باختيارهما اي بان اخذ احدهما الجواهر
واخذ الآخر الاعراض باختيارهما بان يتصرف الخ اما تغيير لتأتي الترك او
للترك وعلى كل حال ففيه شئ لانه ان كان الاول كانت الشرطية باطلة لان المعنى
حينئذ لو كان التخصيص باختيارهما لامكن ان يتصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر
لكن التالي باطل للتمانع وفيه نظر لان التمانع انما يلزم عند التصرف بالفعل والترتيب
على امكان فيسقط التصرف فالامر مشكل على كل حال وقد يقال نختار الثاني
وقوله لما يلزم عليه من التمانع على حذف مضاف اي امكان التمانع اولا فيلزم
الخ صادق بصورتين وهما التخصيص من غير مخصص والتخصيص القهري والشارح التفت
لابطال الصورة الاولى وسكت عن ابطال الثانية ما ذهبت اليه الثنوية
هم فرقة من المجوس يسمون اله الخير يزدان واله الشر هو من يزعمون ان اله الخير
تفكر لو كان من ينازعني في ملكي فكيف يكون حالي معه فحدث من تلك الفكرة هرمن فابعده
الحقناه فيقال لهم حينئذ في الرد عليهم الشر منسوب لفاعل الخير فانه الذي حدث منه أصل
كل شر ثم تلك الفكرة ان كانت شرا فكيف تصدر عن فاعل الخير وان كانت خيرا فكيف
يصدر عنها الشر وبالجملة ما قالوه هوس نعوذ بالله تعالى منه وهذا المذهب تدين الفرس

قبل الاسلام وتدين به ايضا فرقة يقال لها المانوية نسبة الى ماني بن مازن كما في اليوسي
او ابن صابر كما في العكاري كان زنديقا ينسبون الخير الى النور والشر الى الظلمة فيقولون ان الاله
اثنان اله يخلق الخير وهو النور اي الضوء واله يخلق الشر وهو الظلمة وانظر هل المراد الضوء والظلمة
المعروفان او غيرهما وعلى الثاني ابن قاسم في شرح الورقات وكلامه هنا في باب الذبائح
يدل على الاول وكلام العكاري موافق لهم وذكر في الضوء والظلمة قولان هل هما من الاعراض او
من الاجسام والنظر على انهما من الاعراض ما الجسم القائمان به قال شيخنا العلامة العدوي
سئل شيخنا الشيخ الملوي عن ذلك فتوقف فاستظهرت بحضرته انه كرة الهوى فوافقني
على ذلك فتامل وشبهتهم في ذلك اي القول واختلاف الفعل لما قبله
ووجه دلالة الفعل بالتضاد لا يخفى ما في هذه العبارة من الاطناب وعدم التحرير
والاحسن ما عبر ابن التلمساني في شرح المعالم حيث قال واختلاف الفعل اي المفعولات بالتضاد
يدل على اختلاف الفاعل فلو حذف الشارح لفظ وجه دلالة وزاد لفظ اختلاف لكان موافقا له
ويمكن اجراء عبارة المص على وجه يستقيم معه المعنى وذلك بان تجعل اضافة وجه لما بعده
بيانية والباء في قوله بالتضاد بمعنى على كما في العكاري او يقدر لفظ اختلاف قبل وجه وتجعل
اضافة وجه لما بعده بيانية وقوله بالتضاد متعلق باختلاف المقدر اي واختلاف
المفعولات بالتضاد يدل الخ ويصح جعل الاضافة بيانية وقوله بالتضاد صفة للفعل
والباء للملابسة اي ودلالة المفعولات على فاعلها الملتبسة بالتضاد اي الموصوفة به
يدل الخ فدل على ان فاعل الخير غير فاعل الشر لان الخير والشر ضدان والثاني ان الفاعل
انما يفعل أحد الضدين ولا يفعلهما معا هذه الطريق اي وهي ان فاعل الخير غير فاعل الشر
قالوا الشر ليس من فعل الله اي بل من فعل العبد فهو الذي يقال له شرير وانما زاد لفظ
قالوا اشارة الى انهم قد صرحوا بهذه المقالة وقوله ليس من فعل الله يحتمل ان من للابتداء والمراد
بالفعل الايجاد ويحتمل انها للتبعيض والمراد بالفعل المفعول المتكلمون اي عن شبهة
الثنوية ويجر ذلك الجواب ذيله على المعتزلة وحاصله ان الافعال تنسب لله من جهة
ايجاده لها بعد العدم وذلك وظيفة القدرة ومن جهة تخصيصها ببعض ما يجوز عليها

وذلك وظيفة الارادة ونسبة الافعال لله تعالى من الجهتين لاتختلف بالخيرية والشرية
لان الخيرية والشرية ليست صفات نفسية للافعال حتى تكون الافعال متصفة
بالتضاد فيختلف فاعلها بل كل من الخيرية والشرية وصف نسبي لان الفعل يتصف
بكونه خيرا بالنسبة لفعل وشرا بالنسبة لفعل آخر وحينئذ فليس بين المعقولات تضاد
حتى يقال ان اختلافها بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل والاضح تمنع ذلك   من
حيث تجددها الاولى من حيث وجودها بعد العدم وهذا اخص من التجدد وانما كان هذا
اولى لانه وظيفة القدرة بخلاف التجدد   وذلك اي ما ذكر من ان نسبتها اي الافعال
اليه تعالى من الجهتين لاتختلف اي لاتقتضي اختلافها بالخيرية والشرية بحيث يكون
بعضها اي الافعال خيرا وبعضها شرا وفي قوله اوشرا بمعنى الواو والضمير في كونها
للافعال   فانها اي الخيرية والشرية   ليسا من صفات نفس الافعال اي
ليسا من صفات الافعال النفسية المعنوية المتقومة لها حتى تكون الافعال
متضادة واذا كانت الخيرية والشرية ليست من الصفات النفسية للافعال بل
من الامور الاضافية فلا يكون بين الافعال تضاد وحينئذ فلا يصح ان يقال ان
اختلاف الافعال بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل   فان قيل الشخص المعين الخ
بين بهذا ان الخيرية والشرية ليستا صفتي نفس لان صفة النفس لاتختلف بالاضافة
بل هي ما تقومت بها الماهية   واذا تحقق اي من خارج لا مما تقدم واعلم ان الحسن
هو الخير والقبيح هو الشر وان الحسن والقبيح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته عقليان اتفاقا
لانه لا تدرك الملائمة المذكورة والمنافرة الا به واما الحسن بمعنى ترتب المدح والثناء في
الدنيا والثواب في الآخرة والقبيح بمعنى ترتب الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة فهما
شرعيان عند اهل السنة بمعنى انه لا يعلم ذلك الا من الشرع ولا مدخل للعقل فيه
خلافا للمعتزلة حيث قالوا انهما بهذا المعنى عقليان لان العقل اذا خلي ونفسه
ادرك ذلك والشرع مؤكد لذلك   اذا علمت هذا فافعال الله تعالى لاتتصف بالحسن
والقبيح بالنسبة للعقل لان اسناد الافعال لله من جهة الايجاد والتخصيص وكل

منهما

منهما لايقال فيه انه ملائم للطبع ولا منافر له واذا نظر لهما بالنسبة للشرع فكلها حسنة لان الحسن
شرعا ما للفاعل ان يفعله وما ورد الثناء على فاعله والافعال كلها بالنسبة اليه تعالى كذلك
اي له ان يفعلها وهو المثني عليه في كل حال فقد صدق على افعاله تعالى كذلك انها حسنة ..
بالاعتبارين فقول الشارح واذا تحقق الخ شروع في الكلام على الخير والشر باعتبار معناهما في الشرع
بعد الكلام عليهما بالنسبة للعقل فكانه يقول ما قاله الخصوم من الشبهة لاينهض سواء
اعتبر الحسن والقبيح بالنظر للعقل او الشرع وكان الانسب ان لو قال هنا ان اعتبر الحسن والقبيح
طبعا بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته فان اعتبر بالنسبة للشرع كانا بمعنى ترتب المدح والذم عاجلا
والثواب والعقاب آجلا فيكون الحسن هو المقول فيه الخ   يرجعان للشرع اي ولا مدخل
للعقل فيهما   افعلوه اي كالصلاة والصوم ونحوهما من افعال الطاعات وقوله افعلوه
اي سواء كان على وجه الجزم او لا فيشمل الواجب والمندوب فكل منهما حسن وقوله المقول فيه
لاتفعلوه اي كالزنا وشرب الخمر وغيرهما من افعال المعاصي وقوله المقول فيه لاتفعلوه اي على
وجه الجزم واما المكروه فهو وان كان يقال فيه لاتفعلوه لكن لايقال فيه قبيح   وذلك
لا تحقق الخ اي لان العبيد الذين يقال لهم افعلوا ولاتفعلوا وفي العبارة حذف اي بالنسبة
الى الله تعالى وقوله فالافعال الخ علة لذلك المحذوف وهذا اوضح من جعلها للتفريع
حسنة اي لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى آخر فالحسن له معنيان معنى يناسب الرب ومعنى يناسب
العبد   ان معنى الحسن الخ قيل ان يقال في القبيح هو ما ليس لفاعله ان يفعله وما ورد
الذم على فاعله   وما ورد الثناء على فاعله يحتمل انه تفسير ثان والاول ما للفاعل ان يفعله
فيدخل المباح في الاول دون الثاني فلا واسطة بين الحسن والقبيح على الاول وبينهما واسطة
وهو المباح على الثاني ويحتمل ان قوله وما ورد الخ من عطف التفسير لما قبله فيخرج المباح
بالنسبة الى الله كذلك لان للمولى فعلها ويستحق الثناء عليها حتى الكفر فيستحق عليه الثناء
لان جميع الموجودات ناطقة بان الرب خلقها وهذا معنى ثنائها فقد صدق على الافعال انها
بالنسبة اليه تعالى انها حسنة بالاعتبارين   لانه تعالى له ان يفعل الخ هذا ناظر
للتعريف الاول وقوله وهو المثني عليه بكل حال الاولى بكل حال اي على كل فعل ناظر

للثاني والمثنى عليه بضم الميم وفتح النون او بفتح الميم وكسر النون   واما قول المعتزلة الخ هذا
جواب عما يقال كيف يكون البارئ خالقا لجميع الافعال حتى الشرور مع ان خالق الشر يسمى
شريرا كما قالت المعتزلة والمولى لا يسمى بذلك   وحاصل ما ذكره من الجواب انه لا يلزم من
كون فاعل الشر شريرا ان يطلق ذلك على الله تعالى لان اسماءه تعالى محصورة في الامرين اما
توقيفية او غير توقيفية لكن لابد من اشعارها بمدح وحصرها في الامرين باجماع من يعتد
باجماعه فلا يلزمنا العمل بقول المعتزلة لما علمت ان اسماء الله تعالى وان كانت غير توقيفية
على القول المرجوح لكن لا يسمى الا بالاسماء الحسنى والحاصل ان المعتزلة اسندوا فعل الشر لغير الله
تعالى هربا من ان يسمى الله تعالى بالشرير بناء على ما ذكروا من ان فاعل الشر شرير فحافظوا
على الادب على زعمهم ووقعوا في الشرك بالله تعالى ونحن نقول ان الافعال كلها من الله
ولا يلزم من ذلك ان يسمى الله تعالى بالشرير لان اسماءه تعالى توقيفية فلا نسميه الا بما
سمى به نفسه وبذلك حصل لنا الادب مع الله تعالى والتوحيد معا   لان اسماءه تعالى
توقيفية اي فلا نسميه سبحانه الا بما جاء به الشرع ووقفنا عليه واشار بقوله وله الاسماء الحسنى
الى المذهب الآخر وهو ان اسماءه غير توقيفية لكنها مقيدة بكونها لائقة به تعالى   والصفات
العليا هذا انما انجر اليه الكلام والا فاصل الكلام في الاسماء   لا يقال يا خالق القردة
والخنازير اي لعدم وروده ولما فيه من فوات الادب وان كان في الواقع انه خالق لهما
ويصح اثبات الخ في هذا التعبير اشارة الى ان الاصل في اثبات هذا العقد الدليل العقلي
واراد بالعقد المعتقد   وسمعا اي منع اثباته بالدليل السمعي   وهو اي منع اثباته
بالدليل السمعي رأي اي مرأى ومعتقد وذكره هذا الكلام في مقام نقل الخلاف عن مجتهدي
الفن يقتضي ان المصنف بلغ درجة الاجتهاد في هذا الفن   لان ثبوت الصانع الخ هذا
سند للمنع   لا يتحقق اي لا يعلم بدونها لانه لو كان معه ثان للزم التمانع المقتضي للعجز وهو
محال على الاله كما مر   ولا اثر للدليل السمعي في ثبوت الصانع اي لان الاستدلال بالدليل
السمعي على ثبوت الصانع مفض الى الدور بيان ذلك ان ثبوت السمع وهو الكتاب
والسنة متوقف على صدق الرسول وصدقه متوقف على المعجزة وهي فعل فلا تفعل

بدون فاعل

بدون فاعل فهي متوقفة على ثبوت الصانع فلو استدل على ثبوت الصانع بالسمع لكان
متوقفا على السمع والحال ان السمع متوقف على ثبوت الصانع فآل الامر الى ان ثبوت الصانع
متوقف على ثبوت الصانع وان توقف الشيء على نفسه وهو دور محال   فكذا ما اي فكذلك
الوحدانية التي يتوقف ثبوت الصانع عليها لا اثر للدليل السمعي فيها فالصلة جرت على غير من
هي له   عقود التوحيد اراد بالتوحيد الفن المعلوم الذي يبحث فيه عن المعتقدات والعقود
جمع عقد بمعنى المعتقد فالمعنى ان المعتقدات المبحوث عنها في فن التوحيد على ثلاثة اقسام
وهو كل ما اي كل معتقد   اذ لو استدل الخ هذا سند لما ادعاه من ان الوجود وما
معه لا يصح الاستدلال على ثبوتها الا بالدليل العقلي   والقدم والبقا اذ لو لم يكن قديما وباقيا
لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث وهلم جرا وذلك يقتضي عدم وجوده اصلا
فكيف يكون موجد الشيء وانت خبير بان هذا تقتضيه المخالفة والقيام بالنفس من هذا القسم
لان الوجه الذي جرى في القدم والبقا يجري فيهما وكانهم لم يذكروهما في هذا القسم لان الكلام
دون غيره ولا يقال انهم لم يذكروهما لانهما سلبيان وليسا من الصفات الوجودية والكلام في
الصفات الوجودية وذكر القدم والبقا لانهما من المعاني لانا نقول الكلام في عقود التوحيد
جميعا لا في خصوص الصفات الوجودية ولان هذا التفصيل ليس مخصوصا بمن يجعل القدم
والبقا من المعاني ولانه لو كان الامر كذلك لم تدخل الوحدانية في التقسيم ولم يكن فيها نزاع
للزم الدور بيانه انه لو استدل على ثبوت شيء مما ذكر بالسمع لكان ثبوته متوقفا على
السمع والحال ان ثبوت السمع متوقف على ثبوت صدق الرسول وصدقه متوقف على المعجزة
والمعجزة متوقفة على وجود الاله وقدرته وغير ذلك مما ذكر فآل الامر الى ان ثبوت ما ذكر
متوقف على ما ذكر وهذا دور   كلما يرجع اي كل معتقد يرجع ويؤول الى وقوع جائز اي عقلا
كالبعث اي فهو يرجع لوقوع جائز من رجوع الجزئي لكليه وكذا يقال في كل واحد
مما بعده   مما لا يحصى كثرة اي من جهة الكثرة   لان غاية الخ اي وانما كان وقوع هذه
الامور انما يستدل عليه بالسمع لان غاية الخ   بحيث يستدل الخ اي وليس المراد بان الاستدلال
على هذا القسم لا يحصل الا بمجموع الامرين   وهو ما ليس بوقوع جائز الخ اي وهو ما لا يكون

من القسمين السابقين لانه اذا لم يكن وقوع جائز لم يكن من القسم الثاني واذا لم يتوقف ثبوت
المعجزة عليه لم يكن من القسم الاول ثم ان ما ليس بوقوع ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه كونه
واجبا او جائزا لم يقع بالفعل فقوله و ذلك كاثبات سمعه الخ مثال للواجب وقوله كجواز
الخ مثال للجائز الذي لم يقع بالفعل كاثبات سمعه الاولى كثبوت سمعه لانه هو المعتقد ولما
قال ثبوتها يعني وجودها دون ان يقول قدمها وبقائها ووحدتها ونحو ذلك من احكامها
لان هذا عقلي فبعد ان ثبت بالسمع ثبت لها هذه الاحكام بالعقل وكجواز تلك
الامور التي اخبر الشارع بوقوعها اي وهي الحشر والنشر وما معهما فقد اخبر الشارع بانها
ستقع وهذا يستلزم الاخبار بجوازها لان الوقوع يستلزم الجواز و العقل حاكم بجوازها
ايض فهذه الامور لها جهتان جهة وقوعها و هذه لم تعلم الا من السمع وجهة جوازها
وهذه تعلم من العقل والسمع وقد اختلف في معرفة الوحدانية فيه نظر لان المعتقد
الوحدانية لا المعرفة ولان الخلاف في الوحدانية لا في المعرفة فكان الاولى حذف المعرفة الا
ان تجعل الاضافة من اضافة الصفة للموصوف اي الوحدانية المعروفة بمعنى
ان كل واحد الخ وليس المراد ان المخرج من التقليد الاستدلال بالمجموع من وصف التقليد
الاضافة للبيان اي يخرج من ذلك الى العلم في عقد الوحدانية اي في معتقد هي
الوحدانية فالاضافة للبيان واختلف في صحة الاستناد فيها اي في عقد الوحدانية
وانث الضمير مراعاة لجانب المعنى اذ مصدوق الوحدانية لان الاضافة للبيان كما علمت
على ان المضاف قد يكتسب التانيث و التذكير من المضاف اليه والاول راي
الامامين اي وهو مذهب الاكثر كما ذكره في شرح الحوضية وذكر فيه ايض ان الخلاف في الوحدانية
مبني على الخلاف في ان الوحدانية هل يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة وان توقف
وجودها في نفس الامر على انتفا التعدد لكن دلالتها على الصدق لا تتوقف على العلم بانتفا
التعدد لانه قد يعلم دلالتها على الصدق مع الذهول عن كون موجدها واحدا او متعددا كما لغيره
قال في المعالم كتاب للفخر الرازي بصحة النبوة اي بثبوتها لا يتوقف على العلم
الخ اي فتعلم ان هذا نبي الله بمجرد ظهور المعجزة على يديه وان لم تعلم انفراده بالوحدانية

(قوله)

224

فلا جرم اي فحقا وهو في الاصل بمعنى لا بد واذا ثبت هذا اي امكان اثبات الوحدانية
بالادلة السمعية فنقول هذا اشارة الى قياس من الشكل الثالث ذكر صغراه ونتيجته
وحذف كبراه اطبقت على التوحيد اي اطبقت على كون الاله واحدا او على وجوب اعتقاد
الوحدة كما فهمه ابن التلمساني فوجب ان يكون الخ اي والكتب الالهية حق فوجب ان يكون
التوحيد اي كون الاله واحدا حقا يعني اي الفخر اعتقاد الوحدانية فيه نظر بل المتبادر
منه ان المراد بالتوحيد كون الاله واحدا وعلى ما فهمه ابن التلمساني فيكون معنى قول الفخر الكتب
الالهية اطبقت على التوحيد اي على وجوب اعتقاده والاقرار به والاقرار بها
كلامه يقتضي انه شرط صحة للايمان وليس كذلك بل الاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية
فقط على المعتمد وقد يقال المراد انها اطبقت على وجوب الاقرار بها على انه شرط لاجراء
الاحكام الدنيوية او على انه شرط في صحة الايمان على ما فيه من الخلاف على ذلك اي
على التوحيد قال الله تعالى اي في القرآن وان كانت الكتب تشتمل غيره لكن لا يعرف الا هو
والمراد بسؤالهم الخ اي وليس المراد الامر بسؤال الرسل حقيقة لانقراضهم قبل وجوده
الخ اي سؤال الاتباع لا يتيسر الا في اتباع موسى وعيسى لعدم انقراضهم ولا يتأتى في اتباع غيرهما
لانقراض اتباع غيرهما قبل وجوده عليه الصلاة و السلام والاخبار من الرسل الخ اي
ثبوت الوحدانية لله كما علم من الكتب السماوية علم ايض من اخبار الرسل الذين لهم كتب
والذين لا كتب لهم وقوله باثبات الوحدانية الاولى بثبوت الخ لان الرسالة انما تخبر
بالثبوت لا بالاثبات والبحث في امكان الاستدلال البحث مبتدا والمجرور بعده
هو الخبر والكلام مفيد للقصر كالكرم في العرب اي وبحث العلماء ونزاعهم انما هو في الاستدلال
باخبار الرسل والكتب على منكر الوحدانية اي هل يمكن الاستدلال بها على منكر الوحدانية
او لا يمكن والحاصل انه لا شك في اشتمال الكتب على التوحيد ولا شك في اخبار الرسل به وانما
النزاع في انه يمكن ان يستدل بتلك الاخبار على منكر الوحدانية اولا وقد احتج على
ذلك اي احتج لذلك القول السابق وهو امكان الاستدلال على الوحدانية بالدليل السمعي
وهذا من كلام ابن التلمساني الا جملة الغاية فانها من كلام المصنف افادها فاعل احتج

والاشارة في قوله بذلك راجعة لكون الاله واحدا   بصحة النبوة اي ثبوتها   لا
يتوقف على العلم بذلك اي على كون الاله واحدا فنعلم ان هذا نبي الله وان لم نعلم ان الله
منفرد بالالوهية   اذا حدث حادث اي وجد اي حادث كان وليس بلازم وجود
الخلق بتمامهم   ويستحيل وجوده اي والحال انه يستحال   فقد ثبت وجوده اي
فقد افاد حدوث ذلك الحادث وجود الواجب لذاته العالم الحي الخ لاستحالة وجوده
بنفسه   على انه رسوله اي رسول ذلك الواجب الموصوف بالصفات المذكورة
واثبت صدقه اي واثبت ذلك الرسول صدق نفسه وقوله بتصديقه اي بتصديق
ذلك الواجب الموصوف بالصفات المذكورة لذلك الرسول وفي بعض النسخ واثبت
تصديقه اي واثبت ان الله صدقه فالمصدر مضاف للمفعول   فقد ثبت صدقه
اي صدق ذلك الرسول من غير ان يتوقف على العلم بكون الاله واحدا والحاصل ان الرسول
اذا اثبت صدق نفسه بتصديق الله تعالى له بالمعجزة التي يظهرها على يديه فقد
ثبت صدقه لان الشيء اذا اثبت فقد ثبت فاذا اثبت زيد علمه فقد ثبت فقال
ان الشيء اذا وجد فقد دل هذا الشيء على ان له صانعا وكونه وحدا او لا شيء اخر
فاذا جا انسان وقال من خلق هذا الشيء ارسلني فيطلب منه معجزة على ذلك فاذا
اظهر معجزة صدق في رسالته فالمعجزة متوقفة على ثبوت الصانع فقط ووحدته وعدمها
شيء آخر فاذا اخبر بعد ذلك الرسول بان الاله الذي ارسلني واحد فقد علمت الوحدانية
حينئذ من الرسول فتحقق ان الوحدانية علمت من السمع والسمع انما توقف على ثبوت
صانع ما كان واحدا او متعددا فلا دور   فاذا اخبر اي الرسول   وهذه المقالة
اي دعوى ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا   تنقل عن ابي
هاشم عبر بالمضارع دون الماضي لحكاية الحال الماضية والقصد من عزو هذه المقالة لابي
هاشم الرد على من عزاها لغيره لا الاعتراض على الامام الرازي في كونه قد شارك المعتزلة
فيكون جاريا على مذهب اعتزالي لانه لا اعتزال في هذه المسئلة   ويرد عليهما اي
هذه المقالة وهو ان العلم بثبوت النبوة لا يتوقف عليه العلم بكون الاله واحدا وفي

بعض

بعض النسخ ويرد عليه اي على ابي هاشم في هذه المقالة   بصحة النبوة اي بثبوتها
لا يتوقف على ذلك اي على ثبوت الوحدانية   فلا يدل وجود الخ يعني انه اذا قال
الانسان انا رسول من خلق هذا الحادث ارسلني اليكم والدليل على صدقي كذا فوجود المعجزة
لا يدل على الصدق الا اذا تحقق ان الخالق للاشيا كلها واحد والا فمن الجائز ان تكون هذه
المعجزة فعل غير مرسله فلا يكون صادقا في قوله انا رسول من خلق هذا الحادث وحينئذ
فثبوت الرسالة يتوقف على الوحدانية وهو المطلوب فلو استدللنا على ثبوت الوحدانية
بالسمع المتوقف على ثبوت الرسالة لزم الدور   ان القائل انا رسول اذا ادعى الرسالة
ظاهره ان دعواه الرسالة غير قوله انا رسول وليس كذلك ولو قال لان مدعي الرسالة كان
أحسن   ما لم يتحقق اي ما لم يعلم اي انه لا يدل الا اذا تحققنا ان هذا الفعل لا يقدر
عليه الا من ادعى انه ارسله   ليكون فعله الخ مرتبط بقوله يتحقق الخ فاذا قال انا رسول
الله اليكم وعلامة صدقي ان يوجد الله تعالى هذا الخارق ووجد ذلك الخارق وتحقق
ان الله واحد وانه لا فاعل غيره ترتب عليه ان فعل هذا المرسل بالكسر مطابق لتحدي
هذا الرسول ومطابق لسؤله ونازل منزلة قوله صدقت يا عبدي في دعواك انك
رسولي فاذا لم يكن عندنا تحقق بالوحدانية فلا يترتب عليه ما ذكر لجواز ان يكون هذا
الخارق فعل الغير فقوله ليكون الخ علة للتحقيق والتحدي هو دعوى الرسالة بان يقول انا رسول
الله او انا رسول من اوجد هذا الحادث ارسلني اليكم   ليكون فعله الخ اي يتحقق ليكون
فعله اي فعل مرسله مطابقا لتحديه وسؤله فقوله مطابقا خبر يكون وقوله نازلا خبر
بعد خبر اي ويكون فعل مرسله نازلا منزلة قوله صدقت يا عبدي في دعواك انك
رسولي   فاذا لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا نعلم اي ذلك الخارق انه فعل
مرسله لجواز ان يكون فعل غيره فلا يكون الرسول صادقا في دعواه انه رسول الله او رسول
من خلق ذلك الحادث   ولا يتم ذلك العلم بنفي فاعلية الغير الا بعد اثبات
الخ ولا حاجة لذلك لعلمه مما قبله وكان الاولى ان يقول والعلم بنفي فاعلية الغير موقوف
على الوحدانية فآل الامر الى ان ثبوت النبوة متوقف على الوحدانية وهو

المطلوب فان قلت نفي فاعلية الغير عين الوحدانية قلت هما مختلفان في المفهوم وذلك
اي ثبوت ان هذا الخارق لا يفعله الا الله يتوقف الخ الى وجه الاستدلال اي الى كيفية
الاستدلال وليس المراد بوجه الاستدلال وجه الدليل وهو الحد الذي ينتقل منه الذهن الى
الثبوت المطلوب لفسدتا اي لم توجد لحصول التمانع لكن التالي بط فبطل المقدم
فالآية افادت كيفية الاستدلال اي بان تاتي بمقدمة شرطية وتستثني التالي فيبطل
المقدم فيثبت نقيضه اذا لذهب كل اله بما خلق الخ يعني لو كان معه اله لتوجه كل
واحد الى مخلوقه بدافع عنه الغير كما هو عادة ملوك الدنيا ولعلا بعضهم على بعض لكن التالي بط
فبطل المقدم والآية الاولى الخ هذا بيان لنكتة تعداد الآي في المقام والاقتصار على الآيتين
واللام في قوله لوجه للتقوية وقوله على ابطال الآلهين اي على ابطال ثبوت الآلهين لما تقتضي الخ اللام
بمعنى الباء متعلقة بالاستدلال وفاعل تقتضي ضمير يعود على ثبوت الالهين والتمانع عطف تفسير
على الفساد والمعنى والآية الاولى كاشفة لوجه الاستدلال بالتمانع الذي تقتضي اي يؤدي اثبات
الالهين اليه فالصلة جرت على غير من هي له فكان الواجب الابراز ثم ان ظاهر هذا الكلام يقتضي
ان فساد السموات والارض لم يرد به عدم وجودهما اصلا وان المعنى لو كان الهة غير الله لم توجد
سما ولا ارض للتمانع بتقدير الاختلاف او الاتفاق على ما مر وعلى هذا فالآية برهانية لان الملازمة
فيها عقلية وذهب بعضهم الى ان المراد بفسادهما اختلال نظامهما وان الآية حجة اقناعية لان
الملازمة فيها عادية والمعنى لو كان فيهما آلهة غير الله لاختل نظامهما لجري العادة باختلاف صاحبي
الامر واختلاف نظامهما باختلافهما وان جاز عقلا اتفاقهما وعدم اختلال نظامهما وانما عبر
بالدليل الاقناعي دون البرهاني لانه اللائق باهل العرف والعوام ومشى السعد في شرح العقائد
على هذا الاخير وغيره من المحققين على الاول مرشدة صرح هنا بمرشدة وفي الاول بكاشفة
تفننا على غير ما يقدر عليه الآخر هكذا في نسخة وفي نسخة على غير ما لا يقدر وعليها فلا زائدة
كما قالت الثنوية ما مصدرية اي كقول الثنوية فان كل واحد الفا بمعنى الباء اي بان كل
واحد وهو متعلق بابطال ويلزم علو كل واحد منهما اي كزيد وعمرو وقوله على الآخر هو المستعلى
عليه كعمرو وقوله بما يفعله الآخر اي وهو المستعلي بالكسر فالآخر الاول مصدوق غير مصدوق
الآخر

الآخر الثاني وقوله فيكون اي الآخر المستعلي وقوله عاليا عليه اي على الآخر المستعلى عليه وقوله
بذلك اي بما يفعله ذلك الآخر المستعلي والآية جلو الخ واصل الدليل لو كان فيهما آلهة
لذهب اي توجه كل واحد منهم بالدفع عن مخلوقه ولعلا بعضهم على بعض لكن التالي بط وهذا الدليل
انما ينطبق في الرد على الثنوية الذين يقولون بانفراد كل اله بجهة يخلقها ولا يرد على من يقول بالهين
كل منهما عام الصفات نعم الدليل الاول يرد عليهم قيل ولا يعرف الخ ليس مراد ابن التلمساني
بقوله قيل التضعيف بل النقل عن غيره وحاصله ان المقالة الثانية قد وجد معتقدها
وهم المردود عليهم بالآية الثانية واما المقالة الاولى فلم يوجد من العقلاء من يقول بها فالرد بالآية
الاولى على معتقدها على فرض وجوده على النعت الاول اي من كون كل منهما عام القدرة
والعلم وسائر الصفات فانت ترى اي ابن التلمساني فمفعول ترى محذوف كيف مال
الخ اي حيث قال ويرد على تلك المقالة انا لا نسلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم
بكون الاله واحدا الخ في معرفة الوحدانية الاولى حذف لفظ معرفة لان النزاع انما هو
في كون السمع يكفي في اثبات الوحدانية او لا يكفي بما اورده من الحجة على ذلك اي على عدم الكفاية
وتلك الحجة هي قوله فيما تقدم وبيانه ان القائل الخ وحاصله انه لا يتاتى ان يعلم احد الوحدانية
من النبوة لان ثبوت النبوة متوقف على ثبوت الوحدانية فلو استدل على الوحدانية بالنبوة
اي بخبر النبي لزم الدور وهو محال فلا يكون دليل الوحدانية بالسمع لان ثبوت النبوة متوقف
على ثبوت الصانع بالتعيين وثبوت الصانع بالتعيين متوقف على الوحدانية فلو استدل على
الوحدانية بالسمع لزم الدور فعلمت ان ثبوت النبوة متوقف على الوحدانية بدون واسطة
على كلام ابن التلمساني وبواسطة على كلام المصنف والى ذلك اشار الشارح بقوله الى قريب منه اشرت
الخ لفعل متعلق بالصانع وقوله على سبيل متعلق بثبوت ففي كلامه لف ونشر مرتب
وكانه قال يعني ان الصانع لفعل من الافعال ثبوته على سبيل التعيين لا يتحقق الخ عدمها
اي عدم الوحدانية وقوله اذ على تقدير عدمها لا يدرى الخ هذه القضية عقلية وهي غير مسلمة
لانه قد يدرى ومن جملة ذلك اي من جملة كل فعل فكيف يعرف الخ هذا الاستفهام
انكاري بمعنى النفي اي فلا يعرف من ذلك الخارق رسول ذلك والمرسل المجهول فقد تبين

بهذا ان ثبوت النبوة لا يتوقف على ثبوت الصانع على سبيل التعيين وهو يتوقف على
الوحدانية وحينئذ فلو استدل على الوحدانية بالسمع لجا الدور لتوقف الوحدانية على ثبوت
النبوة والحال ان ثبوت النبوة متوقف على الوحدانية فلزم ان الوحدانية متوقفة على نفسها
من المرسل مفعول لايدري وكان الاولى ان يقول من الى لذلك الخلق الذي ظهر على يد
الرسول وهل هو المرسل له او غيره وقد عرفت ان الرسول الخ هذا كلام مستأنف اتى به
ليتوصل الى الزام الدور على الاستدلال بالسمع على الوحدانية وكانه قال ومن المعلوم ان الرسول
لا يعرف الا من جهة مرسله فلو علم مرسله منه لجا الدور مرسله المعلوم اي المعلوم من اي حالة
كانت وباي امر كان وقوله بخلق افعاله الباء للسببية متعلقة بقوله يعرف وقوله على صفة مخصوصة
نعت اول لافعال وجملة يدل على ذلك اي على معرفة الرسول نعت ثان لافعال والمراد بالافعال
الموصوفة بما ذكر الخوارق والمعجزات ولا يخفى ان تقرير الدور على هذا الوجه يخالف ما قرره اولا
فيما تقدم قرر الدور بان الوحدانية لو اخذت من النبوة لجا الدور لان الوحدانية متوقفة
على النبوة والنبوة متوقفة على الوحدانية فلزم ان الوحدانية متوقفة على نفسها وتقرير الدور
هنا بغير ذلك كما علمت وقد اعترض الخ اراد ببعض المعاصرين ابن زكري المنسوبة
لابن الحاجب فيه اشارة الى انه لم يتحقق عنده تلك النسبة اذ من تعرض لذكر تاليفه لم يذكرها
وانما يظن ان تلك العقيدة له وعلى ذلك الظن مشى المصنف في فصل الرؤية حيث قال عقيدة
ابن الحاجب ويحتمل ان يكون حصل له علم بتلك النسبة بعد هذا المحل وحينئذ فلا تعارض
بين المحلين وابن الحاجب هو الامام عثمان بن الحاجب كردي الاصل ولد باسنا بلدة بالصعيد
وكان والده حاجبا للامير في قوص ودفن باسكندرية بجوار ابي العباس المرسي واشرنا اليها
هذا يقتضي ان الحجة التي اشار لها في العقيدة عين الحجة التي اعتمدها ابن التلمساني وهذا يخالف
قوله سابقا والى قريب منه اشرت في العقيدة فان هذا يقتضي اختلاف الحجتين وقد يقال انه
اعتبر فيما مر تغايرهما نظرا للفظ واعتبر هنا اتحادهما نظرا الى ان مآلهما واحد
بما نصه متعلق بقوله واعترض وساق اعتراضه على كلام وقد يقال في جوابه اي في جواب ايراد
شرف الدين على الفخر نظرا لقوله فلا يدل وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق الخ فان يحصل

انه لو

انه لو استدل بالنبوة على الوحدانية للزم الدور فيجاب بانه يمكن الاستدلال بالسمع على
الوحدانية ولا دور لان الخارق متى حصل دل دلالة قطعية على صدق الرسول وحينئذ
فتثبت النبوة بمجرد الخارق وانتم تعلم ان الاله واحد وحينئذ فيستدل بكلام الرسول
الصادق على ان الاله واحد ولا دور على احد القولين فيه انه سياتي للمصنف حكاية اقوال
ثلاثة في دلالة الخارق على الصدق هل هي وضعية او عقلية او عادية ويمكن الجمع بين المحلين
بان القول بان الدلالة وضعية يرجع للقول بان الدلالة عقلية وانما اختلفت كيفية
الاستدلال وبهذا يظهر لك ان القول المقابل في المقام هو القول بانها عادية
فلا يصح تخلف المدلول الذي هو صدق الرسول وقوله عنها اي عن تلك الدلالة ولا
لانقلب الخ اي والا بان صح التخلف لزم الخ بيان الملازمة هو ان الشبهة ما اشتبه
على الناظر واعتقده دليلا وليس بدليل وهذا كذلك والتالي باطل لما يلزم عليه قلب الحقائق
فالمقدم مثله او نقول سلمنا توقفه اي توقف صدق الرسول على ثبوت الوحدانية
وحاصله انا نسلم توقف الصدق على ثبوت الوحدانية ولا يكون هذا مانعا من الاستدلال
بالسمع على ثبوت الوحدانية لان الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معا
فاذا اخبر من ظهر الخارق على يديه الذي ثبت صدقه بذلك الخارق بان الله واحد استدللنا
بكلامه على ثبوت الوحدانية لله فورود ان السمع متوقف على الصدق المتوقف على
الوحدانية كما ان الوحدانية متوقفة عليه لان كلا منهما متوقف على مصاحبة الآخر له
وحينئذ فيلزم الدور فاجاب بان الدور اللازم معي ولا ضرر فيه واليه اشار بقوله
والدور الخ فالدور اللازم اي للاستدلال على ثبوت الوحدانية بالسمع انه
دور معي الدور المعي هو توقف وجود كل من الامرين في الخارج او في الذهن على
مصاحبة الآخر كما في الجوهر والعرض وكالابوة والبنوة الاول للخارج والثاني للذهن
وكالعلم بالوحدانية والصدق الذي هو ذو المقام ودور التقدم ان يتوقف كل من
الامرين في تحققه على تقدم الآخر عليه في الخارج او في الذهن كان يكون كل منهما علة
للآخر معلولا له او مؤثرا في الآخر اثرا له وهذا هو المحال لاستدعائه تقدم الشيء

على نفسه كما مر في فصل القدم   انتهى اي كلام بعض المعاصرين   ولايخفى ضعف
جوابيه معا انظر قوله ضعف معما يأتي له مما يقتضي فسادهما وفرق بين كون الشئ
ضعيفا وكونه فاسدا وقد يجاب بانه اطلق الضعف على الفساد تحسينا للعبارة
والقرينة على ذلك قوله في غاية اي في حالة كون ضعفهما في غاية الضعف
وهو التمسك اي وهو ذو التمسك لان الاول هو قوله قيل او يقال في جوابه اذ دلالة
الخارق على صدق من تحدى به عقلية واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف مدلولها عنها
وهذا غير التمسك المذكور   في ان في معنى من بيان لقول الاستاذ   فلا يتم له
ذلك اي الاول فاسم الاشارة فاعل يتم والاوجه لعدوله عن مقتضى الظاهر الاضمار
الذي هو الظاهر وابين الى الاظهار وحاصل ما ذكره الشارح في رد الجواب الاول انه بعد تسليم
ان دلالة المعجزة عقلية ولا يتخلف عنها مدلولها نقول انما تعتبر كون تلك الدلالة
عقلية او غير عقلية بعد وجودها ولا توجد الا اذا اجتمع جميع اركان المعجزة ضرورة
ان الدليل لا يدل ما لم يتم والتلبس بدليل واركان المعجزة التي يتوقف دلالة المعجزة
على وجودها منها كونها فعلا لله تعالى وكونها امرا خارقا للعادة وكونها مقارنة
للتحدي واذا كان كونها فعلا لله تعالى ركنا فيها لم توجد دلالتها على الصدق حتى
يعرف وجود الباري متصفا بالصفات المصححة للفعل وانه لا شريك له ليعلم ان
هذا الفعل فعله لتصديق به رسوله هذا فتبين ان الصدق موقوف على الوحدانية
لتوقفه على الدلالة الموقوفة عليها والموقوف على الموقوف على شئ موقوف على ذلك
الشئ سواء جعلت الدلالة عقلية ام لا فظهر ان العلم بصحة النبوة موقوف
على العلم بالوحدانية كما قال ابن التلمساني ولم يظهر ما قاله ذلك المجيب
اللهم يكون الخارق اي الذي هو المعجزة وقوله ركنا من الدليل اي ركنا من المعجزة
الدالة على الصدق   اما ان كان اي كون الخارق فعلا لله ركنا وقوله فيه اي في
الدليل   وهو لا يتحقق اي والحال ان كون الخارق فعلا لله تعالى دون غيره
لا يتحقق الخ   لم يصح ما ذكر اي ذلك المجيب في جوابه من ان العلم بصحة النبوة
لا يتوقف

لا يتوقف على العلم بالوحدانية وانظر هذا مع قوله ولا يخفى ضعف الخ فان هذا يقتضي
فساد الجواب لا ضعفه وقد علمت جوابه   وظاهره انه ركن اي وظاهر ان كون الخارق
فعلا لله ركن من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة في دلالة المعجزة على الصدق استدل
على تلك الدعوى بقوله اذ معنى الخ لكن هذا الدليل انما يثبت الركنية على بعض الاقوال
وهو ان الدلالة عقلية فهو اخص من المدعى   على وفق دعواه اي انه رسول
وتحديه عطف مرادف   وتخصيصه معطوف على العجز وهو يرجع له في المعنى
او عطف سبب فيترتب على التخصيص العجز   كما يدل الخ هذا تنظير لما قبله
اتى به للايضاح والاشارة بقوله لذلك راجعة لاختصاص الفعل وانت خبير
بان المقام للاضمار فلو قال على ارادته تعالى لكان احسن وقوله والمحل اي المعين
محذوف من هنا لدلالة ما قبله   بالضرورة اي وجوبا فهو بيان لكيفية النسبة
وليس المراد بها البداهة لان دلالة الفعل على ارادة الله تعالى له نظري   لتصديقه
اللام زائدة للتقوية   وهكذا اقرره الائمة الضمير في قرره عائد على معنى كون دلالة
المعجزة على الصدق عقلية والضمير المجرور في قوله على ما يأتي فيه عائد على قول هذا
القائل يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه وحاصل البحث ان التصديق خبر
بالصدق وحينئذ فتصديق الله تعالى للرسول قوله للرسول صدقت وانت رسولي
فتصديقه تعالى يرجع لكلامه القديم والارادة لا تتعلق بالقديم هذا حاصل
ما يأتي من البحث وقد اجاب المص فيما يأتي من البحث بجوابين كذا قال ارباب
الحواشي وقال شيخنا البحث الذي يأتي هو ان يقال ان خلق الله تعالى للخارق
انما يدل على ان الله تعالى اراد واما التصديق فلا دلالة عليه وهذا هو الذي
يدل على التنظير فتامل ثم ان سوق هذا الاستدراك على هذا الاسلوب اعني قوله
على ما يأتي الخ يوهم انه صلة لما قبله وان المعنى تقريرا جاريا على ما يأتي الخ ولا معنى
له فالمناسب ان لو قال على ان فيه بحثا يأتي في موضعه   كيف جعلوا اي الائمة
وقوله خلق الله للفعل اي كيف جعلوا كون الفعل الخارق مخلوقا لله تعالى وقوله

جزا من الدليل اي جزا من المعجزة الدالة على الصدق وذلك اي كون الفعل الخارق مخلوقا
لله تعالى دون غيره ولا يتم الخ وقوله الا بمعرفة الوحدانية الاولى حذف معرفة لان كون الخارق فعلا
لله انما يتوقف على ثبوت الوحدانية لله تعالى في نفس الامر لا على معرفتها وهو ظ اي مضمون
قوله وذلك لا يتم الا بالوحدانية ولهذا قال الامام الخ الاشارة راجعة لقوله وظ انه
ركن اي ولاجل ما تقدم من ان كون الخارق فعلا لله ركن على كل قول قال الامام الخ فظهر لك
ان قوله وظ انه ركن على كل قول دعوى وسنده اولا بقوله اذ معنى الخ ثم اسنده ثانيا بقوله ولهذا
قال الامام الخ ثم اسنده ثانيا بقوله وقد صرح المقترح الخ والدليل الاول قاصر على كون الدلالة
عقلية واما الدليلان بعده فياتى كل منهما على جميع الاقوال واذا علمت ان قوله ولهذا قال
الامام الخ وقوله وقد صرح المقترح كل منهما سند للدعوة المذكورة تعلم ان الاولى للمص ان يقول
ولقول الامام الخ ولتصريح المقترح الخ لان جعل كل منهما دليلا بعيد من اسلوبه البتة
المنكرين للنبوة اي على كل حال فلا يقولون بدلالة المعجزة على صدق الرسول لا عقلا ولا عادة
ولا وضعا لم قلتم انها فعل لله اي دون غيره فهذا اعتراف منهم بان اهل السنة يقولون
ان المعجزة فعل الله تعالى واما كون دلالتها على الصدق عقلية او عادية او وضعية فشيء آخر فهو
صادق على الاقوال الثلاثة ثم انه يلزم من كونها فعلا لله تعالى ان يكون ذلك ركنا من اركانها
فصح قول الش بعد فانظر الخ واندفع ما يقال ان الطعن بهذا الوجه انما يدل على ان اهل السنة
يقولون ان المعجزة فعل الله تعالى ولا يدل على انهم يقولون ان كونها فعلا لله تعالى ركن من المعجزة
وحينئذ فلا يصح قول الش فانظر الخ ركن في دلالة المعجزة اي لان المعجزة لا تدل الا اذا
وجدت ولا توجد ولا تتحقق الا اذا كانت فعلا لله خارقا مقارنا للتحدي فكون الخارق
فعلا لله يصح اعتباره ركنا للمعجزة وركنا في دلالتها لكن المناسب هنا حذف دلالة لان
السياق في اعتباره ركن في المعجزة فتامل واثباته اي اثبات كون الخارق فعلا لله
يتوقف على معرفة الوحدانية اي على العلم بها فوجب توقف معرفة النبوة على الوحدانية
الاولى ان يزيد معرفة هنا ايضا قبل الوحدانية او يحذفها من الاول كما حذفها من هنا
اي واذا توقف معرفة النبوة على الوحدانية صح ما قاله ابن التلمساني من ان صحة النبوة متوقفة

على

على الوحدانية وبطل ما قاله بعض المعاصرين من ان صحة النبوة لا تتوقف على الوحدانية
ضرورة توقفها اي النبوة على دلالة المعجزة المتوقفة هي اي دلالة المعجزة على الوحدانية
وقد صرح المقترح في شرح الارشاد الخ الارشاد اسم كتاب امام الحرمين شرحه المقترح بفتح الراء
ركن في المعجزة اي على كل قول لانه قال الاولى فقال اذ الوجه للتعليل ما اتى
احد اي ما وصل احد من منكري النبوة الى هذا الانكار بسبب جحده دلالة المعجزات الا من
جهله باركانها في جحده في للسببية متعلقة بمنكري النبوات وضمير اركانها للمعجزة
فقد يجهله الخ هذا تفريع على الجهل باركانها او ان الفا للتعليل ثم قال اي المقترح
وهذا الصنيع يشعر بان الش ترك كلا من كلام المقترح وقد يعتقد انه اي الخارق للعادة
وقوله وانه اي ما وقع به التحدي والغوص في العلوم الى اخره او وعرف ان الذي الخ هذا
تفسير لسلوك مسلك الحق لعله قال بان تعرف الخ كان اوضح وهو اي الله تعالى وانه
اي الذي وقع به التحدي وكذا قوله بعد وانه خارق للعادة لم يسترب في حصوله اي لم يشك
في حصول العلم له بالنبوة اي لم يشك في انه حصل له تصديق ذلك الرسول في دعواه الرسالة
وهذا جواب اما فكان الاولى قرنه بالفا ولا يختص ذلك بصورة اي ولا يختص ذلك الخارق
بخارق معين ولا يفتقر اي ذلك الخارق الموصوف بما تقدم وقوله في دلالته على صدق
الرسول الى مثال لان دلالته ضرورية واما ما يذكرونه من ان دعوى الرسالة واظهار المعجزة
بمنزلة قول رسول ملك انا رسول هذا الملك اليكم لتفعلوا كذا بمراى منه ومسمع وعلامة
صدقي قيامه من محله وقعوده ثلاث مرات والحال ان هذا على خلاف عادته فيفعل الملك
ذلك فمن شاهد الملك يفعل هذا الفعل يقع في قلبه صدق مدعي انه رسول فهو توضيح وتبيين
لا ان دلالة المعجزة تتوقف على ذلك بحيث يكون هذا المثال دليلا عليها حتى يقال لا يلزم
من ثبوت ذلك في الشاهد ان يثبت في الغائب في جواب صاحبنا اي وهو
ابن زكري جعل بعض الدليل اي وهو ما عدي كون المعجزة فعلا لله اي انه جعل المعجزة
الامر الخارق للعادة المقارن لدعوى التحدي غير مضمون البعض الثاني وهو كون ذلك الخارق
فعلا لله تعالى دون غيره وهذا من الغلط واما جوابه الثاني اي وهو قوله انا لا نسلم

توقف الصدق على ثبوت الوحدانية لكن لم لا يجوز ان يكون ظهور الخارق دليلا على الصدق على
ثبوت الوحدانية معا فالدور اللازم غير ممتنع لانه دور معي لا سبقي والذي ثبت بالبرهان امتناعه
انما هو الثاني لا الاول غير صحيح خبر ان ولا يخفى عدم مطابقته لاسمها لانه مونث وحينئذ
فلا بد ان يؤدي دعواه بمدعاه او يجعل الخبر على حذف الموصوف اى امر غير صحيح والضمير في دعواه
للمعترض وهو ابن زكري بل الذي يدل عليه اي على ثبوت الوحدانية التمانع الملزوم
للعجز كما تقول تعدد الاله يلزمه التمانع والتمانع يلزمه العجز والعجز يلزمه عدم وجود الخارق لكن
عدم وجود الخارق بطل لوجوده بالمشاهدة فبطل ما استلزمه من العجز فبطل ما استلزمه من
التمانع فبطل ما استلزمه من تعدد الاله فثبت نقيضه وهو الوحدة وهو المطلوب فظهر لك
ان الذي يدل على ثبوت الوحدانية التمانع لا ظهور الخارق على يد المتحدي كما قاله ابن زكري
وغاية ما يقال فيه اي في الخارق بالنظر لدلالته على الوحدانية فالضمير في فيه راجع للخارق
المفهوم من الكلام ان يقال الخ تقريره ان تقول تعدد الاله يلزمه التمانع والتمانع يلزمه
عجز الالهين وعجزهما يلزمه عدم وجود الخارق ومعلوم ان لازم الشيء لازم لذلك الشيء
وحينئذ فكلما تعدد الاله لم يوجد الخارق لكن التالي بطل لوجود الخارق بالمشاهدة فبطل المقدم
وهو تعدد الاله فثبت نقيضه وهو وحدته وهو المطلوب هذا محصل قوله وغاية ما يقال
فيه الخ وفيه نظر اذ عجز احدهما الخ سند للمقدمة الثانية وهي وعجز الالهين لازم للتمانع
وهو مرتب عما يقال يمكن انه عند التمانع ينفذ مراد احدهما دون الآخر فاللازم للتمانع اما عجزهما
او عجز احدهما فكيف يقول وعجز الالهين لازم للتمانع وقد عرفت ان لازم اللازم
لشيء لازم لذلك الشيء فاذا كان الخ اى فاذا عرفت ذلك كان الاستدلال
بالخارق على الوحدانية ان يقال كلما تعدد الاله لما شاهدة وقوع هذا الخارق هذا
محل الشاهد فانه قد اخذ وقوع الخارق دليلا لاحد مقدمتي دليل الوحدانية وهي الاستثنائية
ولم يوجد دليل مستقل للوحدانية كما قال ابن زكري فالخارق اي فوجود الخارق ووقوعه
وقوله على احدى مقدمتي الوحدانية اي على احدى مقدمتي دليل الوحدانية ففيه حذف مضاف
لا انه اي الخارق دليل على الوحدانية مستقل اى كما قال ابن زكري وقد يقال ان

الدليل

الدليل سببا عند الاصوليين وعند الاستدلال به يركب ومركب عند المناطقة فالعالم
دليل عند الاصوليين على ثبوت الصانع وعند الاستدلال به يركب فكذلك الخارق
يقال انه دليل على الوحدانية وعند الاستدلال به يركب فيمكن ان يكون كلام ابن زكري
جاريا على طريق الاصوليين وحينئذ فلا اعتراض عليه بما ذكره الشـ تأمل موافقة
الخ تعبيره بالموافقة فيه تسمح لان المناظر لم يقل بذلك حتى يأتي بالموافقة فكان
الانسب ان يقول الثاني ان ما ذكره من الخارق دليل على الصدق والوحدانية
معا تسليم منه ان دليل الوحدانية عقلي تسليم منه ان دليل الوحدانية عقلي
اي لان الخارق انما دل على الوحدانية من جهة حدوثه وهذه الدلالة ليست الا
عقلية كيف وهو في محاولة الخ الاستفهام انكاري بمعنى النفي والواو
بعده للحال اي لا يصح جريه على هذه الموافقة المقيسة ان دليل الوحدانية عقلي
والحال انه في مقام محاولة تصحيح الاستدلال عليها بالسمع فهذا نقيض المقصود
ولهذا قال المصـ فصار في هذا الجواب نظير من يعتقد انه يبني بيتا وتسليم
الاستدلال عليها فالدليل العقلي حال المحاولة نظير من يهدم ذلك البيت حال
بنائه فلا يخفى فساده اى لاختلاف الجهة في نفس الامر لان دلالة الخارق
على الصدق من جهة كونه خارقا مقارنا للتحدي معجوزا عن معارضته ودليل
على الوحدانية من جهة كونه فعلا حادثا موجودا بعد عدم سواء كان خارقا او لا
اذ لو تعدد الاله لتمانعا فلا يوجد فعل من الافعال لا هذا الخارق ولا غيره
وهو واضح البطلان اي لانه لا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجزة على النبوة العلم
بالوحدانية ولا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجزة على الوحدانية العلم بالنبوة
مع اختلاف الوجه اي فان الخارق من جهة حدوثه دليل على الوحدانية ومن جهة
كونه مقارنا لدعوى التحدي معجزة بطلت المعية اي التي ذكرها المجيب
بمعنى انه لا يدل عليها في آن واحد لانهما اي الصدق وثبوت الوحدانية وقوله
وحينئذ اي حين اذ كانت دلالة الخارق عليهما معا مع اختلاف الجهة

لايجتمعان اي لايمكن ان يصاحب احدهما الآخر بل متى وجد احدهما عدم الآخر
فالدور اللازم هنا اي للاستدلال على ثبوت الوحدانية بالسمع لايكون
الادور تقدم و ذلك لان صدق الرسول و ثبوت الوحدانية كل منهما متوقف
في تحققه على تقدم الآخر عليه لا دور معية لانه ما توقف فيه وجود كل من
امرين على مصاحبة الآخر في الخارج او الذهن كالجوهر والعرض المتصاحبين في
الخارج و الابوة والبنوة المتصاحبين في الذهن و الغيران لايصحبان ذهنا
ولا خارجا الا على سبيل الوهم الرابع الخ حاصله انا لانسلم ان توقف كل
من الصدق وثبوت الوحدانية على الآخر من قبيل الدور المعي كما قلت لكن هذا
لايدفع لزوم الدور السبقي على تقدير الاستدلال على ثبوت الوحدانية بالدليل السمعي
وذلك لان الدليل السمعي متوقف على الصدق و الصدق مقارن للوحدانية فتكون
الوحدانية سابقة على الدليل السمعي لمقارنتها للصدق السابق عليه فلو استدلنا
بالدليل السمعي على الوحدانية كانت الوحدانية متأخرة عن الدليل السمعي ضرورة
تأخر المدلول عن الدليل وقد كانت الوحدانية متقدمة عليه فيلزم من الاستدلال
به عليها ان يكون كل منهما متقدما على نفسه متأخرا عنها وهذا دور لايدفع خبر
ان وقال على تقدير تسليمه لما اقتضاه الوجه الثالث من منع تسليم دور المعية
فهذا الوجه على سبيل التنازل بالنسبة للثالث كما ان الثاني على سبيل التنازل
بالنسبة للاول بل هو اي دور المعية وقوله يحققه اي يحقق دور التقدم وقوله
وذلك اي وبيان ذلك اي كون دور المعية لايدفع دور التقدم بل يحققه وقوله
وجب ان يتقدم اي ثبوت الوحدانية وقوله على ما اي على اي شئ وهو الدليل
السمعي وقوله المتقدم بالجر نعت للدليل السمعي و قوله على ما اي على الوحدانية
تستفاد منه اي من السمع فمصدوق ما الوحدانية ومرفوع يستفاد عائد عليها
والضمير المجرور بمن عائد على الدليل وانت خبير بانه في غنية عن هذا وقوله متقدما
على حذف اي التفسيرية اي متقدما وهو بيان للاشارة فقوله ضرورة ان الاستدلال

الخ

الخ هذا سند لقوله فيجب ان يكون ثبوت الوحدانية كذلك ضرورة
تأخر الخ هذا بيان للملازمة و هذا جار على ان العلم بالنتيجة غير العلم بالدليل
وانه على التعاقب وقد تقدم تحرير ذلك اول الكتاب لكنه ايضا دليل
السمع وقوله يتوقف عليها اي على الوحدانية فاتى بضمير الفصل لتقرير الحكم
ضرورة تأخره اي الدليل السمعي وقوله عن دليله اي عن دليل السمع وقوله وهو اي
دليله الصدق وقوله لما سلمه المعترض سند لقوله ضرورة تأخره اي دليل السمع
ضرورة اي وجوبا فهو بيان لجهة القضية وليس المراد بالضرورة البداهة
والحاصل أن كون الصدق والوحدانية متقارنان لما بينهما من الدور المعي لايمنع
من لزوم الدور السبقي اذا استدل بالدليل السمعي على الوحدانية لان الصدق
متقدم على دليل السمع فتكون الوحدانية متقدمة عليه ايضا ضرورة ان ما
تقدم عليه احد المتقارنين يتقدم عليه الآخر وحينئذ فمن استدل على الوحدانية
بالسمع وجب ان يتقدم الدليل السمعي على الوحدانية ضرورة تقدم الدليل المذكور
كيف وقد كانت الوحدانية متقدمة عليه مقارنة للصدق المتقدم عليه ولو قال
الش مثل ما قلنا كان اوضح واخصر مما ذكره ويصح ان يستدل على الوحدانية
الخ هذا عطف على قوله ويصح اثبات هذا العقد بالدليل السمعي عند بعض
المحققين وهو راي وانما اتى بالاسم الظ وهو الوحدانية مع ان المحل للضمير
لطول الفصل وكان الاولى ان يقدم هذا المعطوف على المعطوف عليه لانه
دليل سمعي وهذا دليل عقلي وعبر هنا بيصح لمناسبة المعطوف عليه والا فالاولى
حذفها وكان المناسب ان ياتي بايضا ليفيد انه تقدم دليل عقلي غير هذا بان
يقول وايضا يستدل على الوحدانية بما تقدم في وحدة الصفات اي بما
تقدم نظره في الاستدلال على وحدة الصفات عددا اي من جهة
العدد فهو منصوب على التمييز اي تعدد اي الاله او الاحتياج
عطف على وجود ان وقف اي الاله على عدد دون ذلك اي اقل من

عدد الممكنات وقضيته ان اللازم على توقف عدد الاله على عدد دون عدد الممكنات
الاحتياج الى مخصص فقط وليس كذلك بل ويلزم عليه ايضا الترجيح من
غير مرجح وبيان ذلك ان الاعداد نسبتها واحدة فكون الاله واقفا على عدد
دون غيره يفتقر لمخصص تخصصه به لو توقف على ذلك العدد فان كان وقوفه
لغير مخصص لزم الترجيح بدون مرجح وكل من اللازمين بط فكذا ملزومهما
وهو تعدد الاله ووقوفه على عدد اقل من عدد الممكنات   وكلاهما محال اي
وكل من الأمرين اعني وجود ما لا نهاية له عددا والاحتياج الى مخصص محال
في جانب الاله وقد سبق وجه استحالته واذا كان اللازم محالا كان ملزومه وهو
تعدد الاله محالا واذا استحال تعدده ثبتت وحدته وهو المطلوب   هذا
الاشارة راجعة لكلام المتن وقوله دليل آخر اي عقلي   وقد تقدم نظيره
فيه اشارة الى ان قول المص لما تقدم في وحدة الصفات فيه حذف مضاف
اي بنظير ما تقدم الخ   وبيانه اي ذلك الدليل   لم يخل اي الاله
أولا اي لولا يتعدد بتعدد الممكنات بل يقف على عدد دون عدد الممكنات
ظاهرة اي لانه ليس هناك قسم ثالث اذ لا واسطة بين الشيء ونقيضه
ثم ان التعبير بقوله لم يخل يقتضي ان القضية منفصلة حقيقية مانعة جمع
وخلو معا الا ان يراد هنا بمانعة الخلو المعنى الأعم اي ما امتنع الخلو بين
طرفيها سواء امتنع اجتماعهما ايضا أولا فالحقيقية من افرادها
والقسم الأول اي وهو تعدد الاله بتعدد الممكنات   لما فيه من وجود
ما لا نهاية له لعدده اي ووجود ذلك محال وفيه ان تلك الآلهة لا تكون
القديمة ووجود ما لا نهاية له من القديم غير محال الا ترى ان الله تعالى يتصف
بكمالات وجودية لا نهاية لها والدليل انما قام على استحالة حوادث لا نهاية
لها   والقسم الثاني اي وهو وقوف الاله على عدد دون الممكنات
وافتقار وجودها الواو للتعليل والضمير للآلهة اي لافتقار وجود الآلهة

وقوله

وقوله على عددها متعلق بوجودها وقوله من الاعداد المتساوية بيان للغير وقوله
عقلا اي في العقل   بالنسبة اليها متعلق بالمتساوية والمناسب بالنسبة اليه
اي العدد المخصوص اي ان العدد المخصوص كمائة مثلا مساو في العقل لغيره من الاعداد
كمائتين وثلاثمائة واربعمائة فجميع الاعداد متساوية في العقل فوقوف الآلهة على مائة
مثلا دون غيره من الأعداد يفتقر الى فاعل مختار يخصصها بذلك العدد   والا
لزم الخ اي والا تفتقر في وجودها على العدد المخصوص الى فاعل يخصصها به لزم ترجيح
أحد المتساويين اي احد الاعداد المتساويين وهو العدد الذي وقعت عليه
الآلهة على ما فوقه من الأعداد وما تحته منها بلا مرجح   لا يقال يلزم الخ اي ان
ما لزم في تعدد الاله يلزم مثله في كونه واحدا وهذا التعبير يقتضي ضعف السؤال فالاولى
التعبير بان قلت وحاصل ذلك ان هذا الدليل الذي دل على استحالة تعدد الاله
موجود مثله في كون الاله واحدا لان كونه واقفا على هذا العدد اما لمخصص خصصه به
فيلزم افتقاره وحدوثه واما لغير مخصص وهو ترجيح بلا مرجح   لانا نقول
الحاصل انه قد قام البرهان على ان الاله واجب الوجود واقل ما يتحقق فيه الوجود
ذات واحدة فوجبت الذات الواحدة لاجل عدم تحقق الوجود بدون ذات واحدة
فاذن الواحد واجب فلا يتعلق به التخصيص لما سبق ان الارادة لا تتعلق بالواجب
وانما تتعلق بالممكن واما ما زاد على الواحد فان كان لا نهاية له لزم وجود ما لا نهاية
له عددا وان كان له نهاية لزم اما الافتقار الى مخصص او الترجيح بلا مرجح وكلاهما
محال فما استلزمهما من العدد محال   لذلك اي لاجل عدم تحقق الوجود بدون ذات
واحدة وحينئذ فالواحد واجب لا يتعلق به تخصيص   اما الزائد الخ هذا
راجع للعدد المتناهي اي اما الزائد المتناهي وقوله فنسبة الأعداد اي المتناهية
فيه متساوية ففيه حذف الصفة وانت خبير بان هذا التفريع غير مستقيم
لانه ينتج المحالية لا الاستغنائية فلو قال اما الزائد فيستغنى عنه وهو محال لان
نسبة الاعداد الخ كان أحسن   ولا يمكن وجود جميعها هذا راجع للعدد

الغير المتناهي وكان المناسب ان يأتي باداة الانفصال هكذا واما الزائد الغير المتناهي
فهو محال لانه لايمكن الخ وتخصيص الخ هذا من تتمة قوله اما الزائد الخ فكان المناسب
الاتيان به بلصقه فيقول فلو جاز عدد منها لجاز غيره وتخصيص جائز منها بالوجود
بدلا على غيره يفتقر الى فاعل مختار فان قلت الخ اعلم ان ما لانهاية له
يطلق باطلاقين الاول الموجود بالفعل الذي لايقف على حد الثاني ما لايقف على
حد وان كان الموجود له نهاية اذا علمت هذا فحاصل السؤال لم لايجوز ان يتعدد
الاله بعدد الممكنات ولايلزم وجود ما لايتناهي عددا لانا نريد بالممكنات
ما سبق في علم الله انها توجد وهذه لها نهاية لاجميع الممكنات وان كانت
لاتوجد فقولكم في الدليل لو تعدد الاله بعدد الممكنات لزم وجود ما لايتناهي عددا
ممنوع وحاصل الجواب انا لو قلنا بذلك للزم ان الممكنات التي لم توجد بالفعل مستحيلة
لعدم وجود صانعها وهو باطل لما فيه من قلب الحقائق على انه لو تعدد الاله بعدد
الممكنات التي لم توجد بالفعل لزم ايضا عدم النهاية في الاله لان الممكنات
التي توجد لاتقف على حد وان كان الموجود بالفعل من الممكنات متناهيا ولا
يعقل ان يكون الاله مثلها بحيث يكون الموجود من الالهة بالفعل متناهيا
والذي يوجد لايقف على حد لوجوب القدم للاله فيلزم ان يكون جميع الالهة
موجودة بالفعل فيلزم اجتماع ما لانهاية له في الوجود فما فررتم منه لزمكم
ما المانع ما استفهام تقريري قصد به حمل المخاطب على الاقرار بجواز تعدد الالهة
بعدد الممكنات وهي خبر مقدم والمانع مبتدا مؤخر لانا نقول الخ علة لقوله
ولايلزم منه فهو من جملة مقول السائل ما سبق قضا الله تعالى اي ما تعلقت
ارادة الله تعالى بانه يوجد صانعه اي الوجود على ان ما يوجد الخ هذا
جواب ثان وكان الاولى تقديمه على الجواب الذي قبله وهو قوله يلزم من قصر عدد
الالهة الخ لان الذي قبله جار على التسليم وارخا العنان وهذا جار على المنع
والابطال وذلك لان السائل يقول نريد بالممكنات ما اراد الله تعالى

ايجاده

ايجاده من الممكنات فلا يلزم وجود ما لانهاية له عددا فيجاب بانا لو قلنا بذلك
فالمحال لازم لان ما اراد الله تعالى ايجاده من الممكنات لايتناهي سلمنا ان المحال غير
لازم فيلزم عليه انقلاب الممكن مستحيلا وهو باطل لان الجميع اي الوجود والاجتماع
ابدا انها لاتقف على حد ولاشك ان هذا النوع اي وهو ما يوجد من الممكنات
باعتبار عدم الانقطاع وقوله من عدم النهاية الخ من للتبعيض اي الذي هو فرد من
افراد عدم النهاية لان عدم النهاية تحته فردان كما علمت والمحال الفرد الآخر وهو
عدم النهاية مع الاجتماع في الوجود وعدم النهاية الخ جواب عما يقال اذا
كان هذا القسم ممكنا في الممكنات فلم لايجوز ان تكون الالهة كالممكنات في
هذا النوع والجواب ان الالهة لايعقل فيها الا كونها من النوع الثاني لانها لاتكون
الا قديمة والقديم لايكون الا موجودا قوله المستحيل منه اي من عدم النهاية
كما في الممكنات تشبيه في المنفي وبهذا الدليل الخ لما فرغ من الكلام على وحدة
الصفات ووحدة الذات شرع في الكلام على وحدة الافعال فقال وبهذا
الدليل الخ واتى باشارة القريب مع ان دليل التمانع قد تقدم في اول المبحث وذكر
بعده ادلة غيره لكونه قريبا حكما لتقرره في الذهن وذلك لان دليل التمانع هو
العمدة في اثبات الوحدانية فهو الذي في البال والخاطر بعينه اتى بهذا التاكيد
تبكيتا للخصوم وهم القدرية لما هم عليه من الغباوة لانهم اعتبروه دليلا على وحدانية
الذات ولم يعتبروه دليلا على وحدانية الافعال فلزمهم ما لزم من الفساد يعني
الخ اتى بالعناية دفعا لما يتوهم من رجوع الاشارة للدليل القريب لافعال
العباد اراد بها الافعال الاختيارية كالاكل والشرب وجميع الحركات الاختيارية
سواء كانت صادرة من العباد او من غيرهم والمطابق لذلك ان لو قال لافعال
الحيوانات لكنه غلب العباد على غيرهم وسكت عن صفاتهم كالبياض والسواد لان
الخصم لاينازع في كونها مخلوقة لله تعالى كما ان الافعال الاضطرارية كذلك
ولا تاثير للقدرة الحادثة فيها اي في الافعال الاختيارية وهذه الجملة

تقرير وتصريح بما افهمه الحصر قيل وكانه اتى بها توطئة لما بعده بل هي اي قدرتهم
الحادثة وقوله موجودة اتى به تمهيدا لما بعده وقوله مقارنة لها اي للأفعال واتى
بهذا الانتقال للرد على الجبرية صريحا وان كان ما قبله يستلزم الرد عليهم
يعني ان الدليل اتى الشارح بالعناية لأن كلام المصنف ليس صريحا في ان الدليل
على رد مذهب القدرية هو دليل التمانع بل هو نقيضه الحادثة للعباد
الاولى للحيوانات واللام متعلقة بمحذوف حال من الضمير المرفوع في الحادثة
هي المؤثرة في افعالهم اي في ذات الفعل وفي اخص أوصافه ولا تاثير للقدرة
القديمة أصلا اي لا في ذات الفعل وفي اخص أوصافه ولا تاثير للقدرة القديمة
أصلا اي لا في ذات الفعل ولا في اخص أوصافه خلافا لما نقل عن بعض اهل السنة
من ان الحركة باعتبار كونها فعلا أثر فيها الرب بقدرته ومن حيث كونها صلاة مثلا
اثر فيها العبد بقدرته وقوله ولا تاثير الخ عطف على ان القدرة الحادثة على حذف
ضمير الشان اي وانه لا تاثير الخ وهو عطف لازم على ملزوم ولا جريان لها
اي الأفعال الاختيارية على وفق ارادته وظاهره سواء كانت خيرا او شرا لان مرادهم
بعدم جريانها على وفق الارادة انه تعالى لا يخصصها بل العبد هو الذي يؤثر عندهم
في افعاله الاختيارية بقدرته وارادته وليس المراد بعدم جريانها على وفق ارادته
انه مطلقا لان هذا لا يظهر الا فيما كان شرا واما الخير فمراد له تعالى اتفاقا لان
الارادة عندهم بمعنى الأمر وقوله جل وعلا ليس هذا من مقولهم بل هو من مقول المصنف
وهو دليل التمانع هذا خبران واتى بضمير الفصل لما وقع بين المبتدا والخبر
من الفصل وتقريره ان تقول لو وجد اله مؤثر في فعل من الافعال غير الله تعالى
لزم التمانع لكن تمانع الالهين محال اذ لو حصل تمانعهما لزم عجزهما وعجزهما
محال اذ لو عجزا لما حصل فعل من الافعال لكن عدم فعل بطل لوجوده بالمشاهدة
ووجه لزوم التمانع انه لو توارد قدرتان على فعل فاما ان يختلف مرادهما فيه
اولا فان كان الأول وحصل باحداهما لزم عجز الآخر وان حصل بهما على
وفق

وفق الارادتين لزم اجتماع الضدين او النقيضين وان كان الثاني وحصل بهما
لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وان حصل بأحدهما لزم عجز الآخر ويلزم من عجز
احد المثلين عجز الثاني في تعدد الخ في بمعنى على ثبوت العجز قد اختصر الشارح
في الدليل ولو اتى به من غير اختصار لجعل اللازم التمانع والتمانع يلزمه العجز نظر
الشارح الى ان لازم اللازم لازم ولكن اللازم الأخير عدم وجود الفعل
وذلك لازم بعينه في مذهب القدرية الاشارة راجعة للازم في التمانع على
تعدد الآلهة وفي بمعنى على اي وذلك اللازم بعينه وهو العجز لازم على مذهب
القدرية مانعة مفعول ثان لجعلوا وكان الأولى ان يقول مانعا بالتذكير
لانه في الأصل خبر عن تعلق وكانه أنثه وان كان المبتدا مذكرا مراعاة لاكتسابه
التأنيث من المضاف اليه بقي ان الاولى ان يقول مانعين لأن الارادة لها
تعلق مستقل وكذا القدرة مع القطع بان ذلك الفعل الخ لا يتم الرد عليهم
الا بملاحظة هذا وان كانوا ينكرون ذلك وانما رد عليهم بذلك مع انكارهم
له لقيام الدليل القطعي عليه فانكارهم له كالعدم بوصف العموم الباء
بمعنى على ووصف بمعنى وجه اي تعلقا آتيا على وجه العموم لجميعها اي لجميع الممكنات
وفي بعض النسخ بجميعها بالباء الموحدة وهي متعلقة بتعلق فصار اذن
اي فصار هذا الفعل اذا كانت قدرة الله تعالى وارادته عامية التعلق قد توجهت
اليه قدرة العبد وارادته وقدرة مولانا جل وعلا وارادته وحينئذ اتى التمانع
فاتى عدم وجود الفعل لما عرفت الخ المقام في غنية عن هذا لاستفادته مما
قبله وهو قوله للقطع بان ذلك الفعل الخ ثم زعمت القدرية الخ الأولى
ان ياتي بهذا الكلام على وجه الاستدراك على ما قلناه من اللوازم مجوس
هذه الامة وصف القدرية بهذا الوصف لتشبههم المجوس لان المجوس اثبتوا
الهين فاعل الخير وفاعل للشر والمعتزلة منعوا صدور الشر عن الله تعالى واضافوه
الى ابليس تسببا وسعيا والى العبد مباشرة واصلا بل زادوا على المجوس

باثبات آلهة لاحصر لها وهذا تشنيع عليهم والا فهم ليسوا كفارا نظرا
لقولهم ان قدرة العبد التى تخلق بها افعاله مخلوقة لله تعالي وقوله مجوس
هذه الأمة اشارة للحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القدرية
مجوس هذه الأمة فانه حديث رواه ابوداود وقال الدارقطني الصحيح انه
موقوف عن ابن عمر اضعف القدريتين التعبير باضعف يقتضي
ان قدرة الله تعالي قد ثبت لها الضعف فيجعل افعل ليس على بابه
الا قول باثبات الشريك الخ هذا تشنيع في الرد عليهم بحسب ما يلزمهم
والا فهم لا يقولون بذلك ووسم له بنقيصة العجز اي ووصف له
بالنقيصة التى هي العجز. واصل الوسم العلامة بالنار وغلبة الغير اي وبغلبة
الغير فهو بالجر عطف على نقيصة واذا كان الخ هذا تعريض بغباوة الخصم
وعدم ذاته اي من حيث هو آله لان وجود ذاته وهو آله مع كونه عاجزا مغلوبا
ناقصا محال اما وجود الذات عارية عن وصف الالوهية فلا يمتنع ولا
ينفعهم الخ لما انهى الكلام علي بيان ما يلزم علي مذهبهم من الفساد وكان المظنون ان
لهم جوابا عن ذلك توجه لتقريره ودفعه فقال ولا ينفعهم الخ لكن سيأتي
له ذلك في المتن فكان المناسب ان ينبه علي ذلك هنا بان يقول وما اجابوا
به فياتي رده ويؤخر الكلام عليه الي ذلك الموضع قالوا اي في الجواب
بان يسلب عبده الخ هذا تصوير لجهة ايجاده تعالي لذلك الفعل الذي اوجده
عبده وال في القدرة والارادة بدل من الضمير كما يفعل بالنا للفاعل
والفاعل ضمير عائد علي الله اي كما يفعل الله بالمرتعش من سلبه قدرته علي ذلك
الفعل وارادته له وهذا الجواب منهم قد اقتضى الخ اي ان هذا الجواب
يقتضي انه تعالي عاجز في حالة وليس عاجزا في حالة اخري فلا يكون نافعا
لهم في عدم لزوم العجز فعل العبد اراد بفعله ما هو جار علي يديه
يتعاصي عليه اي علي الله تعالي ويغلبه عليه اي ويغلب الآله في ذلك والفعل

فعلي

فعلي بمعنى في وقدرة فاعل يغلب فما اشبه الخ اي اذا عرفت هذا فنذكر
لك نظيرا ينادي بفضيحتهم ونقول ما اشبه ضلالهم الخ بان يسلبه اسباب
الخ هذا تصوير للاحتيال اشار بذلك الى ان السيد لا يقدر علي سلب القدرة وانما
يقدر علي سلبه اسبابها من الاكل والشرب بمن يصف اي بضلال من يصف
انسانا ففي العبارة حذف مضاف لان المشبه به ليس هو الذات وان كانت
الواو للحال ما تخيلوه من الجواب اشار بذلك الي ان هذا الجواب هو تخيل ليس
ناشئا عن تحقيق في غاية اي مع كونه في غاية من القوة اما اذا امكنه اذا امكن
السيد العبد التوهمات اراد بها الامور الوهمية لان التوهمات فعل الشخص
على ان جوابهم الخ هذا الزام لهم علي طريق ارخاء العنان اي سلمنا ما ذكروه من
الجواب وانه يدفع به ما لزمهم من عجز الاله لكن هذا الجواب لا يستقيم علي اصلهم الخ
من وجوب مراعاة الخ اي من وجوب ذلك وجوبا عقليا وانه يستحيل الخ
عطف علي قوله وجوب وهو من عطف اللازم علي الملزوم والضمير للشان بعد ان
كلفه ظاهره ان ازالتها قبل التكليف غير مستحيل مع ان مقتضى قواعدهم استحالة سلبها
مطلقا قبل التكليف وبعده بما تيسر اي بقدرة وارادة يتيسر منها الافعال
بها واذا عرفت هذا اي ما ذكر من رد مذهب القدرية ودل عليه ظواهر الآي
والظواهر اذا كثرت افادت القطع واعلم انه ودل عليه ما جاء في الكتاب لان ما جاء
فيه لم يدل عليه نصا بل دلالته علي ما ذكر احتمال راجح والحديث عطف علي الكتاب
فهو مدخول للفظ والحديث قول غير قران نسب للنبي صلى الله عليه وسلم وعبر بالحديث
دون السنة التى هي اعم منه لانه هو الذي يدل علي ما ذكر بخلاف غيره من افرادها
قبل ظهور البدع اتى بهذا الظرف ليفيد ان المراد بالسلف الصالح الصحابة ومن في معناهم
من كبار التابعين من ان الله الخ بيان لما قاله اهل السنة ذاتا كان او فعلا
اي سواء كان ذلك الفعل اختياريا او كان اضطراريا والمراد بالفعل ما يشمل القول
وكان عليه ان يزيد اولونا واعلم ان خلقه تعالي للذوات والالوان والافعال

الاضطرارية لانزاع فيه والنزاع انما هو في الاقوال والافعال الاختيارية
في ملك جميع الخ الاولى ان يقول لايشاركه في ايجاد ذلك شئ وان التاثير عطف
على ان الله وعطف ايجاد الممكنات على التاثير من عطف الخاص على العام بنا على ان القدرة
القديمة تؤثر في الاعدام كما تؤثر في الايجاد واما على القول بانها تؤثر في الايجاد فهو من
عطف التفسير قال تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر والله خلقكم وما تعملون قضية
ان الآيتين مما يدل لمذهب اهل السنة من انفراد الله تعالى بالتاثير وبيان ذلك في
الآية الاولى ان كل فيها روايتان رواية بالرفع ورواية بالنصب فعلى رواية النصب
يكون العامل فيها فعلا محذوفا يدل عليه ما بعدها والتقدير انا خلقنا كل شئ خلقناه
بقدر فيكون المعنى على عموم خلق الممكنات الموجودة ودلالة العام من باب الظن فالآية
على هذه الرواية حجة لنا وعلى رواية الرفع فيه احتمالات احتمال ان يكون جملة خلقناه
خبر ودلالته حينئذ كرواية النصب وعلى هذا الاحتمال فالاية حجة لنا ايضا وعلى
الاحتمال الآخر وهو ان يكون جملة خلقناه صفة لكل شئ والظرف متعلق بمحذوف
خبر فالآية لاتكون حجة لنا ولا للمعتزلة وذلك لان التخصيص بالصفة يفهم ان غير
المخلوق له ليس بقدر وغير المخلوق لله تعالى يحتمل ان يكون ذاته وصفاته ويحتمل ان
يكون ذاته وصفاته وافعال العباد الاختيارية فنحن نقول بالاول والمعتزلة
يقولون بالثاني فالاية لاتنهض على هذا الاعتبار دليلا لاحد الفريقين وبيانه في
الاية الثانية ان ما يحتمل ان تكون مصدرية اي والله خلقكم وخلق عملكم ويحمل
المصدر على اسم المفعول لتعلق الخلق به او المراد بالمصدر المعنى الحاصل به لا المعنى
المصدري اي وخلق معمولكم وتعتبر الاضافة للعموم لمناسبة السياق ودلالة العام
من باب الظن ويحتمل ان تكون موصولة فهي اذن من الفاظ العموم ودلالة العام
من باب الظن ويحتمل ان تكون نافية اي والله خلقكم وما تعملون شيا
الى غير ذلك من الظواهر اي كقوله تعالى خالق كل شئ اي ممكن بدليل العقل وكقوله
تعالى افمن يخلق كمن لايخلق وانما جعل هذه ظواهر لانصوصا لما فيها من الاحتمال

والى

٢٤٦

والى بقوله لاتنحصر مبالغة وفاته ان يقول والظواهر اذا كثرت افادت القطع
كما فاته التعرض لما يدل عليه من ظواهر الاحاديث والاجماع وما نقل الخ لما
انهى الكلام على رد مذهب القدرية وعلى بيان مذهب اهل السنة في هذا المقام
وقد نقل عن بعض اهل السنة ما يقرب من مذهب القدرية تعرض لذكره وبيان فساده
فقال وما نقل الخ من ان له قولا الخ هذا يقتضي انه قال بما تقوله الجماعة
وانه رجع عن هذا القول المنقول عنه بان القدرة الحادثة تؤثر في الافعال
هذا من الاسناد للسبب لان المؤثر عنده انما هو العبد لا قدرته وال في الافعال
للعهد اي في افعاله الاختيارية بل على اقدار بفتح الهمزة اي تقديرات وتخصيصات
خصصها الله بارادته من حيث وجود الفعل في الزمان المخصوص والمكان
المخصوص على الوجه المخصوص فالعبد يوجد فعله بقدرته وتخصيص ذلك الفعل
بالوجود والزمان والمكان ونحو ذلك بارادة الله والحاصل ان القدرية يقولون
بان افعال العبد الاختيارية واقعة بقدرته تبعا لارادته وامام الحرمين يقول ان
افعال العبد المذكورة واقعة بقدرته الحادثة تبعا لارادة الله تخصيصه بما يجري
عليه لان العبد يستحيل منه تخصيص الفعل لان تخصيصه يستدعي العلم به من كل
وجه وذلك انما هو لله تعالى فقد جعل المخصص غير الفاعل وفيه لا معنى لتخصيص
الفعل الا ايجاده على وجه مخصوص وحينئذ فالمخصص هو الفاعل وهذا
القول يريد به صاحبه الجمع بين العقل والنقل لان العقل يقتضي ان العبد لايطلق
بفعل غيره لما فيه من الجبر المنافي للتكليف وانما يكلف بفعله واختراعه والنقل
يدل على عموم خلقه تعالى لقوله تعالى الله خالق كل شئ وانا كل شئ خلقناه فيحمل الخلق
في هذه الايات ونحوها على التقدير فهو سبحانه خالق كل شئ بمعنى مقدره اي مريد
كونه على تقادير وتخاصيص ونحن نمنع ان الجبر مناف للتكليف كما ياتي وحينئذ
فيحمل الخلق في النقل على حقيقته وهو الايجاد والاختراع لايصح القول به اي
بالنسبة لمن له اجتهاد في الفن وقوله ولا تقليده اي بالنسبة لغير المجتهد

ان صح عنه هذا يقتضى ان هذا القول لم يثبت عنه فيخالف ما يقتضيه ما مر
من ثبوته عنه ورجوعه عنه لما قال الجماعة وعدم جريه على السنة اي وعدم
جريه على ظ ما ورد في السنة واراد بها هنا القران والحديث وقوله عقلا راجع
لفساده قطعا وقوله ونقلا راجع لقوله وعدم جريه على السنة ففي الكلام لف
ونشر مرتب بالنظر للطرفي العلة وقوله لان القدرة الخ سند لقوله عقلا لم يتعرض
للسند بالنظر الثاني لظهوره مما تقدم ولو قال الش لفساده عقلا ونقلا لعدم جريه
على ظ ما ورد في السنة ولان القدرة الخ كان اوضح واحسن اولا دليل الحصر
انه لا واسطة بين النقيضين فان كان الاول اي فان ثبت الاول وهو
ان الايجاد من صفة نفسها اي صفة نفسية لها وكلا الامرين الاولى وكلا
اللازمين وهما سلب الصفة النفسية وغلبة قدرة مولانا محال فبطل المقدم
وهو كون الايجاد صفة نفسية للقدرة الحادثة وفرض ان الله تعالى اراد ان
يوجد ذلك الفعل اي بقدرته فاذا اوجده العبد لم يقع منه ما شاء الله واراده
فيكون مقهورا مغلوبا بهذا الكلام وانت خبير بان مذهب امام الحرمين ان المتعلق
بالفعل والمؤثر فيه انما هو قدرة العبد وقدرة الرب لا تاثير لها فيه وانما الواقع من
المولى تخصيص ذلك الفعل بارادته ليوجده العبد لا ليوجده هو بقدرته وحينئذ
فلا معنى لهذا الترديد الذي ذكره ولا يلزمه شيء من اللازمين المذكورين فكان الاحسن
ان يقول فان كان الاول لزم توقف الصفة النفسية على شيء وهي لا تتوقف على شيء
اصلا وان كان الثاني الخ ولا يدفع محذور الخ جواب عما يقال ان الغلبة والتعجيز
مدفوع من حيث ان التاثير بقدرة العبد موقوف على ارادة الله تعالى فقوله ولا
يدفع بالبنا للفاعل وهو قوله اي امام الحرمين ولفظة محذورا بالنصب على المفعولية
وقوله في الثاني اي في الامر الثاني لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها على شيء اي
وحينئذ فلا يصح قول الامام ان تاثير قدرة العبد على وفق ارادة الله تعالى
لزمت الغلبة المذكورة وان كان الثاني هذا قسيم قوله فان كان الاول

والثاني

والثاني هو ما اشار له سابقا بقوله اولا لزم ان يفتقر الى معنى ان قلت
قد يكون حالا قلنا الحال من لوازمه تبعية لمعنى فذلك المعنى اما ان يكون لاجل صفة
نفسية للقدرة او لاجل معنى اخر قايم بها الى معنى يقوم بها اي بالقدرة
هل ذلك اي هل ايجاب التاثير لها من صفة نفس المعنى الذي اوجب لها التاثير او
من اجل معنى قائم بذلك المعنى الذي اوجب لها التاثير فان كان الاول لزم قيام
المعنى بالمعنى والمراد بالمعنى الاول المعنى الذي اوجب للقدرة التاثير والمعنى الثاني
القدرة وان كان الثاني لزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى فقول الش لزم التسلسل
راجع لما يليه وهو قوله او لمعنى قام به وقوله وقيام المعنى بالمعنى راجع لما رجع اليه
التسلسل ولما قبله عن القاضي المراد به ابو بكر الباقلاني والمراد بالاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني وهما كامام الحرمين من محقق مذهب الاشعري تؤثر في اخص الخ حاصل
ان الفعل له جهتا خصوص وجهة عموم فمن حيث انه فعل من الافعال متعلق لقدرة
الرب ومن حيث كونه صلاة وصوما متعلق لقدرة العبد والكون صلاة قيل انه من
قبيل الحال وقيل من قبيل الاعتبار والحال امر ثابت في الخارج لم يصل الى رتبة الوجود
وتقدم دليله واما الاعتبار فامر معتبر في الذهن وليس له ثبوت في الخارج بل ثبوته
في الذهن فقط لا في وجوده اي الفعلي اي لا في ذاته بقطع النظر عن وصفه بكونه صلاة
لان المؤثر في ذلك قدرة الرب حال اي لان القاضي يثبت الواسطة بين الموجود
والمعدوم والاستاذ ينفي الواسطة بينهما واعتبار عطف تفسير وفرق بينهم سنلي
والمراد بالاختراع في المقام تعلق القدرة بذات الفعل وبالكسب تعلقها به على وجه
التاثير في اخص وصفه من حيث هي حركة اي لا من حيث كونها صلاة تنسب
الى فعل الله ايجاد الاولى حذف لفظ فعل ويقول تنسب الى الله ايجادا لا كسبا
وقوله واختراعا عطف مرادف ويلزم من ذلك اي من ايجاده لها علمه بها
اي بالحركة من جميع وجوهها لان المخترع للشيء لابد ان يكون عالما به من جميع وجوهه
ولا يخفى ان المراد بجميع وجوهها الوجوه المتعلقة بها من حيث العموم لا المتعلقة بها

من حيث الخصوص فلا يلزم عليها من حيث انها صلاة وانه لا يفعل في ذاته عطف
على علمه اي ويلزم انه لا يفعل في ذاته لان الموجد هو الله ومن قواعد اهل السنة ان المخترع
مفعوله لا يقوم به بل بغيره وجعل هذا لازما بالنظر لقواعد اهل السنة لا بالنظر لقواعد
المعتزلة واما بالنظر لقواعد المعتزلة فالمخترع قد يقوم به فعله فان العبد يخلق فعله
عندهم ولا يتصف بها اي بالحركة اتصاف قيام هذا لازم لما قبله فلا اتصاف
اليه تفريع على قوله تنسب الى الله من حيث انها حركة اي ان الحركة تنسب الى الله من حيث
انها حركة على جهة الايجاد والاختراع ولا اتصاف اليه من حيث خصوصها الكائن من العبد
لكونها صلاة او سرقة فقوله فلا اتصاف من العبد اي فلا اتصاف الحركة له تعالى من
حيث الخصوص الكائن من العبد وقدم المجرور اهتماما به فيقال اوجدها واحدثها
اي ولا يقال اوجد الله تعالى الصلاة ولا انه مصل ولا سارق وهذا قوله فيقال الخ
راجع لما قبله على سبيل اللف والنشر المرتب والاول تفسير لقوله فان الحركة من حيث
انها حركة تنسب الى الله ايجادا والثاني تفسير لقوله ولا يتصف بها اتصاف قيام
قوله وتنسب الى العبد من حيث خصوصها فيقال انه مصل وسارق او زان
وهو اي خصوصها كون تلك الصفة صلاة واتى بقوله تلك الصفة وان كان المناسب
للسياق السابق تلك الحركة مراعاة لقوله صلاة ولان الحركة فرض شامل ولا تاثير الخ
في قوة التعليل لما قبله وقوله الا في ذلك الوجه اي الحال الذي هي اخص وصف الفعل
ولا اشتراط علمه اي العبد وقوله من كل وجه اي بل اشتراط علمه به من حيث الخصوص فقط
والحاصل ان العبد لا يعلم الفعل من جهة عمومه لانه غير مخلوقه وانما يعلمه من جهة خصوصه
ومقتضى هذا القول ان يقال انه تعالى لا يعلم الفعل من جهة خصوصه لانه غير مخلوقه
ونعوذ بالله تعالى من ذلك وذاته محل فعله او كسبه اي وذات العبد محل فعله الذي هو
اخص وصف الحركة فمحل الحركة من حيث العموم والخصوص ذات العبد وقوله وكسبه اي
ومحل كسبه وهو التاثير في اخص وصف الحركة ويكون صفة له صفة بالنصب خبر يكون
واسمها ضمير يعود على الافعال المفهومة من السياق وقوله فيكون صفة له اي من حيث

العموم

٢٤٨

العموم والخصوص فقوله فيقال انه متحرك راجع للاول ومصل وغاصب راجع للثاني
وان اتصل الخ هذا انتقال للكلام على جهة الخصوص بعد ما تكلم على الامرين فقوله
وان اتصل به اي بالفعل امر فوقع ذلك الفعل على موافقة الامر سمي ذلك الفعل طاعة
وعبادة وقوله على خلافه اي على خلاف النهي وذلك الوجه اي وذلك الحال الذي هو
اخص وصف الفعل كالكون صلاة والكون زنا فقيل صل الخ اي ولم يقل تحرك
او لا تتحرك وهو المقابل بالثواب والعقاب اي في الآجل وقوله وبالمدح والذم
اي في العاجل لا من حيث انه موجود عطف على المعنى اي والفعل مكلف به من
حيث ذلك الوجه اي كونه صلاة او غصبا او زنا ونحو ذلك من الخصوصيات لا من حيث
انه موجود والضمير في انه عائد على الفعل فان ذلك اي الوجود المفهوم من موجود
وقوله لا يختلف به اي لا يختلف فيه الفعل فالوجود قدر مشترك بين الافعال وحينئذ
فلو امر بالصلاة من حيث هي فعل موجود لكان كل موجود مأمورا به ولو نهى مثلا عن
الغصب من حيث انه فعل موجود لكان كل موجود منهيا عنه واللازم فيهما باطل فكذلك
الملزوم فوجب ان يكون التكليف انما توجه للافعال من حيث خصوصها فقط وهو المطلوب
فان قلت الملازمة ممنوعة اذ الامر والنهي عن فعل ما لا يقتضي الامر والنهي عن جميع الافعال
قلت متى توجه الامر والنهي باعتبار الوجود كان المراد افراده التي يتحقق فيها لان الماهية
يستحيل ان تطلب من حيث هي مجردة لاستحالة ايجادها وانما تطلب في التحقق جزئياتها
ولا تنحصر في فرد من الافراد فيجب للجميع الا ترى انه لما امر بالصلاة عم الامر جميع افرادها
ولما نهى عن الغصب عم النهي جميع افراده ولم ينحصر في البعض فكذا لو امر بالموجود لوجب ان
يعم الامر كل موجود ولو نهى عنه لعم النهي كل موجود وهذا باطل قال اي الشهرستاني
وهذا اي ما قاله القاضي والاستاذ من ان العبد يؤثر في اخص وصف الفعل اعدل من قول
المعتزلة من ان العبد يؤثر في افعاله تبعا للارادة والتعبير باعدل فيه تسمح اذ لا عدل في
قول المعتزلة فانهم اثبتوا الاشياء الخ حاصله ان المعتزلة قالوا بشيئية للمعدوم
الممكن وان حقيقته واوصافه النفسية ثابتة له متقررة في حال عدمه والوجود عندهم

زائد على الماهية مشترك بالاشتراك المعنوي لانه عبارة عن ابراز المعدوم واظهاره مثلا
الصلاة الواقعة من زيد هذه كانت ثابتة ومتقررة في حال عدمها ولكنها كانت مستورة
والشخص انما تعلقت قدرته باظهارها وكذا ذات زيد كانت متقررة وثابتة في
نفس الأمر بلحمه وعظمه قبل ولادته وكانت مخباة مستورة كشبه ثوب في صندوق والمولي
انما اثر فيها بقدرته الوجود فقط اي اظهرها وابرزها لخارج الاعيان فلم يصفوا الرب
بالاقتدار على خلق الذوات وانما اثر القادرية عندهم اخراج الذوات الى الوجود فعلي
كلامهم يكون المكلف به هو الوجود لانه متعلق القدرة ويرد عليهم انه لو توجه التكليف
كما يقولون بطلب الوجود لزم التكليف بكل ما يقبل الوجود فيكلف اذن بكل فعل
وهو باطل فالتكليف اذن انما هو بالخصوصيات فلم يؤمر بالصلاة من حيث
امكانها والا لكان الامر بها امرا بكل ممكن ولا من حيث كونها حركات وسكنات والا
لكان الامر بها امرا بكل حركة وسكون وانما امر بها من حيث كونها صلاة وهو اخص
اوصافها والحاصل انهم قالوا الحقائق واوصافها النفسية ومن جملتها اخص الوصف ثابتة
ثابتة متقررة حال العدم فلا يكون الاخص مقدورا فصار المطلوب غير مقدور والمقدور
الذي هو الوجود غير المطلوب يخالف مذهب القاضي فانه لا يقول بشيئية المعدوم
فالوصف النفسي الاخص مقدور للعبد فيصح التكليف به وقد الزم الجبائي واصحابه
القائلين بشيئية المعدوم لانه تصريح بقدم العالم حيث اثبتوا الذوات موصوفة
بالصفات في القدم وهي اي الوجود حال فانث الضمير العائد على الوجود نظرا
لكونه صفة او انه انثه مراعاة للخبر لان الحال يجوز تانيثها لا يختلف معقولها
اي لا يختلف معناها وهو ابراز المعدوم واظهاره لخارج الاعيان وقوله باختلاف
الحقائق اي باختلاف افرادها بطلب تلك الحال اي التي هي الوجود لئلا يلزم
التكليف بكل ما يقبل الوجود فيكلف اذن بكل فعل وهو باطل وباعتبارها
الخ فالفعل من حيث كونه صلاة حسن ومن حيث كونه زنا قبيح فما توجه به التكليف
غير مقدور لان الخصوصية ثابتة مع الحقيقة في حالة العدم والذي يقدر

عليه

عليه وهو الوجود لم يتوجه به التكليف لان الشخص ليس مكلفا بمطلق حركة بل بقيد
كونها صلاة او زكاة اي والشان ان يقع التكليف بالمقدور بخلاف ما ذهب
اليه القاضي فان الخصوصيات عنده مقدورة للعبد لانه لا يقول بشيئية المعدوم وحينئذ
فيصح التكليف بها فكان ما صار اليه مطابقا للقضايا العقلية والشرعية اما
العقلية فلانه اسند وجود الحركة واختراعها لله تعالى اذ هو العالم بها من كل وجه
وبذلك يصح تخصيصها وايجادها واما الشرعية فلانه اسند الخصوصية للعبد فيصح التكليف
الوارد في الشرع بخلاف المعتزلة فانهم لم يوافقوا العقل ولا الشرع لان ما توجه به التكليف
ليس مقدورا وما هو مقدور لم يتوجه به التكليف وانت خبير بانه سياتي رد هذا
القول وجعله باطلا فكيف يكون مطابقا للقضايا الشرعية مع ان المتبادر من الشرعية
المعمول بها تامل قال شرف الدين الخ لما ذكر سابقا انه لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي
والاستاذ وبين جهة الاختلاف بينهما وبين ما ذكره الشهرستاني من ان مذهب القاضي
مستقيم بخلاف مذهب المعتزلة تعرض هنا لسند الفساد فقال قال شرف الدين الخ
وما ذكره الضمير عائد على القاضي واتباعه كالشهرستاني والاسناني والاستاذ وحاصل
ذلك ان الاشاعرة لما قالوا الافعال الصادرة على ايدي العباد كلها مخلوقة لله بقدرته
على وفق ارادته ولا تاثير لقدرة العبد اصلا الزمهم المعتزلة التكليف بالمحال لان
تكليف العبد بما ليس من فعله محال عندهم ولان التكليف على هذا التقدير يكون حاصله
افعل يا من لا يفعل لك ما انا فاعله وهذا عبث لا يحصل له قلما اوردوا هذا
على اهل السنة قال القاضي والاستاذ ان قدرة العبد تتعلق باخص وصف الفعل
وهو المكلف به قال ابن التلمساني هذا الذي ذكره القاضي والاستاذ وان كان فيه خروج
عن تشنيعات المعتزلة اي التشنيعات الواقعة منهم على الاشاعرة بقوله وهو الزام
التكليف بالمحال اي اللازم للاشاعرة بتقدير اي على تقدير وهو متعلق بتشنيعات
وكذلك قوله حيث قالوا والضمير للمعتزلة والمقول له الاشاعرة وجواب ما قالوه
انا نقول بموجب ذلك ولا يلزم عليه شيء بل التكليف على هذا نصب امارة

الثواب والعقاب وللمولى ان ينصب امارة على ذلك ما شاء ولو جعل الاشكال والالوان
والمقادير ونحوها امارة على ذلك لم يلزم عليه محال فكذا له ان يجعل امارة على ذلك افعالا
خاصة يخلقها في العبد وهذا جواب على سبيل التنازل وارخاء العنان وسيأتي رد هذا
التشنيع عند قول المص ومن تعلق القدرة الحادثة الخ على هذا التقدير وهو ان الخالق
لجميع الافعال هو الله تعالي الا انه ضعيف خبر عن قوله وما ذكروه فكان المناسب
حذف قوله الا انه كما ان المناسب لما بعد الخبر من السند ان يقول غير مستقيم لان كلامه
الاتي بعد السند يقتضي ان ما ذكروه فاسد لا انه ضعيف فان معتمد القاضي الخ هذا
سند للضعف امكانها اي فالعلة في التاثير الامكان والامكان يتحقق في
جهة العموم وفي جهة الخصوص فمقتضاه تاثير قدرته تعالي في كل من الجهتين وحينئذ
فليس تخصيص بعضها الذى هو الوجود في اسناده اليه تعالي باولى من بعض الذي
هو اخص وصف الفعل في عدم اسناده له تعالي وذلك اي المعتمد اي واذا كان
معتمدهم فيما اضافوه للعبد الامكان فليس تخصيص بعض جهات الفعل الذي هو
اخص وصفه من اسناده للعبد باولى من بعض الذى هو الوجود في عدم اسناده له
فان هذا الوجه اي الذي هو اخص وصف الفعل وهذا سند لما قيل والتعبير
بانه غير مناسب لان الموضوع انه ممكن وان كان صحيحا من جهة المعني فالمناسب أي
لو قال وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد فيجب اضافته لقدرته تعالي وحينئذ
فتفرقة القاضي تفرقة من غير فارق في نسبة سائر الممكنات المراد بسائر باقي
الممكنات وهو جهة العموم ولا يصح تفسيرها بجميع لانه يدخل فيه جهة الخصوص مع انه
لا يقول بانها مخلوقة لله تعالي وجب اضافته الى قدرة الله لما تقدم من العلة
امتنع نسبته الى قدرة ما فلا يضاف للعبد ولا لله وقد قالوا باضافته
للعبد وما فروا الخ حاصله ان القاضي واصحابه انما ذهبوا لهذا المذهب
لاجل الفرار من الجبر اللازم لاهل السنة مع ان الجبر لازم لهم على هذا المذهب كما بينه
الش فقول الش وما فروا عنه الضمير للقاضي واصحابه ومن بمعنى من لان علة

الحال

٢٥
الحال اي التي هي اخص وصف الفعل وكان الاولى ان يقول لان اخص الوصف الخ
لان هذا رد على القاضي والاستاذ لا يقول بالحال انما يقول بالوجه والاعتبار
وقوله الي ايجادها الضمير للحال وفيه ان الحال لا تتصف بالوجود ولا بالعدم وقد يجاب بانه
اطلق الوجود على الثبوت اي لا يتصور القصد الى اثباتها على حيالها بالحاء المهملة
المكسورة اي على حدتها دون الذات مالم يفعل الله الخ اي مدة عدم فعل الله تلك
الذات الموصوفة كاخص الوصف وهو الفعل والمراد بالذات الحقيقة وبهذا
اي الالزام وقوله فان توجه الخ توجيه للاشعرية والضمير في يكون للوجه والاعتبار ولم يقل
يكونان اشارة الى ان الاعتبار تفسير للوجه ماليس له وجود في الخارج الاولي
ماليس له ثبوت لان الحال ثابتة في الخارج وتتعلق به القدرة بخلاف الاعتبار وقوله
فكيف يصح الخ استفهام انكاري بمعني النفي اى لا يصح توجه القصد الي ماليس له ثبوت
وقوله انتهى اي كلام شرف الدين بن التلمساني والحاصل اي حاصل تحرير الكلام في
مسئلة الافعال التي يقال فيها انها مخلوقة للعبد لا تاثير لها اى لا في ذات الفعل
ولا في اخص وصف وانما هي اي القدرة الحادثة مقارنة في الوجود لمقدورها والمقدور
وهو الحركة وذلك لان العبد اذا عزم على الشئ يخلق الله تعالي أمرين القدرة والحركة
ولا يرد علينا الزام المعتزلة من الجبر كما تقدم لان هذه الافعال لم يجعلها الرب علة للثواب
والعقاب بل انما جعلها امارات وعلامات وسيأتي توضيحه ما حكي عن الامام
اي امام الحرمين وقوله ان القدرة الحادثة اي من أن القدرة الحادثة فهو بفتح الهمزة
على حذف من البيانية وقوله على اقدار اي تقديران وتخصيصات قدرها وعينها الباري
تعالى بارادته كالوجود والكون في زمن كذا ومكان كذا ومقدار كذا ثم ان ما نقله
المص عن الامام خلاف ما نقل الخيالي وعبد الحكيم عليه وكذلك السعد في المقاصد والعضد
في المواقف من ان الذي يقول الامام ان الفعل حاصل بمجموع القدرتين الحادثة والقديمة
فالقدرة الحادثة عنده جزء مؤثر لا انها مؤثرة استقلالا فلعل النقل عنه اختلف
له قولان الجبرية بفتح الباء مزاوجة القدرية وبالتسكين نسبة للجبر وانما

المخلوق للعبد اي في العبد المقدور وهو الحركة وقوله فقط اى دون قدرة اى فالرب عندهم يخلق
في العبد الحركة والسكون دون قدرة بخلاف مذهب أهل السنة فان المخلوق في العبد امران
متقارنان وهو الحركة والقدرة الحادثة وساروا اي الجبرية بين المضطر والمختار وهذا
تعريض بغباوتهم على سبيل الاستقلال اي تبعا لارادة العبد فقدرة العبد تؤثر
على وفق مراده كلها باطلة قد تقدم بيان بطلان ثلاثة منها وهي قول امام الحرمين
وقول القاضي وقول القدرية وسيأتي بطلان القول الرابع وهو مذهب الجبرية واياه
اعتقدت في هذه العقيدة بل وفي غيرها فلا معنى للتقرف لانه اعتمده أيضا في غير هذه
العقيدة ولو حذفه كان أحسن من القول الذي نقل عن الامام اي امام الحرمين
وهذا يقتضي ان التعجب من نفس القول وقوله كيف يصح ان يقوله يقتضي ان التعجب
من الامام وفي الحقيقة التعجب من الامام كيف يصح الاستفهام للاستبعاد
وهو بيان لجهة التعجب مع ما ذكر الخ ما مصدرية اي مع ذكره ويحتمل ان
تكون اسم موصول من الادلة متعلق بذكر او بيان لما على انها اسم موصول
فتصحيح المذهب الحق من ان الافعال مخلوقة للرب على وفق ارادته وما للائمة
عطف على ما ذكر والتعليل لمن يعتقد ان للقدرة الحادثة تأثيرا ما اي اي
تأثير كان في ذات الفعل او في احص وصفه وكذلك الخ الاشارة راجعة لقوله
واعجب اي واعجب من القول الذي نقل عن القاضي والاستاذ مما يضاده اي
مما يضاد ذلك القول المنقول وهو طريقة الاشعري وبالجملة اي واقول قولا
مجملا فالذي اقطع به ولعل ذلك انما صدر الخ هذا يعارض ما قبله من تنزه هؤلاء
الائمة لان هذا اعتراف بصدور ما ذكر عنهم وما مر يخالفه واجيب بان معنى ما مر
الذي اقطع به تنزه هؤلاء الائمة عن اعتقاد ما نقل عنهم على انه قول ومذهب لهم *
جدلية نسبة للجدل وهو مقابلة الحجة بالحجة لافحام خصم اي لاعجازه
قويت منافرته للحق الخ حاصله ان المعتزلة قالوا كيف يكون الفعل مخلوقا لله تعالي
مع انه كلف العبد به وكيف يكلفه بما ليس مقدورا له وهذا تناقض وتهافت

لأن

لأن محصل التكليف حينئذ افعل يا من الفعل له او افعل الفعل الا انا وكيف يثيب
العبد او يعاقبه على غير ما فعل فقال لهم الامام يزول ما الزمتم بتقدير ان يكون الفعل
مخلوقا للعبد لكن تابعا لارادة الرب وتخصيصه لذلك الفعل وفي هذا موافقة للمنقول
الدالة على ان الله تعالي خالق كل شيء ويحمل الخلق على التقدير ومن اين يلزم ان يكون التخصيص
بارادة العبد وحينئذ فلا يلزم العبث والتهافت ولا اثابة العبد وتعذيبه على غير
فعله وقال لهم القاضي والاستاذ التكليف انما وقع باخص وصف الفعل وهو المقابل
بالثواب والعقاب فيكون هو فقط بخلق العبد واختراعه ومن اين يلزم ان ذات الفعل
بخلق العبد بل الخالق لذلك هو الله تعالي كما يدل عليه الايات القرآنية نحو الله خالق
كل شيء والله خلقكم وما تعملون فانها تدل على ان ذات الفعل بخلق الله واختراعه
وليس قصد امام الحرمين الاستمرار على القول بذلك واعتقاده بل قصده جر الخصم
الي الحق لانه وافقه في بعض غرضه وخالفه في البعض الآخر فيرجى انجراره الي جميع
الحق لانه يجره شيئا فشيئا وكذا يقال في الاستاذ فيوافق أهل الاعتزال في أن
العبد خالق لكن لاخص وصف الفعل فيوافق في بعض مدعاه رجاء لانجراره لانه لو
خالفه من اول وهلة في جميع مدعاه لنفر ثم ان ما ذكره الشارح من تنزه هؤلاء الائمة
عن ان يكون ما نقل عنهم مذهبا لهم وجه حسن وان كان مخالفا لما نقله الشهرستاني
وابن التلمساني من ان ذلك قول ومذهب لهؤلاء الائمة ولهذا الخ الاشارة
راجعة لمضمون قوله والذي اقطع به الخ او راجعة لمحذوف يفهم مما تقدم والاصل
ولعل ذلك انما صدر منهم في مناظرة جدلية اي وما يصدر من المناظرة لا يعد قولا ومذهبا
لقائله ولهذا الخ يعني الخ جملة الغاية اعتراضية ليست من كلام الشريف
بل من كلام المص تؤثر في الحال التعبير بالحال فيه قصور لان الاستاذ يقول بالوجه
والاعتبار لا بالحال فالمناسب للنقل عن كل من القاضي والاستاذ ان يقول تؤثر في
أخص وصف الفعل والافحاشي الخ فيه شيء مع ما سلف عن الشهرستاني وعن شرف
الدين بن التلمساني فانهما نقلا ذلك على وجه انه قول ومذهب لهؤلاء الائمة وفهمها

مما يعتمد عليه   كيف ونقل اي القاضي والاستفهام للاستبعاد وما نقله من الاجماع
غير مسلم لاقتضائه كفر المعتزلة والحق انهم غير كفار بل مؤمنون ثم ان ما ذكره المص من
نقل القاضي الاجماع على كفر من نسب الاختراع لغير الله احتجاجا على بطلان ما نقل عنه
من القول بتأثير قدرة العبد في اخص وصف الفعل فيه نظر لانه يمكن ان يكون التكفير
الذي نقله من نسب الاختراع لغير الله انما في الاختراع بمعنى الايجاد للفعل نفسه كما يقوله
القدرية لا بمعنى مطلق التأثير حتى يدخل فيه جعل الفعل موصوفا بالصفة الذي ذهب
هو اليه ويؤيده ما تقدم من التفرقة بين الاختراع والكسب بان الاختراع ايجاد الفعل نفسه
والكسب اثبات وصف لذات الفعل وحينئذ فالتأثير الذي اثبته القاضي للعبد
لا يسمى اختراعا وانما يصدق الاختراع على التأثير الذي قالت به القدرية وعليهم يصدق
التكفير الذي نقله نعم لو نقل الاجماع على كفر من نسب التأثير مطلقا لغير الله تعالى
صح الاستدلال   لم يقل بعموم صفات الباري اي بعموم تعلقها بان قصر القدرة
مثلا على الذوات والالوان والافعال غير الاختيارية وهذا الاجماع ايضا غير مسلم
ونقله لهذا الاجماع ينافي قوله بالتأثير في الاخص وهذا الاجماع عين ما قبله في
الحقيقة   واذا قال اي الشريف وقوله هذا اي ما ذكر من التبرئة التي هي مضمون
مقوله   مع خفتها بالنسبة الخ وجه الخفة انهما يقولان ذات الفعل واوصافه
النفسية العامة بايجاد الله تعالى واختراعه وقدرة العبد انما تؤثر في اخص اوصاف
الفعل بخلاف امام الحرمين فانه يقول ذات الفعل واخص اوصافه بقدرة العبد
فهو اشنع مما قبله وحيث كان قوله اشنع فيكون الاعتذار عنه وتنزيهه عن هذه
المقالة احرى   والله تعالى يعلم الخ هذا جار على الانصاف ولا يخفى ما فيه
مع قوله والذي اقطع به وكذا ما نقل عن الشريف   فعلى اي وجه صدرت اي هل
صدرت على انها مذهب لهم او على وجه الرد على الخصم   وهو سبحانه حسيب
الخ اي لان نقلها مع التراخي عن ما ذكر يوجب تقليد الغير لهم في ذلك واعتقاده
من بيان فسادها اي على تقدير صدورها منهم وقوله او دفعها اي نفيها عنهم

بالمرة وقد شمر المص عن ساعد الجد فاولا بين فساد تلك الاقوال على تقدير انها صدرت
منهم على انها مذاهب ثم نزههم عنها ونفى ان تكون اقوالا لهم   ان امكنه ذلك
لان بيان الفساد انما يكون من عالم ذي قوة في الافهام وكذا الدفع وان كان يمكن من اي
فرد لكن الدفع المعتد به لا يكون الا من عالم مقتدى به   وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة
الخ اعلم ان قول المص سابقا وبهذا الدليل يعني دليل التمانع يستدل على انه تعالى هو الموجد
لافعال العباد ولا تأثير لقدرتهم الحادثة فيها بل موجودة مقارنة لها يتضمن الرد على
القدرية والجبرية وقد تقدم الدليل الدال على بطلان مذهب القدرية واما مذهب
الجبرية فتوجه اليه المص بقوله وانما قلنا الخ فهو سند لقوله سابقا بل هي موجودة مقارنة
لها وانت خبير بان قول المص بل هي موجودة مقارنة لها يتضمن امرين الاول وجود
القدرة والثاني مقارنتها للافعال والسند الذي ذكره وهو قوله لما نجده الخ انما يناسب
الامر الاول وهو الوجود وكانه ترك سند الامر الثاني اعتمادا على ظهوره لان القدرة
من باب العرض وقد تقدم انه لا يبقى بل ينعدم عقب وجوده قوله لما نجده اي معشر
العقلاء   من الفرق الضروري الخ اي من حيث الحركة الاختيارية نحس انها في الوسع
بخلاف حركة الاضطرار فانا نحس انها ليست في الوسع والمراد بحركة الاختيار الحركة
التي من شانها ان يتعلق بها الاختيار فيدخل حركة الذاهل   اما مقارنة هذا
دليل على الدعوة الثانية وهي المقارنة التي لم يسندها في المتن واخر الكلام على دليل
الدعوة الاولى المذكورة في المتن ولا يخفى عدم حسنه والمراد بمقارنة القدرة للمقدور
المقارنة في الوجود فهي مقارنة زمانية لا في التعقل لان القدرة سابقة بحسب التعقل
على المقدور   وهذا الحكم اي وهو مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها في الوجود
ليس ثابتا لها من حيث انها قدرة اي لانها من حيث كونها قدرة لا تقتضي
ذلك ولا تستلزمه   واستحالة الخ عطف على انعدامه عطف لازم على ملزوم
وهي في قوة كبرى قائلة وكل عرض لا يبقى زمانين والصغرى القدرة عرض فينتج القدرة
لا تبقى زمانين وقوله واذا ثبت الخ مرتب على النتيجة   لزم من ذلك اي من استحالة

بقائها   اذ لو تقدمت الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية قيل وحاصله انه قد
مر انها لا تبقى زمانين فينتفى وجودها تنعدم فيلزم من تقدمها على مقدورها عدمها
حال وجوده   فيكون مقدورا بقدرة معدومة اي على تقدير عدم وجود مثلها
وقد يقال انه على تقدير عدم وجود المثل انما يلزم وجود شئ بدون قدرة واما المقدورية
لذلك الشئ فلا تترتب على ما تقدم لانه اذا انعدمت القدرة انعدم تعلقها
واذا انعدم تعلقها فلا مقدورية ولو قال فيكون موجودا بقدرة معدومة كان
أولى   وتقرير ذلك اي تقرير كون المقدور بقدرة معدومة محالا اي تقرير مستنده
فهو على حذف مضاف   وحاصل ذلك الدليل ان تقول لو حصل المقدور بقدرة معدومة
لزم اجتماع الضدين لكن التالي بط فبطل المقدم   وبيان الملازمة انه لو انعدمت
القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم ان يكون ذلك الشئ مقدورا عليه
حال وجود العجز والعجز يستدعي معجوزا عنه فيكون ذلك الشئ الحاصل حال وجوده
مقدورا عليه معجوزا عنه وانه محال لما فيه من اجتماع الضدين   جاز وجود ضدها
انما قال جاز ان القدرة على تقدير انعدامها لا يلزم وجود العجز لجواز وجود مثلها
فيلزم كونه اي الفعل   وذلك محال اي وكون الشئ مقدورا عليه معجوزا
عنه محال   قال المعترض وهذا اي ما ذكر من الدليل على المقارنة فيه نظر عندي
من حيث ان امتناع التقدم انما لوحظ من حيث استحالة بقائها زمانين لا من
حيث انها علة   وحاصله انه حيث لوحظ ان القدرة ليست علة ولا مؤثرة فلا
مانع حينئذ من تقدمها على الفعل ووجود مثلها اذا عدمت وهكذا ووجود الفعل
مقارنا للقدرة الاخيرة وكل تلك القدرة متعلقة بالفعل لانها غير مؤثرة والمؤثر
هو الله تعالى فلا ضرر في وجود قدرة متعددة متعلقة بالفعل اذ لا تاثير لها وقد
اوجد الله تعالى الفعل عند القدرة الاخيرة لان القدرة اذا لم يكن لها تاثير فلا تتميز
السابقة من المقارنة فدعوى عدم التقدم لا وجه له والحاصل ان الجميع متعلق وان كان
السابق قد انعدم ويصح ان يقال ان القدرة السابقة كانت متعلقة بالفعل قبل

انعدامها

انعدامها ولما انعدمت انعدم تعلقها ووجد مثلها فالاحتمالات اتفقا على
تعلق السابقة واختلفا في انعدام هذا التعلق عند انعدام القدرة هل ينعدم أولا
ينعدم ونظير ذلك العلم فانه يجوز ان يتعلق بالشئ علوم متعددة احدها مقارن
لحصوله والباقي سابق عليه لان القدرة لا تاثير لها كالعلوم   مأخوذا اي ملحوظا
فالقدرة الخ اي فصارت القدرة في التحقيق اي في الحقيقة ونفس الامر غير مؤثرة
فاذا لم يكن من حكمها وجود المقدور اى التاثير في وجوده   فالمقارنة متعلقة
والسابقة متعلقة اي ولو عدمت وحينئذ فدعوى امتناع التقدم لا وجه له   ويصح
ان يقال هذا هو الاحتمال الثاني وقد علمت الفرق بين الاحتمالين وقوله ويصح الخ
مقابل لقوله فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة والاحتمالان مبنيان على ان انعدام
القدرة لطرو مثلها لا يمنع تعلقها او يمنعه   كانت تلك القدرة اي السابقة وقوله
اي بالمقدور وقوله ثم انتفت اى ثم لما انتفت انتفى تعلقها   وهذا الاشارة
الى المبهم المضمون قوله فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور الخ وهذا تنظير جاء به طلبا للايضاح
مثلا راجع لقوله طلوع الفجر وقوله باقيا متعلق بعلم   ثم قدرنا تجددا اراد بالوقت
المعلوم طلوع الفجر اى ثم قدرنا ان ذلك العلم انعدم بمجرد وجوده وتجدد علم مثله بوجود
زيد عند طلوع الفجر واستمر ذلك العلم بوجوده بالفعل في الوقت للمعلوم وكذا لو قدرنا
تجدد علوم مترتبة من وقت الانباء الى وقت الوجود بالفعل فقوله الى حالة متعلق بمحذوف
اي واستمرار ذلك العلم المتجدد الى حالة الخ   فالمعلوم اي وهو وجود زيد وقوله
وأحدهما اي احد العلمين متقدم اى على الاخر والاخر متاخر عنه وليس المراد ان احدهما
متقدم على المعلوم والاخر متاخر عنه اذ هذا فاسد ولو قال الش فاحدهما متقدم والاخر
مقارن كان اظهر وهذا التنظير مناسب للطرف الاول من طرفي المنظر له وهو قوله فالمقارنة
متعلقة والسابقة متعلقة   وان قدر وجود ضد العلم الخ اراد بالضد الضد اللغوي
لاجل ان يشمل الجهل البسيط الذى هو عدمي وهذا تعرض لمفهوم قوله في التنظير ثم قدرنا
تجدد علمه الخ لاجل افادة ان مسئلة القدرة كمسئلة العلم من كل وجه   لكان

مجهولا اي لكان المعلوم مجهولا بسبب ما قارنه وقد كان اي المعلوم متعلقا للمسبوق
من العلم اي ولذلك القدرة فانها اذا عدمت وطرا مثلها ووجد المقدور مقارنا لذلك
المثل لا يمنع ذلك من تعلق القدرة السابقة بذلك المقدور والحاصل انه كما يجوز تعلق
العلم السابق بالمعلوم اللاحق وطرو الضد لا يمنع من تعلقه فلا مانع من تعلق القدرة السابقة
بالمقدور اللاحق وان افترقا من جهة ان العلم السابق طرا عليه مثله والقدرة السابقة طرأ
عليها مثل وحينئذ فالقدرة الحادثة لا يلزم فيها المقارنة للمقدور فدعوى المتكلمين
امتناع تقدمها لا يتم وان نظر الخ هذا تنظير بين العلم والقدرة على الاحتمال
الثاني اي اذا قلنا ان المعلوم لا يكون متعلقا للعلم السابق على حال الوجود فكذلك
المقدور لا يكون متعلقا للقدرة السابقة على الوجود لانعدام كل منهما وان كان سبب
عدمهما مختلفا لان سبب عدم القدرة طرو مثلها وسبب عدم العلم طرو ضده والحاصل
انه اذا قلنا ان طرو الضد على العلم لا يمنع العلم السابق من التعلق فكذا يقال طرو المثل على
القدرة لا يمنع تعلقها وان قلنا ان طرو الضد على العلم يمنع تعلقه فكذا يكون طرو المثل
على القدرة يمنع تعلقها ولا يمنع هذا اي ولا يمنع كون المقدور ليس متعلقا للقدرة
السابقة على حال الوجود تقدم وجود القدرة على المقدور وحينئذ فدعوى بعض
المتكلمين امتناع تقدمها على المقدور ممنوع لا سيما على قوله الخ الاولى حذف هذا
لانه الموضوع كما تقول في تعلق العلم بالمعلوم اي فانه تعلق لا على وجه التاثير
فاي شيء يمنع من تعلق القدرة الصواب من تقدم القدرة لان النزاع في التقدم لا في
التعلق حتى ان الانسان الخ هذا تقوية لقوله فاي شيء يمنع الخ وقوله يحس اي
يجد ويدرك قبل الفعل متعلق بيحس اي حتى ان الانسان يجد من نفسه قبل الفعل
تفرقة بين يديه في حال رعشة وسلامة اي ففي حال رعشة لا يجد طاقة وفي حال السلامة
يجد طاقة وهذه الطاقة لا تكون الا بسبب القدرة الموجودة عنده وما ذلك
اي الاحساس من نفسه بالفرق بين الحالين وضميرانه للحال والشان صفة اي وهي
القدرة في حال السلامة والعجز في حال الارتعاش بين يديه اي يدي الانسان

(قوله) في

في حال رعشة اي تفرقة حاصلة في حالة رعشة وحالة سلامة واذا صح
الخ هذا استدلال لقوله سابقا فيجوز وجودها قبل وجود المقدور وتقدم ويوجد مثلها اي
واذا صح ان اللون تتجدد امثاله فالقدرة ايضا تتجدد امثالها الى حالة وجود المقدور لان
كلا من اللون والقدرة من قبيل العرض فينبني على ذلك صحة تقدم القدرة اه اي
كلام المقترح وحاصل ما يقال بعد التامل ان الاصحاب ان اعتبروا في القدرة التعلق
التنجيزي وهو مقارنتها للمقدور فما ذكره المقترح لا يرد عليهم وان اعتبروا فيها التعلق
الصلاحي فالايراد صحيح لكن سياق كلامهم تقتضي مراعاة التنجيزي وقوة كلام المقترح
تقتضي انه اعتبر الصلاحي كذا في العكاري هذا دليل الخ تقدم ان الشارح لما تعرض
لشرح المتن قدم الكلام على دليل المقارنة ولما انتهى الكلام عليه توجه للكلام على دليل وجود
القدرة الحادثة وكان الانسب العكس والاشارة بهذا راجعة لمضمون قوله لما نجده الخ
وان كانت لا تؤثر اي والحال انها لا تؤثر كما هو مذهب اهل السنة ويصح ان
تكون للمبالغة لان الرد على الجبرية حاصل على كل حال ردا اي حالة كون ذلك ع لعله للغاية
الدليل ردا اي رادا على الجبرية وان يكون الموجود المقدور فقط اي وهو الحركة
والسكون وظاهره ان الجبرية يعبرون عن الحركة والسكون بالمقدور مع انهم لا يقولون
بالقدرة للعبد والمقدور تقتضي قدرة الا ان يقال انهم جعلوا هنا مقدورة باعتبار
تعلق قدرة الرب بها القائلين بنفيها اي بانتفائها لدليل ظهارة في
محل الاضمار من النظر اي وهو ان القدرة تسبق المقدور والله اعلم اي
بذلك لان هذا الترجيح من اجتهاد ذاته وتصرفه ولا ينبغي للانسان ان يجزم بصحة
اجتهاده وتقرير الدليل الخ فيه ان تقرير الدليل عبارة عن تمشية الدليل المعنوي
على الدليل الصناعي بان يؤتى بالدليل المعنوي بصورة قياس اقتراني او استثنائي وهو لم
يتعرض للصناعي وانما تعرض لبيان ما جرى عليه في المتن من الدليل المعنوي فالاولى
ان يقول وبيان الدليل وقوله الذي اشرنا اليه جرت عادتهم باستعمال الاشارة
بمعنى الذكر الصادق بالتصريح حقيقة عرفية فاندفع ما يقال قضيته انه انما ذكر

الدليل في المتن على وجه الاشارة وليس كذلك بل ذكر على وجه الصراحة   انا
نفرض حركتين اي وقوع حركتين من زيد متحدتين في الجهة بان تكون الحركتان لجهة
واحدة ومتحدين في الحيز اي في المكان الذي لصدران عنه وفيه فاراد بالحيز ما يشمل
الذات القائم بها الحركة كزيد والفراغ الحال فيه العضو المتحرك واراد بالجهات احدى
الجهات الست واما الزمان فلا يعقل اتحادهما فيه كما هو ظاهر لان الفرض
اتحادهما في الحيز ومتى كانت الذات التي صدرت منها الحركتان واحدة فلا بد من
اختلاف زمانهما   الا ان احداهما ضرورية اي اضطرارية نسبة الى الضرورة
بمعنى الاضطرار والجبر   والاخرى مكتسبة اي اختيارية   انا نجد اي ندرك
وقوله تفرقة ضرورية نسبة للضرورة بمعنى بداهة العقل اي فلا شك انا ندرك
ببداهة العقل تفرقة بين هاتين الحركتين لانه في حالة الاضطرار لا نجد طاقة وفي الحالة
الاخرى نجد طاقة   ويبطل رجوع الحكم الاولى ان يقول ثم لابد للتفرقة بين
الحركتين المذكورتين من موجب لامتناع ان تكونا لا لموجب ثم يتوجه لتعيين ذلك
الموجب بطريق السبر فيقول فيبطل رجوعه الى نفس الحركتين الخ   ويبطل رجوع
التفرقة اي رجوع موجبها وقوله لنفس الحركتين اي بحيث يكون الموجب للتفرقة نفس
الحركتين وقوله لتماثلهما اي والتماثل لا يوجب التفرقة وانما يوجب التساوي   ولا
الى ذات المتحرك اي ولا يصح رجوع موجب التفرقة الى نفس المتحرك وذاته لانها حاصلة
في الحالتين المختلفتين وهما حالة الاختيار وحالة الاضطرار والموجب للاختلاف
لا يعقل وجوده في الحالتين المختلفتين وانما يوجد في احدهما   لان معقولها
اي مفهومها في الحالين واحد اي لانها توجد كما هي في الحالين   ويتعين ان ترجع
التفرقة اي يتعين ان يرجع موجب التفرقة   الى صفة زائدة في المتحرك اي وذلك
الزائد اما ان يكون نفيا او اثباتا لا جائز ان يكون نفيا وعدما لان العدم لا يحس
والموجب يحس فتعين ان يرجع موجب التفرقة الى امر ثبوتي وهو اما حال او وجودي
لا جائز ان يكون حالا وهي المشار له بقوله ثم يبطل رجوعها الى الحال فني كلام الش
نقص

نقص   ثم يبطل رجوعها الخ اي رجوع موجبها   الى حال اي صفة ثبوتية
غير موجودة ولا معدومة وهي تنقسم الى قسمين حال نفسية وهي التي لا تعقل الذات بدونها
ومعنوية وهي التابعة لمعنى فهي على كل حال لا تعقل بذاتها وانما تعقل تبعا لتعقل الذات
او المعنى فلا يصح ان يكون الموجب للتفرقة بين الحركتين حالا نفسية للذات المتحركة لان
الحركة طارئة عليها والنفسية دائمة بدوام الذات والدائم انما يوجب التفرقة بين
الامرين الدائمين ولا يصح ان يكون الموجب للتفرقة حالا معنوية كما قال الش فقوله لان
الحال اي المعنوية لان ما ذكره من الدليل انما يظهر بالنسبة اليها   لا تطرا بمجردها
على الجوهر اي وهو الذات المتحركة اي وانما يطرا عليها تبعا للمعنى الذي اوجبها وحينئذ
فلا يحصل بها التفرقة بين الحركتين وانما تحصل بمتبوعها   والالزم اي والالزم ان
تتميز بحال اخرى تقوم بها اي بحال معنوية ووجهه انها حادثة وصحة احداثها بالت
تعقلت على حيالها اي على حدتها تستدعي القصد اليها وذلك يقتضي تميزها والعلم
بها وكونها متميزة حال ثم يقال في هذه الحال كذلك اي ان صحة احداثها يتوقف على القصد
اليها والقصد اليها يقتضي تميزها والعلم بها وكونها متميزة حال وهكذا فيلزم التسلسل
والتسلسل بط فما ادى اليه وهو كون الحال تعقل على حدتها بط كذا قرر العطاري وقد يقرر
كلام الش بغير ما قاله العطاري بان يقال لو علقت اي ثبتت على حدتها لزم توقفها على حال
اخرى تميزها وهي اي كونها ثابتة لان الذي يعقل على حياله لابد له من حال تميزه وهو
ثبوته المقيد به اي على كونه ثابتا فكذلك هذه الحال ان علقت بنفسها فلا بد لها من حال
تميزها وهو ثبوتها المقيد بها اعني كونها ثابتة وهكذا الكون حال فيقال فيه ما قيل فيما
قبله ونظير ذلك ما قاله اهل السنة في الاجرام فان جميعها متماثلة في التركيب من جواهر
فردة وتميزها انما هو بالوجود المقيد بها فقط   ثم حال حالها الاولى ان يقول
ثم حالها واذا بطل كون الموجب للتفرقة بين الحركتين حالا الصادق بالنفسية والمعنوية
تعين ان يكون ذلك الموجب امرا وجوديا لا جائز ان يكون صحة البنية والياس او بقوله
ويبطل رجوعها الى صحة البنية اي ويبطل رجوع التفرقة بين الحركتين اي يبطل رجوع

موجب التفرقة المذكورة الى صحة البنية وهي كون غيره محركا الخ اي وهي الحركة الحاصلة
من كون غيره محركا كاليده مثلا وليس المراد بحركة الاضطرار خصوصا حركة الساقط من مكان
عال كالجبل مع وجدان التفرقة اي انها غير مفقودة في حال حركة الاضطرار
وحينئذ فلا يصح التفرقة لانها مشتركة مع انه قد وجدت التفرقة فتعين ان تكون
تلك الصفة اي الموجبة للتفرقة بين الحركتين عرضا اي قائما بالمتحرك وظاهره
ان الصحة غير عرض والحق ان الصحة عرض اي معنى وجودي قائم بالشخص ينتفي عند المرض
وان لم نطلع عليه كما قالوه في الجوع وقد يجاب بان المراد تقتضي ان تكون تلك الصفة عرضا
اخر وكان المناسب ان يذكر اولا ما يوذن بذلك كان يقول بعد قوله ويلزم التسلسل فتعين
ان يكون ذلك الامر عرضا ولا يمكن ان يكون صحة البنية لانها غير مقصودة الخ فتعين ان
يكون غيره ثم لا يخلو الخ ثم لا يخلو اي ذلك العرض القائم بالمتحرك الموجب للتفرقة بين
الحركتين لانه لا تعلق له بالحركة اي ولا يجب التفرقة بين الحركتين الا ما له تعلق بهما وقوله
كالالوان مثال للثاني اي وذلك كالالوان والطعوم وكان المناسب ان لو جعل الصفة
للتفرقة بين الحركتين الحلاوة القائمة بالمتحرك لوجودها في العسل الساكن ولا الرائحة
الطيبة لوجودها في ذي الرائحة الساكن ولانه مشترك بين الحركتين اي ولان الذي
لا يشترط فيه الحياة مشترك الخ وفيه نظر لان هذا ليس من المشترك اللفظي ولا المعنوي
اي ليس موضوعا لهما لفظا وليس موضوعا للقدر المشترك فكان الاولى ان يقول لانه موجود
في الحالتين والموجود فيهما لا تصح التفرقة به بينهما او حياة الاولى حذفه لان المقام
في تقسيم ما يشترط في ثبوته الحياة ولا يقال الحياة يشترط في ثبوتها الحياة لانه يؤدي الى
التسلسل لوجود الكل مع ثبوت الحركتين اي ومن المعلوم ان الموجود في الحالتين
لا تصح التفرقة به بينهما ولغيرهما لا حاجة له فهو توسيع في الدائرة فقط لان اصل
الموضوع وجود الحركتين ويبطل كونه ارادة الخ اي ويبطل ايضا كونه سمعا
او بصرا الموجوده في الحالتين وكان الاولى للشارح ذكرهما ايضا لان المناسب في مقام
السير ذكر جميع الاطراف فالحاصل ان الاعدام قد انتفت والوجوديات كذلك

غير

غير القدرة فتعين ان يكون ذلك الموجب هو القدرة وتعلق ما عطف علي
نسبة عطف تفسير والتعبير بما يقتضي ضعف التعلق فيكون خاصا بمذهب اهل
السنة ولا يكون جاريا على المذهبين فالاولى حذف لفظة ما ليكون جاريا علي
كل من المذهبين لانه يصدق بما اذا كان التعلق ضعيفا كما هو مذهب اهل السنة
او قويا بان كان على طريق التاثير كما يقوله المعتزلة وتعبيرنا الخ هو مبتدا وقوله
معناه خبر وفي الحمل شيء الا ان يقال المصدر بمعنى اسم المفعول اي ومعبرنا التي
من شانها الاختيار اي سواء تعلق بها الاختيار بالفعل لحركة الغافل والنائم
والا فالفعل الخ اي والا نقل معناه ما ذكر بل معناه الحركة التي تعلق بها الاختيار
بالفعل فلا يصح لان الفعل المكتسب وهو الذي قارنته قدرة العبد قد يقع بغير
اختيار كضرب النائم فانه بغير اختياره ومكتسب له ولهذا اي لاجل ان الفعل
المكتسب قد يقع بغير اختيار لان في الحركة الثانية اي وهي المقابلة للاضطرارية
لكان احسن اي لاجل ان يشمل الحالتين وعبارتنا في العقيدة هذا توجيه
للعطف عليه في المتن وجوابه ان المراد اي بحركة الاختيار ما فسرنا به من انها هي
التي من شانها ان يتعلق بها الاختيار سواء تعلق بها الاختيار بالفعل اولا
لحركة النائم والغافل بكل تعبير اي سواء عبر بحركة الاختيار او الاكتساب فانهم
ادعوا الخ علة لقوله فالرد على الجبرية حاصل بكل تعبير وقوله ادعوا الخ اي فيقولون
لا قدرة للعبد على فعل من الافعال فيناقضه اي فيناقضه ما يقوله اهل
السنة بعض الافعال للعبد عليه قدرة وهو ما كان بالقصد والاختيار او ما كان
مكتسبا وبعضها القدرة له عليه وهو الاضطراري لان الكلية السالبة اي التي
تدعيها الجبرية وقوله يناقضها موجبة جزئية اي وهي التي تدعيها الاشاعرة فالجبرية
يدعون انه لا قدرة للعبد على فعل والاشاعرة يدعون ان للعبد قدرة على بعض الافعال
وعن تعلق الخ هذا اشارة لتعريف الكسب على طريق الشيخ الاشعري واتباعه وهو
الحق وحقيقة تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تاثير والمراد بالمقدور

الحركات فهي المكسوبة وقوله في محلها حال من المقدور اي حالة كون المقدور في محل القدرة
فاليد مثلا محل للقدرة وللمقدور وهو الحركات واحترز بالحادثة من القدرة القديمة
فان تعلقها بالفعل لا يسمى كسباً بل اختراعا فلا يسمى المولى مكتسبا بل مخترعا فالعبد عند
اهل السنة مكتسب غير خالق والله تعالى خالق لا مكتسب واحترز بالمحل عن
ما خرج عن محل القدرة كانقطاع الرقبة مثلا وانكسار الراس ونحوه فان ذلك
ليس كسبا للعبد ولا مكسوبا له وانما اثيب او عوقب عليه لكونه ناشئا عن مكسوبه
وهو الحركة واحترز بقيد عدم التاثير عن مذهب القدرية فان التعلق للقدرة عندهم
على سبيل التاثير فان قلت هذا الاخير حكم من احكام القدرة فلا ينبغي ان
يؤخذ جزاء من التعريف قلت ذكر العلامة اليوسي ان محل امتناع اخذ الحكم
في التعريف اذا اخذ من حيث انه حكم تصديقي اما ان اخذ من حيث انه وصف
مميز فلا اجتناح فيه بالمقدور اراد به ما شأنه ان يكون مقدورا للقدرة الحادثة
فاطلق عليه مقدورا تجوزا لعلاقة الايلولة مقارنة له حال من القدرة وهو
في الحقيقة بيان للتعلق فلو قال وهو مقارنتها له كان اوضح من غير تاثير متعلق
بتعلق وهو متعلق التكليف ظاهره ان الضمير عائد على الكسب وانت خبير ان
متعلق التكليف هو الافعال المقدورة لا الكسب الذي هو مقارنة القدرة الحادثة
للمقدور لان هذا امر اعتباري لا يتعلق به تكليف والزام واجيب بان الضمير
عائد على الكسب بمعنى المكسوب ففي الكلام استخدام او ان الضمير عائد على الكسب بمعنى
تعلق القدرة لكن في الكلام حذف مضاف اي ومتعلق الكسب متعلق التكليف
والتكليف الزام ما فيه كلفة وامارة الخ عطف على متعلق التكليف اي ومتعلق
الكسب وهو الافعال المقدورة متعلق التكليف اي الالزام وامارة على الثواب
والعقاب ويصح ان يقال انها سبب شرعي لهما وليس علة فيهما فبطل
اذن الخ اي اذا علمت ان للعبد قدرة وانها غير مؤثرة تعلم ان مذهب كل من
الجبرية والقدرية بط لان الجبرية تنفي قدرة العبد من اصلها والقدرية وان كانوا
يثبتونها

يثبتونها الا انهم يقولون بتاثيرها لما فيه من جحد الضرورة اي جحد الامر الضروري
وهو وجود القدرة الموجبة للتفرقة بين حركة العبد الاختيارية والاضطرارية
لما فيه الخ سند لبطلان مذهب الجبرية وفيه انه لا حاجة له لان اتيانه بالفا يقتضي
ان المفرع عليه وهو ثبوت وجود قدرة للعبد سنده وان الدليل قد تقدم الا ان يقال اتى
بهذا السند لكونه اتم مما مر في الابطال نظرا لما انطوى عليه من ابطال محل التكليف
وهو ما في الوسع من الافعال الاختيارية وهذا مصادم للشريعة لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وامارة الثواب والعقاب عطف على محل التكليف عطف مرادف
لان الافعال الاكتسابية هي محل التكليف وامارة الثواب والعقاب ومن
هنا اي من اجل ما في هذا المذهب من ابطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب
كان هذا المذهب بدعة اي قادحة في الايمان فيحرم اعتقاده ومذهب القدرية
عطف على مذهب الجبرية اي ويبطل مذهب القدرية واتبعه بسنده وان كان ما يجي
من كون قدرة العبد لا تؤثر يفيده لان هذا السند اتم يخترع افعاله بالقدرة التي خلقها
الله تعالى فيه اي على وفق مراده لا على وفق مراد الله تعالى ايا كان اي سوا كان مؤثرا
في الذوات او الصفات او الافعال كان قديما او حادثا الذي قال به اهل السنة ظاهره
عموم المغالبة لاهل السنة وانت خبير بان هذا يخالف ما تقدم من النقل عن القاضي والاستاذ
فانهما يفسران الكسب بانه تاثير القدرة الحادثة في اخص وصف الفعل كما عند المقترح وكذلك
امام الحرمين يفسره بانه تاثير القدرة الحادثة في ايجاد الفعل على وفق ارادة الله تعالى فاما ان
يحمل كلام الشارح على ان المراد الذي قال به معظم اهل السنة واما ان يحمل على انه لم يثق بالنقل
عن هؤلاء الائمة وتاوله على فرض صحته فجزم بان الكسب الذي قال به اهل السنة جميعا هو
هذا المعنى لا شيء آخر وهو درجة وسطى الخ الضمير راجع لما قاله اهل السنة وذلك
لان الجبرية قالوا بنفي القدرة عن العبد راسا وانها مجبورة ظاهرا وباطنا والقدرية قالوا
ان لها قدرة حادثة يخلق بها العبد افعالها على وفق ارادتها واهل السنة قالوا الا انها
قدرة حادثة موجودة تقارن افعالها الاختيارية من غير تاثير فيها فهم مجبورون في

قالب مختارين فهم بحسب الظاهر فاعلون مختارون وبحسب الباطن والحقيقة مجبورون
فقد خرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين ان معنى الكسب
اي الذي يعبر به اهل السنة لها تاثيرما الاولى حذف لفظة ما لانها لا تناسب التفصيل
الآتي لانه وان ناسب الطرفين الاولين لا يناسب الطرف الثالث على ان الاولى ان يقول
ان معنى الكسب تاثير القدرة الحادثة في مقدورها بقوله وهذا التاثير الاولى ان يقول ثم هذا
التاثير الخ ان اراد ان القدرة الخ العائد محذوف اي ان اراد به والاولى خلو جملة
الخبر عن الربط لان جملة الشرط وجوابه خبر عن المبتدا ولا رابط فيها في حال الفعل اي
في احضر وصفه وكان الاولى للش ان يعبر بذلك لانه المناسب للنقل عن كل من القاضي
والاستاذ بخلاف التعبير بالحال فانه انما يناسب النقل عن القاضي فقط وان اراد الخ
اي هذا الجاهل وهو عطف على ان اراد وقد علمت انه خبر والمعطوف على الخبر خبر وهو ايضا
خال عن الربط فالاولى ان يقول وان اراد به الخ لا على الاستقلال تغيير لما قبله
وتشعبه عطف على فساد اي وتقدم تشعبه وفيه نظر اذ لم يتقدم فكان الاولى ان يقول
ولا يخفى تشعبه من مذهب القدرية فذلة العالم اي بعد انكشاف الامر وظهور تحقق
اصول الدين بدل مما قبله او عطف بيان وان اراد الخ عطف على ما مر من جملة
الشرط وهو ايضا خال عن الرابط فكان الاولى وان اراد به ولا يخفى ان هذا الطرف
لا يناسب ما السابقة في قوله كون القدرة الحادثة لها تاثيرما كما مر كيف شاء
اي تبعا للارادة وعلى سبيل الاستقلال تغيير لما قبله فهو اذن عين الخ لم يتعرض
لبيان فساد هذا الطرف كما صنع في الطرفين الاولين اعتمادا على ظهور فساده لان كونه
من مذهب القدرية يكفي في بيان فساده ويغني عن التعرض بخلاف الطرفين الاولين فانهما
منقولان عن بعض ائمة السنة فينبغي ان يعتني ببيان فسادهما وانما قدمت الخ هذا
جواب عما يقال اذا كان هذا المجرور متعلقا بغير فما وجه تقديمه على عامله واشار بقوله
الى ان معناه الخ الى ان القصر في المقام قصر قلب لانه ضد ما اعتقده الغير فقد قلب المقصر
على الغير اعتقاده تاثيرا ما الاولى حذف ما لان المردود عليه بهذا التقديم هم القدرية
وهم



وهم يقولون ان قدرة العبد تؤثر استقلالا لا تبعا للارادة كما تعتقده الجهلة المراد
بهم القدرية وقوله في معنى الكسب متعلق بتعتقده وقوله الذي هو مذهب اهل السنة
صفة لقوله الا هذا اي لا معنى للكسب الا هذا المعنى الذي هو مذهب اهل السنة لا ان
معناه تاثير القدرة الحادثة كما يعتقده القدرية في معنى الكسب اي الكسب هذا تفسير
للضمير وهو مبتدا وقوله وهو الذي كلف به الشرع خبر واما قوله وهو وجود المقدور فجملة
اعتراضية بين المبتدا والخبر لبيان المبتدا واضافة وجود للمقدور من اضافة الصفة
للموصوف اي والكسب بمعنى المقدور الموجود المصاحب للقدرة الحادثة هو الذي كلف
به الشرع وفي كلامه اشارة لما قلناه سابقا من الاستخدام حيث ذكر الكسب اولا بمعنى
وهو تعلق القدرة الحادثة من غير تاثير واعاد الضمير عليه بمعنى آخر وهو المكتسب
اعني الحركات التي قارنتها القدرة فيما كلف به الشرع لا يخرج عن كونه مكتسبا
وذلك لان الخطاب اما ان يتعلق بالفعل على سبيل التخيير او على سبيل الاقتضا
فالاول المباح كالاكل والنكاح والثاني اما ان يقتضي الخطاب لفعل اقتضاء جازما
بان لم يجز تركه فالواجب كالصلاة والصوم او غير جازم فالمندوب كصلاة النافلة
وان اقتضى الخطاب الترك للفعل اقتضاء جازما بان لم يجز فعله فمحرم كالزنا او غير جازم
فمكروه لان وقوع الخ هذا تعليل لما اقتضاه الحصر المستفاد من الجملة السابقة
المعرفة الطرفين وهو ان غير المكتسب ليس مكلفا به لان وقوع ذلك المقدور الخ
فيه تدافع فان الوصف بالمقدورية يقتضي ان غيرها عار عن القدرة وهو مخالف لقوله
بعد عاريا عن القدرة الا ان يراد بالمقدور هنا المقدور بالنسبة للقدرة القديمة
نفيا قلنا مكلفين به من حيث الترك او الفعل وانما قال بتفضل مولانا اشارة الى ان
سقوط التكليف عن المضطر انما هو محض كرم وجود من المولى لان له تعالى تكليف العبد
بالحركات الاضطرارية وبالمحالات العقلية والعادية كجمع الوجود والعدم وكالصعود
الى السما والنزول الى الارض من غير قبح في ذلك ولا امتناع وهذا مذهب الاشعري
واتباعه فانهم يرون جواز التكليف بالمحالات كلها لان الله تعالى حاكم مختار

والتكليف امارات ولا تأثير للعباد فالحركات كلها عند التحقيق بالنسبة الى قدرة
العبد سواء اذ هو في الحقيقة عاجز و مضطر في جميعها لكن تفضل المولى بعدم التكليف
بالمحال لا فرد او احد وهو ما تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فالتكليف به واقع
اتفاقا لانه في وسع المكلف بحسب الظاهر ولو عكس اي بان جعل غير المكتسب متعلقا
للتكليف وقوله او كلفنا بالجميع اي بالمكتسب وغير المكتسب لكان حسنا
اي خلافا للمعتزلة القائلين ان التكليف بما ليس في الوسع قبيح والقبيح عندهم ممتنع
نصبها الشرع اي جعلها الشارع سبحانه وليس المراد بالشرع حقيقته الذي هو
وضع الهي يتعرف منه العباد مصالحهم في العاجل والآجل كالقدرة والارادة
مثال للاعراض امارة ويصح ان تسمى بالسبب الشرعي فبالوجه الخ هذا
تفريع على قوله اذ لا تأثير لقدرة العبد في الجميع يعني انه كما صح ان يجعل الاختياري امارة
على الثواب او العقاب يصح ان يجعل الاضطراري امارة بجامع عدم التأثير في كل
فقوله بعض افعاله سبحانه المراد بها المكتسبة والضمير في اقترانه عائد عليه ومصدوق
الفعل الآخر القدرة والارادة صح جعله اي بعض الافعال امارة على ما شاء
من ثواب او عقاب حالة كون بعض الافعال المذكورة مجردا عن غيره اي عن مقارنة غيره
وذلك كالافعال الاضطرارية فللمولى ان يجعلها امارة على ما شاء من ثواب او عقاب
من ثواب الخ فجعل فعل الواجب والمندوب والكف عن الحرام والمكروه بنية الامتثال
علامة على الثواب وجعل فعل الحرام والكف عن الواجب علامة على العقاب وجعل
فعل المباح والمكروه والكف عن الحرام والمكروه لا بنية الامتثال علامة على عدم الثواب
والعقاب اذ لا ثواب فيما ذكر ولا عقاب فقوله او غيرهما اي غير الثواب والعقاب
والمراد بغيرهما عدمهما ويحتمل ان يراد بغيرهما المدح والذم والاول اقعد او جعل
غيره اي غير الفعل كالالوان والمقادير مثل البياض والسواد والطول والقصر
فللمولى ان يجعل الاول منهما علامة على الثواب والثاني على العقاب لان الدلالة
في ذلك جعلية علة لصحة الجعل اي لان دلالة الفعل الكسبي على الثواب والعقاب

فما كان

٢٥٩

فما كان منه طاعة يدل على الثواب وما كان منه معصية يدل على العقاب دلالة بالوضع
وبالجعل فيصح فيها التحويل بان يجعل الدال على الثواب البياض والطول مثلا وعلى
العقاب السواد والقصر مثلا او يجعل الفعل المجرد عن القدرة والارادة كحركة الاضطرار
امارة على الثواب والعقاب وليست تلك الدلالة بالعقل حتى لا يصح فيها ذلك
لان الدليل العقلي لا يتصور وجوده غير دال لما يلزم عليه من انقلاب الدليل شبهة
والعلم جهلا وقلب الحقائق محال الى آخره اي ومذهب القدرية من دليل
اثبات القدرة الخ بيان لما سبق وهو راجع للمذهبين على سبيل اللف والنشر المرتب
فالرد على مذهب الجبرية مسبب عن دليل اثبات القدرة الحادثة وهو قوله سابقا
والا قلنا بوجود قدرة تقارنه لما نجده من الفرق الضروري بين حركة الاضطرار والاختيار
والرد على مذهب القدرية مسبب عن دليل ابطال تأثير القدرة الحادثة في مقدورها
وهو قوله سابقا وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التمانع يستدل على انه جل وعلا هو الموجد
لافعال العباد ولا تأثير لقدرتهم فيها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال
اي بعد ان ذكرهما سابقا على سبيل التفصيل فاعادة دليل اثبات القدرة بالنظر
لقوله لما فيه من جحد الضرورة واعادة دليل ابطال تأثير في مقدورها بالنظر لقوله لما
علمت من دليل الوحدانية لما فيه هكذا من غير فا وفي نسخة فقوله بالفا والاولى احسن
لان قصده بيان الضرورة الواقعة في المتن وقوله بتاخيره ما بعد من التفسير بالنظر
للمعنى اي معناه الضرورة التي تقدمت الخ فان قلت الذي سبق له الفرق بين
حركة الاختيار والاضطرار وحركة الاكتساب اعم من حركة الاختيار فكيف يأتي بالاكتساب
بدون الاختيار قلت سهل ذلك ما مر له من ان مراده بحركة الاختيار الحركة التي
شأنها ان يتعلق بها الاختيار سواء تعلق بها بالفعل او لا وهي بهذا المعنى مساوية
لحركة الاكتساب لا ما تعلق بها الاختيار بالفعل حتى تكون اخص منها يعني انه لو لم
يكن الخ لما كان ابطال مذهب الجبرية لمحل التكليف فيه خفا اي بالغاية وما ذكره الشارح
اشارة لقياس استثنائي فقوله لو لم يكن الخ شرطية وقوله اذ غاية الخ دليل لما

احتوت عليه من الملازمة وقوله كيف الخ في قوة الاستثنائية الي غاية ما يلزم فيه
اي في مذهبهم اي عليه وضعف العقل تفسير لما قبله كيف اي كيف يكون امره سهلا
والاستفهام انكاري بمعنى النفي وهو راجع للتالي اي لا يصح ان يكون امره سهلا وقوله والمذهب
الخ الواو للتعليل فيكون سندا للاستثنائية فكأنه قال لكن التالي وهو كونه سهلا
بط لان مذهبهم الخ لانها قد جاءت الخ هذا سند لمصادمة مذهب الجبرية للشريعة
واشار بقوله عادة الي ان عدم تمكن العبد من الافعال حيث القدرة له عادي لا عقلي كما
ان تمكنه منها وكونها في طاقته وطوع يده مع وجود القدرة انما هو بحسب النظر والعادة
واما بحسب نفس الامر فليس في طاقته شيء من ذلك لانه مجبور باطنا من الاتصاف
بوجودها متعلق بتمكن واشار بالاتصاف الى ان فعل العبد وصف لا اختراع
وبالتكليف الخ معطوف علي باسقاط التكليف بما تيسر اي بفعل تيسر
منها على العبد فعله وفيه تسمح لان الفعل لا يتعلق به فعل كما هو مفاده ولو قال
وبالتكليف بما تمكن العبد عادة من الاتصاف بوجوده وعدمه كان احسن وطالما ان
الافعال المنسوبة للعبد تجامع التأثير فيها والكسب لها نفي التأثير بقوله ولا تأثير له في
شيء من افعاله اشارة لمذهب اهل السنة دون مذهب القدرية من افعاله
اظهار في محل الاضمار حتى يصح لنا الخ اي وانما زدنا هذه الزيادة اعني قوله ولا
تأثير الخ لاجل ان يصح لنا التفريق بين المكلف به وغير المكلف بما تيسر كما زعم
القدرية راجع للنفي اي كما يزعمون من تأثيره في افعاله الاختيارية فالمثبت للتفرقة بين
المكلف به وغيره على مذهب اهل السنة نفس الفعل بسبب مقارنته للقدرة وعدم
تيسره والمثبت لها عند القدرية التأثير وعدمه فلم ما يبق ما يفرق الخ اي فلم يبق
ما يفرق به باعتبار مذهبنا الا الاكتساب وعدمه واما باعتبار مذهب المعتزلة فلم يبق
الا التأثير وعدمه ولما استوت الافعال الخ شرطية والتي بثلاث تاليات حيث
قال لبطل الخ وبطل الخ وكانت الافعال الخ وهو الفعل الذي في وسع المكلف بحسب
العادة والنظر من حيث ان الله يجازي العبد على حسب قصده بان يخلق له الافعال على
مقتضى

٢٦٠
كرسوق ٣٧
٢٥٩

مقتضى قصده حتى يتوهم العبد انه يفعل واما بحسب الحقيقة فنحن نقول بالجبر وليس في
وسع العبد شيء أصلا فلا تكليف الخ مفرع على التالي الاخير وهذا ابطال الخ اي
وعدم التكليف بشيء منها ابطال والمشار اليه ما تفرع على التالي الأخير ويحتمل ان الاشارة
لما ذكر من اللوازم الثلاثة لان هذا اشارة للاستثنائية فكأنه يقول لكن اللوازم باطلة
لمصادمتها ولا يخفى ان احد التوالي الثلاثة لم يذكره المتن وهو الوسط ولم يذكر هنا
ما عطف عليه في المصنف فقوله والى هذا اشرت الخ اي والى بعض هذه اللوازم وهو
اللازم الأخير اشرت بقولي الخ واما قوله ولزم انتفاء الخ فلم يشر لي التوالي الثلاثة وان
كان المصنف ذكره اي من اجل لزوم الخ اي من اجل ان الجبر يلزمه ابطال محل التكليف
ويلزمه انتفاء الخ ولو عبر الشرح بهذا وبقوله ومن أجل لزوم الجبر ابطال محل التكليف كان
أولي في عقائد الايمان اي في معتقدات متعلقة بالايمان اي التصديق فهو من
اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر وفي بعض النسخ مؤثرة في عقد الايمان اي بأثير
نظرا لما صرح به بعضهم فهم أشد من القدرية لان الجبرية هم الجهمية نسبة لرئيس الزنادقة
يقال له صفوان بن جهم والجهمية قد صرح بكفرهم لما صدر منهم من المقالات الشنيعة
كهذه المقالة اللازم لها لزوما بينا انكار التكليف وكقولهم القرآن ليس كلام الله
ويلزم فيه الضمير عائد على اقرب مذكور وهو مذهب القدرية اي ويلزم في مذهب القدرية
اي يلزم عليه ففي بمعنى علي وقوله أيضا اي كما لزم عليه العجز كما يقتضيه دليل التمانع السابق
استحالة ما علم امكانه اي لكن اللازم وهو استحالة ما علم امكانه بط لما فيه من
قلب الحقائق فليكن الملزوم وهو مذهب القدرية باطلا وقوله ما علم امكانه اي بالمعنى
الأعم وذلك لان افعال العباد عدم امكانها ليس واجبا بل مستحيل اذ الافعال
اي الاكتسابية وقوله يصح تعلق الخ اي لما مر من وجوب عموم تعلق القدرة القديمة
بل ممكن وصلاحيتها لذلك وهذا محل اتفاق بيننا وبين الخصوم وهم القدرية
وقوله قبل تعلق القدرة الحادثة اي على سبيل التأثير كما يقول الخصم او على وجه المقارنة
كما نقول نحن فلو منعتها القدرة الحادثة اي بعد وجودها من المولي لزم ما ذكر

اي وهو استحالة ما علم امكانه   وترجيح المرجوح اي وهو القدرة الحادثة على الراجح
وهو القدرة القديمة وهو عطف على استحالة وحاصله ان اللازم على مذهبهم شيآن
الاستحالة المذكورة والترجيح المذكور وكل منهما بط فليكن الملزوم وهو مذهبهم باطلا
اي يلزم فيه الاولي اي يلزم على مذهب القدرية لان المقام مقام تفسير والاظهار فيه
اولى من الاضمار   احدهما لزوم الخ الاولي حذف لزوم ويقول احدهما عود الممكن
الخ لانه بصدد تفصيل المحذور   وتقرير الاول اي وهو لزوم عود الممكن مستحيلا
فعل العبد قبل ان تخلق الخ اطلق عليه فعل العبد نظرا للمآل فهو من باب تسمية الشئ
باسم ما يؤول اليه قال العكاري وتعبيره في الشئ بقوله قبل ان يخلق له القدرة انسب
من تعبيره في المتن بقبل تعلقها اذ محل الاتفاق بيننا وبين الخصوم هو امكان الفعل
قبل وجود القدرة الحادثة ولذا لم يتعرض لسند الصغرى اه وقد يقال ان القدرة الحادثة
قبل تعلقها لم تكن موجودة وقبل وجودها لم تكن متعلقة وحينئذ فالعبارتان
متساويتان وانما تفنن في التعبير   وكل ممكن مقدور للباري اي بحسب الذات والصلاحية
ولم يتعرض لسند هذه هي الكبرى لانها واضحة لان كل ممكن بحسب الصلاحية مقدور للباري
لا ينازعون فيه   ينتج فعل العبد مقدور للباري اي متعلق لقدرته تعلقا صلوحيا
وكان الاولي ان يقول ينتج فعل العبد قبل ان تخلق له القدرة الحادثة مقدور للباري
فيطابق اسلوب الدليل   وصار اذ ذاك الخ اعلم انهم حيث لم يصرحوا بهذا
الامر فلا معنى لالزامهم   وصار اذ ذاك اي وصار عند خلق الله تعالى القدرة الحادثة
مستحيل الوجود بالقدرة القديمة   فقد لزم ان ما كان ممكنا اي فقد لزم ان وجود
الفعل الذي كان ممكنا باعتبار الخ   لا يقال استحالته اي استحالة وجود الفعل بالقدرة
القديمة عارضة   والاستحالة العارضة لا تقدح الخ الا ترى لايمان ابي جهل فانه
ممكن لذاته وقد استحال وقوعه نظرا لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه   لانا نقول الخ
حاصله ان الاستحالة العارضة لا بد لها من موجب ولا موجب هنا في المقام والقدرة
الحادثة لا تصلح ان تكون سببا موجبا للمنع فتعين ان تكون الاستحالة على مذهبهم
ذاتية

ذاتية كذا قال الشم وقد يقال للخصم ان لا يسلم ان القدرة الحادثة لا تصلح ان تكون
مانعة بل يدعي ان الاستحالة عرضية وان القدرة الحادثة صالحة لمنع القديمة من التعلق
فلا بد من اثبات عدم صلاحية القدرة الحادثة بامر مما مر من انه لا تاثير لها البتة وبهذا
تعلم ان هذا الدليل المذكور هنا ليس بشئ وانه لو اعتمد عليه في الاستدلال على انه لا تاثير
للقدرة الحادثة لزم الدور والمصادرة   فتعين على زعمهم اي فتعين على مذهب القدرية
ان تكون الاستحالة ذاتية وانما عبر بزعمهم المقتضي لطرح المزعوم ولم يقل على مذهبهم
للتبكيت عليهم   لان القدرة الحادثة الخ علة لقوله لم يظهر لهذه الاستحالة سبب
يصح وكان الاولي تقديمها على قوله فتعين الخ   وقرر المقترح الخ حاصله انهم استدلوا
على بطلان القول بتاثير القدرة الحادثة بادلتها منها انه لو كان لها تاثير لزم عود الممكن
مستحيلا لكن التالي بط فبطل المقدم وبيان الملازمة ان كل فعل للعبد قبل ان يوجد
قدرته عليه ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى ينتج كل فعل للعبد قبل وجود قدرته عليه مقدور
لله فاذا خلق الله قدرة في العبد وكانت مانعة من تعلق قدرة الله به كما يقول الخصم
لزم ما ذكر من عود الممكن مستحيلا ومنها ان قدرته تعالى عامة التعلق بكل ممكن فكذلك
ارادته ومعلوم ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فاذا كان الفعل معلوم الثبوت
كان وجوده مراد الله تعالى فاذا اراد ايجاده واوجده غيره لزم عجزه لعدم نفوذ ارادته
ونفوذ ارادة غيره لكن عجز الاله بط فبطل ما استلزمه من تاثير غيره تعالى فالمص في المتن
استدل على بطلان تاثير القدرة الحادثة بلزوم عود الممكن مستحيلا والمراد دليل من حيث
ابطاله لتاثير القدرة الحادثة وبما قررناه من ان المراد بالدليل دليل المحظور الاول باعتبار
الحيثية المذكورة اندفع ما يرد على ظ العبارة من ان الاشارة للدليل القريب وكلام
المقترح الاتي لا ينتجه   بمعنى ان كل ممكن الخ بيان للاعمية اي فليس المراد عموم التعلق
العموم التنجيزي لان لا يعم كل الممكنات   فكذلك ايض لا بد ان يريد اي بالفعل
وقوله وجوده او انتفاؤه اي كل ممكن وانما قلنا بالفعل لان تعلق الارادة انما هو
تنجيزي قديم فقط عام فالممكن اما ان يراد بالفعل وجوده او عدمه بخلاف القدرة

فان لها تعلقين صلوحي قديم وتنجيزي حادث والعموم انما هو للصلوحي   فاذا كان الفعل
الخ الاولي الاتيان بثم بدل الفا لانه انتقال وبيان الملازمة ما سبق من عموم تعلق الارادة
مع ما هو معلوم من ان الارادة على وفق العلم   كان ذلك اي قصد ايقاع الفعل
وذلك اي عدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره هو الذي سمعناه اي وذلك باطل فبطل
استلزامه وهو ايقاع الغير له وحاصله انه لو وقع فعل لغير ارادة الله تعالى لكان المولى
عاجزا لكن التالي باطل فبطل تاثير العبد ثم ان ظاهر عبارة الش ان الممكنات التي
علم الله انتفاءها لانه قال لا بد ان يريد الله وجوده او انتفاءه مع ان الحديث ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن فعدم الوجود متفرع على عدم ارادة الوجود كما هو ظاهر
الحديث لا على ارادة العدم كما هو ظاهر كلامه فتعلق الارادة التنجيزي انما يتعلق
بالوجودي ولا يتعلق بالعدم خلافا لظاهر كلامه فعدم كون الحمار سلطانا سببه عدم
ارادة وجود ذلك لا ان سببه ارادة عدم ذلك فلا يقال اراد الله عدم كون الحمار
سلطانا وانما يقال لم يرد ذلك المولى والمراد بالاعدام التي لا تتعلق بها الارادة
العدم الاصلية واما الاعدام الطارئة فتتعلق بها قطعا ضرورة ان القدرة
تتعلق بها على المختار وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وايضا لو لم تتعلق بها
لزم ان يقع في ملكه ما لا يريد واللازم باطل فكذا الملزوم   ان تجعل الحجة اي على بطلان
تاثير القدرة الحادثة برهانية اي مركبة من مقدمات كلها يقينية   لا الزامية
اي مشتملة على مقدمة مسلمة للخصم يذكرها المستدل مجاراة للخصم لاجل الزامه
ولا شك ان دليل المقترح وهو الثاني مقدماته كلها يقينية والدليل الاول الزامي
لان المستدل به التفت فيه لمقدمة مسلمة عند الخصم وهي ان القدرة الحادثة اذا وجدت
وتعلقت بالفعل منعت من تعلق القدرة القديمة لاجل الزامه قلب الممكن مستحيلا
غير مقدورة له تعالى اي بعد وجود القدرة الحادثة وانها بعد وجودها
منعت القدرة القديمة من تعلقها بها   فانها اي افعال العباد الاختيارية
وقوله لم تزل مقدورة له تعالى اي حتى بعد وجود القدرة الحادثة وقوله وان تعلق
القدرة

القدرة اي الحادثة بايقاعها   بمثل ذلك اي بعود الممكن مستحيلا وانما يرد عليهم بما يرد به
على امام الحرمين فيما سبق   الملازمة اي على بطلان تاثير القدرة الحادثة   حتى يرد الخ اي
وانما عممها لاجل الرد بهذا التعميم وهو قوله في شيء من الافعال وقوله على كل حال من الاحوال
فالاول يرد على الامام ما يرد به مذهب القدرية والثاني يرد به مذهب القاضي والاستاذ
فبين الكلام لف ونشر مرتب كذا في اليوسي والذي قرره شيخنا ان المعنى وانما عممها لاجل ان يرد
بهذا الدليل ما حكاه الخ   على كل حال اي كانت تابعة لمشيئة الرب او العبد كانت مؤثرة
في الذات او في اخص وصف الفعل   قالوا اي في الجواب عما الزمهم من عجز الاله وانقلاب
الممكن مستحيلا وترجيح المرجوح   لم يزل اي المولى يقدر عليها اي على افعال العباد عند تعلق
القدرة الحادثة بها ومعنى قدرة الرب عليها في تلك الحالة ان يسلب القدرة الحادثة ويعلق
قدرته هو بها اي وحيث كان لم يزل اي المولى يقدر عليها   فقد لزم الخ اي وحينئذ فيلزم
في تلك الحال قلب الممكن مستحيلا وعجز الاله وترجيح المرجوح اندفع ما الزموا به فلا عجز فلا
انقلاب ولا ترجيح مرجوح   وايضا من سلم الخ هذا رد بالابطال لما ادعوه من سلب
القدرة الحادثة وحاصله ان السلب عندكم مستحيل فحينئذ لا يقدر على السلب فتاتي اللوازم الثلاثة
المتقدمة واما ما تقدم فهو رد بالتسليم والمناسب تقديم جواب المنع على جواب التسليم لان
الثاني مرتب على الاول والمراد بالاصل القاعدة   والاصلح الواو بمعنى او فان بعضهم يقول
بوجوب الصلاح وبعضهم يقول بوجوب الاصلح والصلاح ما قابل الفساد والاصلح ما قابل
صالح   مراعاة الصلاح اي وجوب ذلك على الله تعالى وجوبا عقليا فيستحيل تخلفها
عندهم   بعد التكليف الاولى مع التكليف لان بعد التكليف يكون الشخص عاجزا لان
التكليف اذا انقطع بالموت كان الشخص عاجزا الا ان يراد بالبعدية التحقق   تقرير
هذا الذي جاؤوا به اي عما الزمهم من العجز وانقلاب الممكن مستحيلا وترجيح المرجوح
الخ كل تقرير راجع لتقرير الجواب وتقرير الرد والمناسب تاخير ما مر الى هذا المحل اولانه بغيره
لطول العهد   المسئلة مفعول لفعل محذوف اي راجع المسئلة   والنظر اي والنظر
ما ذكر من تقرير جوابهم وتقرير الرد عليه   قالوا فكيف يثبت الخ لما انهى الكلام على

رد ما اجاب به القدرية عما الزموا من الامور الثلاثة . توجه الكلام على تقرير ما تمسكوا به وبنوا
عليه مذهبهم وتوهموه حجة وهو شبهة وعلى دفعه فقال قالوا اي القدرية والاستفهام انكاري
وتقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها ان قالوا لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لما صح انه
يثاب عليه او يعاقب عليه والتالي باطل لما جاء من نصوص الشرع فالمقدم مثله وبيان الملازمة
ما سياتي في الشرح فلا نطيل به . ومبنى الغلط فيما توهموه حجة اعتقادهم ان الافعال
علل في الثواب والعقاب وليس كذلك بل هي امارات والثواب والعقاب محض فضله
تعالى والى ذلك اشار بقوله والثواب والعقاب غير معللين وانما الافعال امارات
يخلق الله تعالى منها اي من الافعال فكل ميسر اي فكل شخص مهيأ للحالة التي خلق
لها اي للحالة التي هي عاقبته من ثواب او عقاب فجعل الناس رابة واحدة اي لكن
جعلهم على حالتين فمنهم من عاقبته الثواب ومنهم من عاقبته العقاب حسن
الخاتمة اي الموت على الايمان بفضله اي وذلك من فضله واحسانه لا وجوبا عليه
والتالي معلوم البطلان اي فلا حاجة لاقامة الدليل عليه وانما كان معلوم البطلان
لما جاء في نصوص الشرع من الاثابة على الافعال ان كانت طاعة والعقاب عليها ان كانت
معصية بخلاف الملازمة فان فيها نوع خفاء فلذا اقام دليلا عليها اجاب اهل السنة
الخ حاصله انا نمنع الملازمة ونقول ان الافعال مخلوقة لله تعالى ويعذب ويثيب من يشاء
والافعال انما هي امارات وعلامات على ما يحصل في الآخرة من ثواب وعقاب ولا
يلزم من عدم العلامة عدم المعلم لانها علة للثواب والعقاب يلزم من عدمها
عدمها كما فهمتم وقولكم في بيان الملازمة لو لم يؤثر في افعاله لكانت لا فرق بينها وبين
الوانه وذاته مسلم ونحن نقول لا فرق وقولكم فكما انه لا يثاب على الالوان لعدم تاثيره فيها
فكذلك يلزم انه لا يثاب ولا يعاقب على اعماله لانه لا تاثير له في شيء منها ممنوع لان
عدم الثواب المقيس عليه وهو الالوان ليس لاجل عدم تاثيره فيها بل لكون المولى لم يرتب
الثواب والعقاب عليها على مقتضى مشيئته ولو رتبه على الالوان او على الذوات
او على شيء من المعاني او الجواهر بمحض فضله واختياره لكان ذلك ثابتا صحيحا

ولا علة

ولا علة ولا باعث في حق الله تعالى فكما اسقط الثواب والعقاب في غير هذه الافعال الاختيارية
لا لاجل عدم تاثير العبد فيها بل اختيار امنه تعالى وتفضلا كذلك اثبت الثواب والعقاب
في هذه الافعال الاختيارية لا لاجل تاثير العبد فيها بل على حسب ارادته واختياره فبطل
ما ادعيتموه واعلم ان المناظر ان كان مانعا فرده بالجواب وان كان مستدلا فرده بالمنع
وحينئذ فقول الشارح واجاب اهل السنة غير مناسب بل المناسب ان يقول وقد منع اهل السنة
ذلك لان هذه الشبهة قررها الشارح على انها دليل فالآتي من قبل اهل السنة منع نعم لو
قررها على وجه الالزام لاهل السنة لكان الآتي من قبلهم جوابا هو كذلك عندنا
هذا تناسب الالزام لا الاستدلال وبين كون سببهما اي سبب الثواب والعقاب
كيف وقد علمتم الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان يكون سببهما فعل المكلف
لانكم قد علمتم فالواو تعليلية اي وحينئذ فما ذكرتموه لا يلزمنا والافعال حينئذ الخ
هذا جواب عما يقال من طرف القدرية اذا كانت الافعال الواقعة من العبد مخلوقة لله وان
الله تعالى يثيب من يشاء ويعذب من يشاء فما فائدة تلك الاعمال وما وجه ترتيب الثواب
والعقاب عليها والنصوص الشرعية وحاصل الجواب ان ترتيب الثواب والعقاب لكونها
وضعها امارات عليها باختياره لا لاجل تاثير العبد فيها والالوان ونحوها لم يثب عليها
لكونه لم يجعلها امارة عليهما باختياره لا لاجل تاثير العبد فيها ومذهب خصومكم اي
وهم نحن معاشر اهل السنة ان يعاقب البري اي الخالي من الذنوب على السعادة
والشقاوة فيه ان الافعال انما جعلت امارة على الثواب والعقاب لا على السعادة اعني
الموت على الاسلام والشقاوة اعني الموت على الكفر والجواب ان المراد بالسعادة والشقاوة
هنا الثواب والعقاب امارات عليهما مفعول ثان لوضع على انه مضمن معنى جعل
علة عقلية اي واما الامارات الشرعية فموجودة وكل ما اطلق الخ جواب عما يقال
من طرف الخصوم كيف لا يكون للثواب والعقاب علة عقلية تقتضيهما مع انه قد جاءت
السنة في النصوص الشرعية وقع التسامح الخ المراد بالتسامح التجوز وظاهره ان السبب
حقيقة في العلة العقلية ومجاز في الامارة اذ لا مشاحة في الالفاظ اللغوية اذا

فهمت المقاصد منها اي فهمت بدليل خارجي وان كان هذا المفهوم منها معنى مجازيا ثم انه
لا حاجة لهذا كله لان السبب في كلام الشارع حقيقة عرفية في الامارة تأمل قالوا كيف
يمدح الخ هذا من جملة الادلة التي تمسك بها المعتزلة على مذهبهم كالذي سبق وقوله كيف الخ
في قوة قياس استثنائي تقريره لو لم يكن العبد مخترعا لافعاله لما صح ان يمدح او يذم على فعل
من الافعال لان زيدا لا يمدح بعدل عمرو ولا يذم بظلمه لكن التالي بط فبطل المقدم وثبت نقيضه
وهو المطلوب ويلزم ان يكون الخ اي ويلزم على عدم تاثير العبد في فعله ان يكون للعباد الخ
وهذا اشارة الى دليل آخر في هذا المقام وتقريره لو لم يكن العبد مخترعا لافعاله لزم ان
يكون للعباد الحجة على الله في الآخرة لكن التالي بط فبطل المقدم وثبت نقيضه وقد
قال تعالى الواو للتعليل اي لانه تعالى قال الخ وهذا دليل للاستثنائية المطوية قلنا
من معنى ما قبله اي قلنا يجاب عن ما ذكر بجواب من معنى ما قبله مما واقعة على الجواب السابق
اي انه يجاب عن ما ذكر بجواب على منهج الجواب الذي قبله وهو منع الملازمة وهذا جواب
عن الطرفين وحاصل الجواب عن الاول لا نسلم الملازمة اي لا نسلم ان الانسان لا يمدح ولا
يذم الا على فعله المخترع له كيف والشخص يمدح على البياض واعتدال القامة وجمال وجه
ونحوهما مما لا كسب للممدوح فيه اصلا ويذم على اضدادها والحال انه لا كسب فيه كلها سوية
وحاصل الجواب على الثاني لا نسلم الملازمة بين حجية العباد على الله تعالى وبين عدم اختراعهم
لافعالهم وانما هذه الملازمة مبنية على ما اعتقدتموه من ان الثواب والعقاب
بمحض اختياره لا يسئل عما يفعل وايضا يبطل الخ هذا راجع للطرف الثاني وهو
قوله ويلزم ان يكون الخ فالضمير في يبطل عائد على لزوم كون العباد لهم حجة على الله وكان
الاولى عدم تعبيره بايضا لايهامه رجوعه للطرفين وكان الاقعد ان لو قال على ان ما فروا
منه لازم لهم بمسئلة خلق الداعي والقدرة والمراد بما فروا منه قيام الحجة للعباد في الآخرة
على الله تعالى واذا كان لازما لهم فلا يكون دليلا لهم لانه يصير مشترك الالزام وهو
لا يلزم وحاصله انهم قالوا ان العبد مخترع لفعله اذ لو كان فعله غير مخترع له للزم ان تكون
له الحجة في الآخرة على الله فنقول لهم انتم قد وافقتمونا على ان الله هو الخالق للقدرة
الحادثة

الحادثة وللشهوة لذلك الفعل ولقوة العزم عليه واذا كانت اسباب الفعل كلها من
الله والفعل معها لا يمكن عدمه صار العبد ملجأ من الله تعالى على ذلك الفعل وهو سبحانه وتعالى
عالم بما يفعله ذلك العبد من طاعة او معصية فلو كان للعاصي ان يحتج على الله على مذهبنا
للزم ان يحتج عليه على مذهبكم والحاصل ان احتجاج العبد على الله تعالى لازم لهم مما فروا منه
لزمهم وليس لهم ان يلزمونا به لانه مشترك الالزام وهو لا يلزم خلق الداعي اي خلق
اسباب الفعل وهي القدرة عليه والداعي والشهوة له وقوة تصميم العزم عليه اي
الارادة له فالداعي له امران والخصوم وافقونا على ان الباري سبحانه هو الخالق للداعي
للفعل وللقدرة عليه وبعلمه القديم البا بمعنى مع والواو زائدة لان ابطال اللازم
ليس بنفس العلم بل بخلق الداعي والقدرة الحادثة مع علمه تعالى في الازل بما يصدر من
العبد من طاعة ومعصية مجبور في قالب مختار اي في صورة مختار والقالب بكسر
اللام وفتحها وهو الكثير اي ان العبد مجبور حقيقة الا انه بالنظر الى صورته الظاهرة مختار
يتحرك ان شاء ويسكن ان شاء وقوله والحق ان العبد الخ ظاهره ان ما تقدم لاهل السنة
من الرد والدفع خلاف الحق والحق هو المذكور هنا وليس الامر كذلك واجيب بانه ليس المراد
ان ما تقدم خلاف الحق بل المراد ان المذكور هنا هو الحق لا ما نقل عن الجبرية من ان العبد مجبور
ظاهرا وباطنا وعن المعتزلة من انه مختار في الظ والباطن ولو قال الش وان سلم ما ذكرتم من
الدليل فالعبد عندنا مجبور في قالب مختار كان احسن لعدم الايهام فحسن في اي في العبد
رعي الامرين اي مراعاة الامرين وهما الجبر بالنظر للباطن والاختيار بالنظر للظاهر فراعينا جبره
في الباطن فقلنا انه لا تاثير له وراعينا اختياره في الظ فقلنا بقطع حجته كاستحقاقه للعقاب
وقوله فحسن اي شرعا وعقلا لكن الحسن العقلي على تقدير تسليم اهل التحسين والتقبيح العقليين
والاضافة في اصل التحسين بيانية اي الاصل الذي هو التحسين والتقبيح العقليين لا الشرعيين
ولا الطبيعيين لو لم يكن العبد الخ اي لكن التالي باطل فحذف الاستثنائية ودليلها
والجواب على نهج الخ هذا الاسلوب لاغتصاب قوله احتجوا الخ فالمناسب له ان تقول
ورد عليهم والنهج بسكون الهاء الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج والنهج بفتح الهاء التتابع

فرهت المقاصد منها اي فرهت بدليل خارجي وان كان هذا المفهوم منها معنى مجازيا ثم انه
لا حاجة لهذا كله لان السب في كلام الشارع حقيقة عرفية في الامارة تأمل قالوا كيف
يمدح الخ هذا من جملة الادلة التي تمسك بها المعتزلة على مذهبهم كالذي سبق وقوله كيف الخ
في قوة قياس استثنائي تقريره لو لم يكن العبد مخترعا لافعاله لما صح ان يمدح او يذم على فعل
من الافعال لان زيدا لا يمدح بعدل عمرو ولا يذم بظلمه لكن التالي بط فبطل المقدم وثبت نقيضه
وهو المطلوب ويلزم ان يكون الخ اي ويلزم على عدم تاثير العبد في فعله ان يكون للعباد الخ
وهذا اشارة الى دليل آخر في هذا المقام وتقريره لو لم يكن العبد مخترعا لافعاله لزم ان
يكون للعباد الحجة على الله في الآخرة لكن التالي بط فبطل المقدم وثبت نقيضه وقد
قال تعالى الواو للتعليل اي لانه تعالى قال الخ وهذا دليل للاستثنائية المطوية قلنا
من معنى ما قبله اي قلنا يجاب عن ما ذكر بجواب من معنى ما قبله فما واقعة على الجواب السابق
اي انه يجاب عن ما ذكر بجواب على منهج الجواب الذي قبله وهو منع الملازمة وهذا جواب
عن الطرفين وحاصل الجواب عن الاول لا نسلم الملازمة اي لا نسلم ان الانسان لا يمدح ولا
يذم الا على فعله المخترع له كيف والشخص يمدح على البياض واعتدال القامة والجمال [illegible]
ونحوهما مما لا كسب للممدوح فيه اصلا ويذم على اضدادها والحال انه لا كسب فيه للمذموم
وحاصل الجواب على الثاني لا نسلم الملازمة بين حجية العباد على الله تعالى وبين عدم اختراعهم
لافعالهم وانما هذه الملازمة مبنية على ما اعتقدتموه من ان الثواب والعقاب
بمحض اختياره لا يسئل عما يفعل وايضا يبطل الخ هذا راجع للطرف الثاني وهو
قوله ويلزم ان يكون الخ فالضمير في يبطل عائد على لزوم كون العباد لهم حجة على الله وكان
الاولى عدم تعبيره بايضا لايهامه رجوعه للطرفين وكان الاقعد ان لو قال على ان ما فروا
منه لازم لهم بمسئلة خلق الداعي والقدرة والمراد بما فروا منه قيام الحجة للعباد في الآخرة
على الله تعالى واذا كان لازما لهم فلا يكون دليلا لهم لانه يصير مشترك الالزام وهو
لا يلزم وحاصله انهم قالوا ان العبد مخترع لفعله اذ لو كان فعله غير مخترع له للزم ان تكون
له الحجة في الآخرة على الله فنقول لهم انتم قد وافقتمونا على ان الله هو الخالق للقدرة
الحادثة



الحادثة وللشهوة لذلك الفعل ولقوة العزم عليه واذا كانت اسباب الفعل كلها من
الله والفعل معها لا يمكن عدمه صار العبد ملجأ من الله تعالى على ذلك الفعل وهو سبحانه وتعالى
عالم بما يفعله ذلك العبد من طاعة او معصية فلو كان للعاصي ان يحتج على الله على مذهبنا
لزم ان يحتج عليه على مذهبكم والحاصل ان احتجاج العبد على الله تعالى لازم لهم فما فروا منه
لزمهم وليس لهم ان يلزمونا به لانه مشترك الالزام وهو لا يلزم خلق الداعي اي خلق
اسباب الفعل وهي القدرة عليه والداعي والشهوة له وقوة تصميم العزم عليه اي
الارادة له فالداعي له امران والخصوم وافقونا على ان الباري سبحانه هو الخالق للداعي
للفعل وللقدرة عليه وبعلمه القديم الباء بمعنى مع والواو زائدة لان ابطال اللازم
ليس بنفس العلم بل بخلق الداعي والقدرة الحادثة مع علمه تعالى في الازل بما يصدر من
العبد من طاعة ومعصية مجبور في قالب مختار اي في صورة مختار والقالب بكسر
اللام وفتحها وهو الكثر اي ان العبد مجبور حقيقة الا انه بالنظر الى صورته الظاهرة مختار
يتحرك ان شاء ويسكن ان شاء وقوله والحق ان العبد الخ ظاهره ان ما تقدم لاهل السنة
على الرد والدفع خلاف الحق والحق هو المذكور هنا وليس الامر كذلك واجيب بانه ليس المراد
ان ما تقدم خلاف الحق بل المراد ان المذكور هنا هو الحق لا ما نقل عن الجبرية من ان العبد مجبور
ظاهرا وباطنا وعن المعتزلة من انه مختار في الظ والباطن ولو قال الش وان سلم ما ذكرتم من
الدليل فالعبد عندنا مجبور في قالب مختار كان احسن لعدم الايهام فحسن في اي في العبد
رعي الامرين اي مراعاة الامرين وهما الجبر بالنظر للباطن والاختيار بالنظر للظاهر فراعينا جبره
في الباطن فقلنا انه لا تاثير له وراعينا اختياره في الظ فقلنا بقطع حجته لاستحقاقه للعقاب
وقوله فحسن اي شرعا وعقلا لكن الحسن العقلي على تقدير تسليم اهل التحسين والتقبيح العقليين
والاضافة في اصل التحسين بيانية اي الاصل الذي هو التحسين والتقبيح العقليين لا الشرعيين
ولا الطبيعيين لو لم يكن العبد الخ اي لكن التالي باطل فحذف الاستثنائية ودليلها
والجواب على نهج الخ هذا الاسلوب لاغناء قوله احتجوا الخ فالمناسب له ان تقول
وردهم عليهم والنهج بسكون الهاء الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج والنهج بفتح الهاء

من الارض والمراد هنا الاول وقوله انه اي من انه اي الحال والشان والاعتماد مبتدا خبره قوله
بعد من ادل دليل يعني ان ما اعتمدوا عليه من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعل غيره مما يدل
علي تناهيهم في الغباوة لان بطلان مدح الانسان وذمه بفعل غيره امر عرفي اصطلاحي غير
منضبط اي غير مطرد ولا غير لازم اذ قد يمدح الشخص عرفا علي فعل غيره كالخلقة الحسنة والجمال
وقد تمدح الجمادات كاللولؤة والثوب والبنا بما اتصفا من الاوصاف مع انها لم تفعلها
ولم تتركها ان تنفذ اي لتصل لمراشدها اي ولم تتركها ان تدرك الادلة التي فيها رشدها
علي انا لو سلمنا الحرف ان هذا عين قوله لا ينضبط امره فهو يغني عنه ولو قال الشارح بدله
وانما كان بطلان مدح الانسان وذمه علي فعل غيره امرا عرفيا غير منضبط لانه تقرر المدح علي الجمال
الخ كان احسن في هذه اي المسئلة اي عدم صحة المدح والذم علي فعل الغير وقوله لما اقتضى
اي العرف وهذا جواب آخر فما نافية كيف الخ استفهام انكاري بمعنى النفي
اي لا يصح ان يكون سبب المدح والذم فعلا للممدوح والمذموم اذ قد تقرر في العرف المدح
علي الجمال الخ فالواو تعليلية وضمير تقرر للعرف والباء في قوله بالجمال بمعنى علي وحسن
الخلق بفتح الخاء وسكون اللام وهو من اضافة الصفة للموصوف اي والخلقة الحسنة
فعطفه علي الجمال عطف تفسير واذا كان معنى المدح الخ تعرض لبيان معنى المدح والذم
الذي يترتب عليه مذهب اهل السنة حسن موقع الجواب اذ او هذا مذهب اهل
السنة والمحاسن الجسمانية والروحانية المحاسن الروحانية كالعلوم والمعارف
والمحاسن الجسمانية المتعلقة بالجسم كصباحة الوجه اي نوره واشراقه والاعتدال القامة
والجمال وغير ذلك في الآخرة بدليل قوله التي هي ما لا عين رات الخ فلا مانع من حصول
المعارف والعلوم في الآخرة واما حصول الكمالات الجسمانية في الآخرة فامره ظاهر ويحتمل
حصول ذلك في الدنيا فان لاولياء الله تعالى علوما لا عين رات تهاولا اذن سمعت
بها ولا خطر علي قلب بشر لكانت للعصاة حجة علي الله تعالى اي لكن التالي باطل
فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو مطلوبهم او اعدام شيء الخ المراد بالاعدام
الكف والترك وعبر عن ذلك بالاعدام تجوزا لمناسبة الايجاد ونحن نتردد الخ الخ

انهم

انهم حين الامر بهم الي العذاب غير مترددين فيه والجواب ان هذا جيب للمآل ان
مثار الغلط اي المحل الذي ثار وهاج منه الغلط اي الذي نشأ منه الغلط والاولى حذف
لفظ مثار لان المثار هو نفس ما اعتقدوه لانه ناشئ مما اعتقدوه والمثار بالضم من
أثار فيما توهموه اي من لزوم الحجة للعباد علي الله لعدم اختراعهم افعالهم
لا يسئل عما يفعل اي وحينئذ فلا حجة لاحد عليه ومما يبطل مذهب المعتزلة اي وهو
ان العبد خالق لافعاله الاختيارية وان قالوا الخ الواو للحال وهي حال مؤكدة لان هذا
هو مذهبهم بان القدرة الحادثة الخ اسناد التاثير لها مجاز لانهم يقولون المؤثر هو
العبد بواسطة القدرة وانما قالوا ذلك ولم يقولوا ان تلك الافعال مخلوقة لله تعالى بقدرة
كما قال اهل السنة فرارا من لزوم الحجة للعباد علي الله تعالى في الآخرة وذلك اي وبيان
كون ما فروا منه لازما لهم والداعي معطوف علي القدرة اي وخلق الداعي تصميم العزم
الاضافة للبيان من الشهوة في بيان للداعي وفي بمعنى اللام لا يمكن تركه تفسير لكون
الفعل معها واجبا وهو الذي الجاه اي قهره علي ذلك الفعل فصار للعبد حجة بان
خلق الخ الباء سببية وما يتوقف عطف مرادف ومع ذلك فيه اشارة الي
ما قررناه في المتن من ان البا بمعنى مع وسهم الاشارة راجع لخلقه سبحانه جميع اسباب
الفعل وقوله عالم بما يفعل الخ اي وما علمه لا بد من حصوله والا انقلب العلم جهلا من
طاعة او معصية اي او غيرها لو صحت الحجة الخ الظاهر ان محل التاخير الشهوة فيها
اي في المعاصي وفي بمعنى اللام ولم خلقتني الخ اي ولم اوقعت علي اصل الخلق لا
اميز بيان لحال المجنون فلم كلفتني اي فلم اوقعت علي التكليف اي يبطل تعليل الخ فيه
انه مخالف لما تقدم من ان فاعل يبطل عائد علي مذهب المعتزلة ومخالف لما هو متبادر
من كلام المتن من ان الفاعل عائد علي الزامهم الحجة ويمكن الجواب عن مخالفة هذا لما تقدم
بان يقال مراده بمذهب المعتزلة فيما تقدم تعليل الثواب والعقاب بالافعال الاختيارية للعبد
لافعاله الاختيارية وحينئذ فيوافق هنا ما تقدم الا انه خلاف المتبادر من المتن
من عود الضمير للزوم حجة العباد علي الله في الآخرة ومسئلة العلم الخ كلام

مستأنف فهو مبتدا وقوله هي التي حلقت لحا المعتزلة اي فحمتهم واظهرت فضيحتهم
خبر والمراد بالعلم علم الله تعالى المحيط بكل شيء وانما كانت تلك المسئلة مفحمة لهم لانه لو صح
للعبد ان يحتج على ربه لاحتج بخلق الداعي والقدرة مع العلم بما يقع من العبد حتى على مذهبهم
بان يقول لم خلقت في القدرة والشهوة للمعصية وانت تعلم اني أعصي الخ   هي التي
حلقت لحا المعتزلة اي ابطلت كلمتهم بالكلية لافحامها لهم واظهارها لفضيحتهم
فهذا كناية مركبة لانه يلزم من حلق اللحا الفضيحة وابطال الكلمة ولك ان تقول شبه الهيئة
المنتزعة من ابطال الكلمة والفضيحة بالهيئة المنتزعة من اللحا وحلقها بجامع النقص في
كل واستعير المركب الدال على الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة على طريق الاستعارة المركبة
المصرحة   ولهذا اي ولاجل كون مسئلة العلم وخلق الداعي حلقت لحاهم قال الخ
لولا مسئلة اي مع خلق الداعي   الدسة من الدس وهو الاخفاء والدسة بضم الدال
وفتحها الخفية فهم ضالون وتلك العقيدة دسوها اخفوها ليفسدوا بها عقائد
المسلمين وقيل الدسة بضم الدال الغلبة وبفتحها وكسرها بمعنى الخفية اي لولا مسئلة
العلم لراجت هذه العقيدة لهم اي فقصدهم بهذه العقيدة افساد عقائد المسلمين ولكن
اظهر هذا الفساد مسئلة العلم وهذا الكلام يقتضي ان هذا غير مذهبهم في الواقع وانهم
لا يقولون به   فهذا جواب آخر اي فكانه يقول سلمنا لكم ما ذكرتموه من الدليل لكن
لنا جواب عنه وهو ان العبد مجبور في قالب مختار اي انه مجبور في الباطن مختار بحسب الظ
فهو خالق لافعاله بحسب الظ ويكفي هذا القدر في استحقاقه المدح والذم على افعاله
وفي قطع حجته على الله فقولكم في الشرطية المتقدمة لو لم يكن العبد خالقا لافعاله لما صح أن
يمدح او يذم على فعل من الافعال ولكان له الحجة على الله نسلمها لكن نقول انه خالق
بحسب الظ والفعل علة عقلية للثواب والعقاب ولو كان صدور الفعل من العبد
بحسب الظ   في حسن الثواب والعقاب اي ملتبسين بحسن تعليل الثواب والعقاب
بالافعال عقلا اي بحسنه عقلا وصرنا حين الجواب بما ذكر نقول بالتحسين العقلي وفاقا
للمعتزلة   ووجه ذلك اي وجه كونه مجبورا في قالب مختار   بامداد العبد

بالارادة

بالارادة الخ اي بخلقها فيه   او الجيء اليه تنويع في التعبير والمعنى واحد   صمم العبد عزمه
فيه ان العزم لا يتعلق به تصميم لانه نفس التصميم واجيب بانه اراد بالعزم الارادة وفي
اليوسي يقال صمم في الامر اذا مضى فيه فنصب المصنف عزمه بصمم غير جيد الا ان يكون نصب
المفعول المطلق او على اسقاط الخافض   ومهما صمم العبد الخ معطوف على لما
وجواب لما محذوف اي صار العبد خالقا بحسب الظ واما قوله امده الخ فجواب مهما
من كان يريد العاجلة اي الحالة العاجلة وهي الدنيا   فرتب اي المولى   اذا شاء
اي المولى الامداد   بالتوفيق اي الذي هو خلق الطاعة والقدرة عليها والخذلان الذي
هو خلق المعصية والقدرة عليها   فصار العبد اي فلما كان للعبد بهذه الحالة مهما صمم على
ارادة شيء امده الله تعالى بخلقه وخلق القدرة عليه صار الخ   كأنه موجد الاولى حذف
لفظ كان   لا يشكان في ذلك اي في ان ذلك الفعل فعل العبد   وقد ضل بهما
اي بالوهم والخيال اي بسببهما كثير من الخلق وهم القدرية فقالوا ان الافعال الاختيارية
مخترعة للعبد وفيه ان هذا الضلال من الوهم لا من الخيال الا ان يكون مراده بالوهم والخيال
شيء واحد والسببية بحسب الظ ويدل على ذلك اقتصاره بعد على التوهمات
فخرقوا حجب التوهمات اي خرقوا التوهمات الشبيهة بالحجب فهو من اضافة المشبه به الى
المشبه وخرقوا ترشيح للتشبيه بمعنى جاوزوها وبعدوا عنها   وبرزوا اي ظهروا
الى المعرفة الشبيهة بالشموس فكان المعرفة وراء التوهمات المظلمة   فادركوا بها
اي بتلك العقول المؤيدة   كيف هو اي ادركوا الامر على حقيقته فليس القصد
الاستفهام   لكانوا كغيرهم جواب لولا ان الله ايد الخ اي لولا ذلك لكانوا كغيرهم
من القدرية   وان كان العبد لا حاجة له لانه علم مما تقدم   وبهذا المعنى اي وهو
كون العبد موجدا لافعاله بحسب الظ فسر بعضهم معنى الكسب اي فقال هو ايجاد العبد
للفعل بحسب الظ وحينئذ فمعنى كون العبد كاسبا انه موجد لافعاله بحسب الظ ولم يفسر
ذلك البعض الكسب بمقارنة القدرة الحادثة للمقدور كما تقدم للمص   فتعليق الثواب
الخ اي فاذا علمت ان العبد موجد لافعاله بحسب الظ فتعليق الثواب والعقاب على فعله

حسن عقلا لانه علة لهما واما قوله وعرفا وشرعا فلا يترتب على ما قبله نعم علم مما تقدم انه حسن
شرعا لانه امارة على الثواب والعقاب واما كونه حسنا عرفا فلم يعلم مما مر اصلا
والعقاب ليس عطفا على الثواب والا لزم الاخبار بالمثنى عن المفرد بل هو عطف
على تعليق على حذف مضاف وابقا للمضاف اليه على جره اى وتعليق العقاب على فعله
حسنان ولهذا اى لاجل كون العبد موجدا الافعال بحسب الظاهر حسن الخ واما ان نظرنا
الخ هذا اي ما ذكر من تعليق الثواب والعقاب على الفعل حسن عقلا ان لم ننظر للباطن
الخ سببا اي عقليا ونحوه الاولى حذفه للاستغناء عنه بذكر نحو الاولى
بلفظه الاولى بلفظها اى ملاحظة الافعال ولعله اي ولعل ما ذكر من مجيء القرآن
بملاحظة الافعال ومجيء السنة بعدم ملاحظتها وهذا اشارة لوجه الجمع بين الاية
والحديث فلا يقال ان بينهما تدافع الخبر بحسب نفس الامر راجع لما جاء في السنة
من عدم ملاحظة الافعال ويحتمل ان يكون ذلك الاختلاف اي الذي جاء به القرآن والسنة
وهذا وجه آخر للجمع بين الآية والحديث وحاصله ان ذلك الاختلاف الواقع بينهما
لملاحظة كون الفعل امارة شرعية على الثواب والعقاب وعليه درج القرآن وملاحظة
عدم دلالته عقلا عليهما وعليه درج الحديث فسببية الحديث المنفية عقلية فلم يرد
الاثبات والنفي على شيء واحد فقوله الشـ بملاحظة كونه اي الفعل امارة شرعية اي على
الثواب والعقاب وقوله ملاحظة نفي الدلالة اي وملاحظة نفي دلالته عليهما حالة كون
الدلالة عليهما المنفية عقلية والحاصل ان المص جمع بين الآية والحديث بامرين احدهما
مراعاة الظاهر والباطن من غير ملاحظة الشرع والثاني مراعاة الشرع والعقل ولا يخفى
ان العقل هنا هو مرجع الباطن في الوجه الاول والشرع هنا مرتب على الظاهر في الوجه الاول ✣
وحينئذ فالامران متقاربان **فصل واذ عرفت لك اعلم** ان القدرية
قد نسبوا لقدرة العبد التأثير مباشرة وتولدا فتأثيرها مباشرة هو تأثيرها في
محلها بدون واسطة وتأثيرها بطريق التولد هو تأثيرها في غير محلها بواسطة
ولما انهى الكلام على بطلان تأثيرها مباشرة في محلها اتبعه بالكلام على بطلان

تأثيرها

تأثيرها بواسطة في غير محلها ولما كان هذا مغايرا لما سبق اتى بالترجمة وحذف المترجم له
ايجازا في محلها اي في الحال في محلها او في صفة محلها وهي الحركات والسكنات القائمة
باليد مثلا بطل لذلك اي بطل لاجل ما عرفت من الاستحالة المذكورة تأثيرها الخ وعبر
اولا بالاستحالة وثانيا بالبطلان تفننا في غير محلها اي في الحال في غير محلها كرمي
الحجارة والضرب بالسيف مثال للحال في غير محلها واعلم ان رمي الحجر فيه مقدوران احدهما
حركة اليد والثاني حركة الحجارة عند رميها وانفلاتها من اليد فالاول في محل القدرة
لانه صفة لليد والثاني ليس في محلها بل مسبب عن الاول الذي هو صفة اليد وكذلك الضرب
بالسيف فيه مقدوران حركة اليد وصدم الحديد لما يلاقيه والاول في محل القدرة والثاني
ليس في محلها وكذلك اذا حركت يدك وفيها مفتاح او خاتم فحركة اليد مقدور في
محل القدرة لانه صفة اليد والثاني حركة المفتاح او الخاتم وهذا ليس في محل القدرة وهو مسبب
عن الاول فكل من المقدورين مخلوق لله تعالى عند اهل السنة ومخلوق للعبد بقدرته الحادثة
عند القدرية لكن الاول مخلوق له بقدرته مباشرة والثاني تولدا فالتولد عندهم ايجاد حادث
بواسطة مقدور القدرة الحادثة ونحو ذلك اي كالحرارة الناشئة من حك جسم بآخر
وخروج النار من اصطكاك الزناد بالحجر مثلا راجع لليد او الرجل وهوي ما
يوجد عادة بواسطة حركة اليد المسمى بالتولد وفيه ان ما يوجد بواسطة حركة اليد يسمى متولدا
لا تولدا لان التولد ايجاد امر بواسطة حركة اليد مثلا وقد يقال في الكلام حذف مضاف اي ايجاد
ما يوجد بواسطة حركة اليد الخ والحاصل ان الضرب مثلا متولد من حركة اليد وناشئ عنها باتفاق
لكن اهل السنة يقولون الخالق لحركة اليد وما نشأ عنها هو الله تعالى والقدرية يقولون انهما مخلوقان
للعبد بقدرته الحادثة مع ما فيه الخ متعلق بقوله بطل لذلك تأثيرها اي مع ما في التولد زيادة
على ما سبق في رد مذهبهم من وجود اثر بين مؤثرين فقدرة العبد وحركة يده اثرا في الضرب مثلا
فقد صدق انه وجد اثر وهو الضرب بين مؤثرين وهما القدرة الحادثة وحركة اليد واما على مذهب
اهل السنة فالضرب وان نشأ عن الحركة لكن بحسب الظاهر والمؤثر في الحقيقة في كل منهما هو الله
تعالى فلا يلزم وجود اثر بين مؤثرين ووجود فعل من غير فاعل عطف على مدخول من والتحقيق

انه اذا فرض ان زيدا رمى سبعا بسهم ومات زيد الرامي قبل وصول السهم للسبع المرمي ثم وصل السهم بعد موته للسبع المرمي فجرحه وقتله فقد وجد الفعل وهو الجرح والالم بدون فاعل لانه لما مات ذلك الفاعل صار كالعدم   اوفاعل من غير ارادة وعلم اي اذا نظرنا لذاته لكنها خالية عنهما ولم يلاحظ انها صارت بالموت كالعدم وقوله اوفاعل عطف على فعل واو للترديد اي انه يلزم على التولد اما كذا اوكذا وقرر بعضهم كلام الش بغير ذلك فالاول على تقديرات الفاعل هلكت ذاته بالمرة ولم يبق لها اثر والثاني على تقدير موته مع بقا ذاته وحينئذ فاو للتنويع اي ومن المعلوم ان وجود الفعل بدون فاعل بط وكذا نسبة الفعل لميت مع انتفا مصححات الفعل منه وهي الحياة والقدرة والعلم باطل لما فيه من ابطال دلالة الفعل على كون الفاعل حيا ولانه يمنع الاستدلال بوجود الحوادث على وجود صانعها   واتفق الاكثر اي من القدرية وهم المحصلون منهم وحاصله ان الانسان مثلا اذا اكل ونشا من الاكل شبع اوشرب ونشا من الشرب ري فالاكثر من القدرية على ان الاكل والشرب فعل العبد والشبع او الري مخلوق للعبد بقدرته الا ان الاكل والشرب مخلوق له مباشرة والشبع والري مخلوق له تولدا ويرد على الاقل بان اتفاق الاكثر على عدم التولد في ذلك دليل على بطلان قول هؤلاء الاقل بالتولد اذ لو كان للتولد سند عقلي لقال به الاكثر لاسيما وهم المحصلون منهم ومما يرد على الاقل ايضا انه يلزمهم ان تكون الاجسام متولدة مع انها ليست من جنس مقدور العبد بالاجماع وذلك ان سقط النار عند الاقتداح يقع على حسب الدولجي فاذا تولد كما يقول الاقل لزم ان يتولد سائر الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار كانت كامنة في الجسم فتحركت وان التولد حركة جسم لا وجوده كان هوسا لا يرضى بقوله عاقل فان الحجر والزناد قبل القداح ليس فيهما شيء نحوهما اي كالحرارة الناشئة عند احتكاك جسم باخر وكالنار الساقطة عند قدح الزناد فقالوا بعدم التولد في ذلك كله   عن الاكل والشرب الخ لف ونشر مرتب وتشبيهما عبرا ولا بنحوهما وثانيا بشبههما تفننا   وذلك اي الاتفاق الواقع من الاكثر هم   وبالله التوفيق قد تقدم ان مباحث الكتاب ثلاثة مبحث الواجبات والمستحيلات والجائزات وتقدم الكلام على الواجبات ولما انتهى الكلام عليها كان المناسب

الختم

قوله هنا تقطع لعله فبغير الاكثر

الختم بالدعا فلذا قال وبالله التوفيق اي والتوفيق كائن من الله ولما انهى الكلام عليها اتبعها بالكلام على المستحيلات وعند التوجه لذكرها بقوله هذا الذي ذكر الخ   في اوصافه في بعض من   الى هنا حذف المبدا لظهوره اي من اول المباحث المقصودة بالذات الى هنا في حقه تعالى اي لذاته اوفي حكمه تعالى اي حالة كون ما يجب معدودا في حكمه الثابتة له تعالى   واذا علم الخ جواب عما يقال لما ترك الكلام على المستحيل تفصيلا مع ان عادة المؤلفين الكلام على الواجبات وللمستحيلات تفصيلا فاجاب بما ذكر بقوله وهو ضد ذلك الواجب الخ والمتعليل اي لان المستحيل ضد الواجب والاشيا تعرف باضدادها على ما سبق اي لا على ما نقل عن امام الحرمين والقاضي والاستاذ   من الممكنات الاولى ان يقول لا تاثير لها في شيء من الكائنات لانها اخص من الممكنات والذي وقع النزاع في ان القدرة توثر فيه اولا توثر فيه انما هو الممكن الموجود بالفعل لا غير الموجود والمراد بمقدورها الفعل المقارن لها   بل نسبة اي القدرة وذكر باعتبار انها وصف وتحولها اي الى الممكنات   ولا توثر فيه بيان لوجه الشبه   لا تتعلق بمقدورها الا في محلها اي الا اذا كان مقدورها في محلها وفيه انه لا معنى لهذا الحصر لان المقدور الحركات وهي لا تكون الا في محلها فالاولى ان يقول الا ان مقدور القدرة انما يكون في محلها بخلاف متعلق العلم فانه قد يكون في غير محلها فادبهذا الاستدلال دفع ما يتوهم من التنظير بالعلم ان متعلق القدرة وهو مقدورها قد يكون في غير محلها كالعلم   وما خرج عن محلها اي كالضرب والقتل وقوله فلا نسبة بينه وبين القدرة تاثيرا ولا غيره اي ولا كسبا وهذا يقتضي ان ما خرج عن محل القدرة كالضرب والقتل ليس بمقدور ولا مكسوب بخلاف الحركة فانها مقدورة ومكسوبة وهو كذلك فان قيل ما اقتضاه مذهبكم من ان الخارج عن محل القدرة ليس مقدورا ولا مكسوبا يقتضي عدم التكليف به لان التكليف انما هو بالافعال المكتسبة قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كيف لا يكلف به وقد اجتمع على التكليف به قلنا لما كان الخارج عن محل القدرة سببا عن المكسوب وهو الحركات جا التكليف به تنزيلا له منزلة سببه لانه لما كان مخلوقا عند مكسوب عادة جرى فيه التكليف والثواب والعقاب

قوله اي في الاحكام

والمعتزلة اي والقدرية من المعتزلة يخترع اى يوجد افعاله بقدرته الذي في محلها
وهو الحركات ماهو خارج عن محلها كالضرب والقتل والرمي الا ان احدهما وهو السبب
وقوله مباشرة اي مقدور مباشرة وقوله بواسطة اي مقدور بواسطة الخ الا العلم النظري
حاصله حاصل ان الفعل عندهم يحدث النظر والقدرة القائمة به وذلك النظر ينشأ عنه
العلم النظري فكل من النظر والعلم قائم بالعقل والنظر مقدور مباشرة والعلم مقدور تولدا اي
وكل منهما قائم بالعقل وهذا بخلاف الحركة والضرب فان الحركة قائمة باليد والضرب قائم بغيرها
يولده اي يولد العلم النظري وقوله في محل القدرة عليه اي وهو العقل فحقيقة التولد
اي من حيث هو الصادق بتولد العلم النظري وغيره ايجاد حادث اي كالضرب والقتل وقوله
بواسطة مقدور بالقدرة الحادثة اي وهو حركة اليد وهذا المذهب اي مذهب التولد
ولما افاد قصور التولد على مذهب القدرية شرع في بيان منشئه ومأخذه وحاصل
ما ذكره الشارح ان مذهب الشارح ان الطبائعيين يقولون بتأثير الاسباب بطبعها فالنار
تؤثر في الاحراق عندهم بطبعها والسكين تؤثر في القطع بطبعها والاكل يؤثر في الشبع بطبعه
اي بذاته وهكذا وهم كفار والمعتزلة في الحقيقة يقولون ان الحركة مؤثرة في الامور المتولدة
بطبعها لكنهم تحاشوا عن التعبير بما ذكر خوفا من رميهم بما رمي به الفلاسفة من الكفر
وليست اي الاسباب الطبيعية عندهم كالعلل العقلية لحركة الاصبع مع حركة الخاتم فانها
مؤثرة فيها عندهم من غير توقف على وجود شرط وانتفاء مانع وكل من الحركتين مخلوق لله
عندنا مالم يمنعها مانع كان المناسب ان يقول مالم يمنعها مانع او ينتف شرط لما
تقدم من ان الطبائعيين يقولون ان اقتضاء الطبيعة للمطبوع يتوقف على ثبوت شرط
وانتفاء مانع الا ان يراد بالمانع ما يشمل انتفاء الشرط مجازا لان المانع هو الوصف
الوجودي فاطلاق المانع على عدم الشرط مجاز الموجبة للاحكام اي المؤثرة في
الاحكام اي في معلولاتها بطريق الايجاب واللزوم العقلي فاراد بالاحكام معلولاتها
فاخذ المعتزلة في ذلك اي تاثير الطبيعة في مفعولها ولغيره تولدا ثم ان هذا التولد
لا يقول به كل المعتزلة في النار ونحوها كالاكل والشرب لانهم يوافقون اهل السنة
في

في ان الحرق والشبع من الله كما مر ولم يجعلوه الخ جواب عما يقال لم يجعلوا السبب المولد بمثابة
الطبيعة ولم يجعلوه بمثابة العلة العقلية فاجاب بقوله ولم يجعلوا حكم السبب الخ وكان
الاولى اسقاط قوله المولد بكسر اللام صفة للسبب وقوله بمثابة العلة العقلية اي بحيث يكون
مفعولها لازما لها لا ينفك اصلا وقرر شيخنا ان قوله بمثابة العلة على حذف مضاف
اي بمثابة حكم العلة العقلية وهو لزوم مفعولها وعدم انفكاكه عنها وبالتقدير المتقدم
صح قول الشارح ولم يجعلوها حكم السبب فلا يقال الاولى حذف لفظ حكم لجواز ان
يمتنع التولد لمانع يؤخذ من هذا ان اللزوم في التولد عند القائلين به عقلي لا عادي
ثم غيروا العبارة اي عبارة الفلاسفة الخ فقالوا الخ وظاهر ان التعبير بالتولد ليس فيه
تغيير لها مع انه تغيير لها فالاولى ان يقول فاخذوا ذلك ولقبوه بالتولد وانما لم
يجعلوا الخ وقوله فقالوا فعل فاعل السبب اي ولم يقولوا فعل الطبيعة وفروه بانه
فاعل السبب لئلا يظهر ماخذهم هو فعل فاعل السبب اعترض بان الحركة التي
هي السبب فاعلة لان السبب عندهم مؤثر في المسبب فهو فاعل له وقد اسندوا فعله
للفاعل فيلزم ان يكون الاثر المولد اثر فيه فاعلان ولا يعقل تاثير فاعلين في اثر واحد
وهذا معنى قول الشارح وهذا اي التغيير اذا حقق لم يكن له حاصل اي لم يكن له حاصل معقول
اي يحكم العقل بصحته بل ببطلانه ضرورة تاثير السبب فيه اى في الاثر وقوله تاثير القدرة
اي تاثير ذي القدرة وهو العبد وقول القائل اي منهم جوابا عن الاعتراض المذكور
وحاصل ذلك الجواب انه ليس المراد بقولهم فعل فاعل السبب ان الفاعل كما اثر
في السبب وهو الحركة اثر في المولد عنها كالضرب حتى يلزم الاثر لمؤثرين بل المراد ان
الفاعل اثر في السبب وهو الحركة والسبب الذي هو الحركة اثر في المسبب كالضرب مثلا فالفاعل
لا تاثير له في الضرب وانما ينسب اليه وقيل انه فعل فاعل السبب من جهة كونه اثر في سببه
المؤثر فيه ونظير ذلك العبد من الرب تعالى فانه خلق العبد والعبد خلق افعاله القبيحة كالسرقة
والزنا وغير القبيحة كالصلاة وحينئذ فلم يكن الاثر ثابتا لمؤثرين انه اي فاعل السبب
مؤثر فيه اي في الاثر المولد وقوله بواسطة السبب اي بواسطة تاثيره في السبب يؤول

حاصل القول به خبر عن قول القائل وكان الأولى ان يقول يؤول حاصله انه اي فاعل
السبب فعل بسبب ذلك الأثر ولم يفعل الأثر المسبب عنه والحاصل ان العبارة اعني
قولهم فعل فاعل السبب عبارة لبعض المعتزلة وهي معترضة بما علمت من ان ظاهرها
ثبوت الأثر لمؤثرين فاذا اولت بما قاله ذلك صارت موافقة لظ عبارة جمهور المعتزلة
من ان فاعل السبب انما فعله فقط ولم يفعل المسبب عنه وفاعل المسبب عنه هو السبب فقط
الا انهم يمنعون اضافته اي فعل العبد وكان الاولى ذكر هذا على وجه التعليل
بان يقول لانهم يمنعون الخ ومذهبهم الخ جملة حالية اي لانهم يمنعون والحال ان
مذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه وحينئذ فلا ينفعهم هذا النفي ووجه الالزام ان
الموجب عندهم لكون العبد فاعلا للمسبب كالضرب والقتل كونه فاعلا للسبب وهو حركة اليد
فيلزم لا محالة على مذهبهم الفاسد ان يكون الباري خالقا لكفر العبد ولزناه وسرقته
ونحو ذلك لانه فاعل للعبد وقدرته وتصميمه على الفعل وغير ذلك من اسباب الفعل
وكون التولد اي كالضرب والقتل ولا يصح اي ما ذكره من حكاية الاتفاق اضافة
الى الله اي تنسب اليه بحيث يقال انه خلق الضرب والقتل لا على معنى انه فعلها اي
حصلها واوجدها بقدرته وخصائص اي صفات وهو عطف مرادف
يقتضي حدوث الحوادث عنها اي كخلقة النار على طبيعة تقتضي الاحراق واذا ضربت
بالعصا او السيف فقد خلق الله تعالى هذا الجسم احتوى على طبيعة نشأ عنها القطع
فليس القطع ناشئا عن الحركة كما يقوله الاولون حتى يكون فعلا لفاعل السبب بل ناشئ
عن الطبيعة التي احتوى عليها الجسم المضروب به فمعنى خلق الله القطع والضرب
على هذا المذهب انه خلق الطبيعة المقتضية لذلك في الجسم المضروب به او المقطوع
به وذهب حفص الفرد اي منهم وحاصل مذهبه ان ما يقع خارجا عن محل القدرة
الحادثة ان وقع على وفق ارادة العبد فهو فعل فاعل السبب كالقطع فانه يقع على قدر ارادة
الفاعل اي على وفقه بان يكبره او يصغره او يتوسط فيه وان كان لا يقع على وفق ارادة العبد
واختياره بل كان وقوعه بغير اختياره كالسقوط من علو الى اسفل فهو ليس فعلا لفاعل
السبب

السبب بل فعل لله تعالى فان السقوط المذكور لا يقع على مراد العبد وكذهاب السهم بعد الرمي
فان الرامي لا اختيار له في ذهاب السهم الميل او الميلين مثلا ثم لا يخفى ان مذهب حفص المذكور
هو المشهور عن المعتزلة من ان الافعال الاضطرارية غير مخلوقة للعبد بخلاف الاختيارية
ان ما يقع مباينا لمحل القدرة اي ما يقع في غير محلها وقوله على قدر اي على وفق والمراد بالاختيار
الارادة والمراد بالمسبب بكسر الباء الشخص ونحوه اي كذهاب السهم فليس
من فعله اي بل هو من فعل الله تعالى وقوله واختلفوا اي المعتزلة وقوله في وقت تعلق القدرة
اي في وقت انقطاع تعلقها ففي الكلام حذف دل عليه السياق لا نزال مقدورا اي
متعلقا للقدرة الحادثة تعلقا صلاحيا لمناسب السياق فيجب ثبوته اي التولد اي
فيجب وقوعه وقوله فينقطع اثر القدرة فيه اي في المتولد لانها لا تتعلق بواجب والحاصل
ان المتولد الذي ينشأ عن الحركة قبل وقوع الحركة مقدور للعبد فاذا وقعت صار وقوعه واجبا
فلا تصلح القدرة للتعلق به فينقطع تعلقها به ووجد اي بالفعل وهو تفسير لما قبله
واختلفوا في الالوان اي المتولدة عن الصباغ وقوله والطعوم اي الناشئة عن الطبخ والتركيب
كطعوم الاشربة والمعاصي هل يجوز ان تقع متولدة وحينئذ فتنسب الى الله تعالى
فلون الثوب الحاصل عند وضعها في الصباغ وتحريك اليد لها متولدة عن حركة اليد فالعبد
فاعل بواسطة فعله له على القول الاول وقيل انه من فعل الله تعالى لا من فعل العبد وليس
متولدا عن حركة اليد وكذا يقال في الطعم الناشئ عن وضع الملح في الطعام مثلا قيل انه ناشئ عن
الوضع او الطبخ فينسب للعبد وقيل انه مخلوق لله تعالى ليس متولدا عن شيء والخلاف في الالوان
والطعوم الناشئة عن حركات الالوان الناشئة عن صبغ الصابغ والطعوم الناشئة عن
طبخ او تركيب واما غير الناشئة عن ذلك كالوان الفاكهة وطعومها فهو من الله تعالى اتفاقا
وذهب ثمامة بالثاء المضمومة المثلثة ابن اشرس وكان الاولى تقديم هذا الكلام على
قوله واختلفوا لانه لا ارتباط له به وانما هو من معنى ما قبله وهو كلام النظام والفرد
الى ان هذه المتولدات اي جميعها لا فاعل لها اي لا العبد ولا المولى فهي صنعة من غير
صانع ويلزمه الخ وجه الالزام هو ان الأعراض اذا وجدت من غير فاعل لتطرق ذلك

في غيرهامن سائر الحوادث   الي ان جميع الاعراض الخ كالسواد والبياض والسمع والبصر والحركات
واقعة بطباع الأجسام اي القائمة بها وقوله الا الارادة اي فانها مخلوقة لله تعالي
والمولدات بكسر اللام جمع مولد وهو السبب الذي يتولد اي ينشأ عنه غيره ولما قدم الكلام
عليه اجمالا شرع في الكلام عليه تفصيلا وقوله والمولدات اي من افعال العباد واما في افعال
الله تعالي فيأتي الكلام عليه   الاعتماد وهو الاتكا علي الشيء فينشأ عنه حرارة او كسر
للمعتمد عليه مثلا او قلع له او ضرب او قتل او قطع له فالحرارة والكسر والقلع تولدت عن الاعتماد
والمجاورة فاذا جاور الماء جيفة فتولد منها رائحة للماء والنار جاورت شيأ فتولد
منها حرارة لذلك الشيء او المسك جاور شيأ فتولد منه رائحة وهكذا ولما كان الاعتماد
والمجاورة يولدان مسببات كثيرة لم يضفهما لمسبب بخلاف النظر والوهم فان كلا منهما انما
يولد مسببا واحدا فلذا اضافهما له   علي شرائط علي بمعني البا وهو راجع للمجاورة اي
ان المجاورة تولد بشرط عدم الحامل وعدم البعد جدا   والنظر المولد للعلم نحو العالم حادث
وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع فالعلم بهذه النتيجة تولد عن النظر وهو القياس
المتقدم ولما كان النظر انما يولد شيأ واحدا وهو العلم النظري اضافه اليه   والوهي
هو افتراق الاجزاء كالجرح وقطع اليد مثلا فانه يتولد من ذلك الألم   وقد اختلف
ابو هاشم والجبائي الخ الحاصل انهما اتفقا علي ان المولدات بكسر اللام اربعة الا انهما اختلفا
في الأول منها فقال ابو هاشم انه الاعتماد وقال والده ابو علي الجبائي انه الحركة وهو الموافق
لما مر وانما قدم الش ابو هاشم علي والده في الذكر لمناسبة عده الاعتماد من المولدات الاربع
لان القائل بتولد الحرارة والضرب والقتل والقطع والكسر والقلع عن الاعتماد انما هو هاشم
واما والده فيجعل المولد لتلك المذكورات ونحوها الحركة فعده الاعتماد منها انما هو علي
مذهب ابي هاشم   الي شدة العضلات اي قوتها في نفسها وحاصله ان الاعتماد
الذي هو الاتكا عبارة عن قوة العضلات وشدة ربط الاعصاب للاعضا والعضلا
جمع عضلة وهي اللحمة المحيطة بالعصب فتلك القوة والشدة هي منشأ الحرارة وما ذكر
معها فالاعتماد ليس المراد به الميلان علي الجسم كما هو المتبادر منه بل المراد به ما ذكر

وكل

وكل ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله والمولدات عندهم اربعة الخ   ثم اختلفت
الخ ثم للترتيب الذكري او المعنوي اذا كان هذا الخلاف صدر منهم متأخرا عن تقريرهم المتولد
في افعال العباد وقوله هل يجوز اي في جواب هل يجوز الخ اي ثم اختلفوا في جواب هذا الاستفهام
وحاصله ان الريح مثلا خلقه الله تعالي ونشأ عنه حركة الاشجار فقيل انهما مخلوقان لله تعالي
ولا تولد وقيل الموجد لحركة الاشجار والخالق لها هو الهوا   لعموم قادريته لم يقل لعموم
قدرته لان المعتزلة لا يثبتون صفات المعاني بل المعنوية   وامتناع ان تتعلق اي
قادريته بشيء لان الشيء الذي في محلها اعني الذات هو صفاتها وهي واجبة والقادرية
لا تتعلق بالواجب   ونسبتها اي القادرية   الي ما خرج عن محلها اي كالريح وحركة
الاشجار وقوله نسبة واحدة اي وحينئذ فتعلقها ببعضها دون بعض ترجيح من غير
مرجح   الي ان التولد معقول اي يقبله العقل   فان السبب للولد وهو الهوا لما
جاز صدوره عن الرب لم يجز ان ينتفي تأثيره في مسببه وهو حركة الاشجار   والا لمنع
في الشاهد اي فكما ان صدور الحركة من العبد ليس مانعا تأثيرها في القطع مثلا فكذلك لان صدور
الهوا من الرب لا يمنع تأثير الهوا في حركة الاشجار   الا لمانع اي ولا مانع   وليس
صدوره اي السبب المولد من الصانع مانعا اي من تأثيره في مسببه   فلزم ان يولد اي
ذلك السبب الصادر من الصانع   هذا حاصل الخ الاشارة راجعة لمضمون ما تقدم
من قوله والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد يخترع افعاله الي هنا   وهو ما تقدم ظاهره
ان الضمير عائد علي الرد وهو غير مستقيم لان البرهان المتقدم ليس نفس رد مذهبهم في التولد الا
ان يقال انه عائد عليه علي حذف مضاف اي وسنده ما تقدم الخ   وانه لا تأثير الخ عطف
تفسير لما قبله   والي هذا المعني اي وهو اتضاح رد مذهبهم بالبرهان الدال علي استناد
الحوادث كلها لله وانه لا تأثير لكل ما سواه في شيء منها   مما يخص الخ من تبعيضية
فيكون المقصود من هذا الفصل ذكر هذه اللوازم الثلاثة اللازمة للقول بالتولد لكن
انت خبير بان المص ذكرها صريحا لا علي طريق الاشارة وحينئذ فمعني قوله ثم اشير
فاشير وقد يجاب بانه اراد بالاشارة الذكر واطلاق الاشارة علي الذكر حقيقة عرفية

استحالة تأثير القدرة الحادثة اسناد التأثير للقدرة مجاز واسناده للموصوف حقيقة
ومقدورها اي وهي الحركات وقوله التي هي السبب المولد اي لما نشأ عنه من ضرب وقتل واكل
وقطع ورمي فذلك الناشئ عن السبب المولد هو الاثر والمؤثرين الذين اثرا فيه القدرة
الحادثة ومقدورها وهو الحركات لانهم ادعوا ان الحادث اي وهو الاثر المولد بالفتح
كالضرب والرمي مثلا وقوله عن سبب المولد اي له وهو الحركات فالمولد بالكسر ومقدور
للفاعل هذا يعارض اول كلامه حيث قال وهما القدرة الحادثة ومقدورها فاسند
التأثير فيما مر للقدرة واسنده هنا للفاعل واجيب بان التأثير يسند لكل منهما لكن
للقدرة مجازا وللفاعل حقيقة فقد ارتكب الامرين في المحلين او بدون ارادة اي او
بفاعل بدون ارادة فاو للتنويع كما يأتي بيانه في الشرح فاخترمته اي الرامي وقوله اي الرمية
بتشديد الياء هي في الاصل الشيء المرمي والمراد بها هنا المحل المرمي له وقوله ثم انفصل اي السهم
بها اي بالرمية وقوله وصادف حيا اي وصادف الرمية حيوانا حيا كسبع مثلا وقوله ثم
يحصل به اي بذلك السهم وقوله ولا يزال اي ذلك الجرح مثلا راجع الى الزهوق او الى
ان بليت عظامه وقوله السرايات بكسر السين جمع سراية مصدر سري لهذه السرايات
الخ راجع للاول وهو قوله سابقا وجود الفعل بلا فاعل وقوله وقد رمت بفتح الراء وتشديد
الميم بمعنى بليت وذهبت بالمرة جملة حالية ولا مزيد الخ راجع للثاني لانه انما
انتفت المصححات فقط والذات الفاعلة باقية بعد الموت فقوله سابقا او بدون ارادة
الخ او للتنويع ولو جاز الخ من البين ان المقام للفعل الاختياري ولا يخفى انه لا يمكن
عقلا صدوره الا من حي وحينئذ فالفعل يدل عقلا على حياة فاعله فلو جاز ان يقع من
ميت بطلت دلالة الفعل على حياة فاعله مع ان ذلك واجب عقلا لا يقبل الانتفاء
وهذا اللازم واللازمان بعده اعني قوله ثم وجوده حال عدم الفاعل الخ وقوله ومما
يلزمهم الخ زيادة على ما في المتن من اللوازم الثلاثة نعم هي داخلة في عموم قوله ونحو
ذلك من المستحيلات المذكورة في المطولات ثم وجود الفعل يمنع الاستدلال بوجود الحوادث
على وجود الصانع اي لانه قد وجد الفعل حال عدم الصانع فان قالوا اي جوابا عن

الالزام المذكور وحاصله ان العقل انما يدل على ان له فاعلا ويلزم من كونه فاعلا ان يكون ذلك
الفعل موجودا حين وجود فعله للفاعل وجوده حين وجود سبب فعله وحينئذ فيستدل بوجود
الحوادث على ان صانعها يثبت له الوجود فالجواب الخ حاصله انه لا بد من اضافة الفعل حال
وجوده لفاعله ويمتنع اضافته اليه في حال كونه غير فاعل كحال الموت لان الاضافة لا تقتضي
صحته اي حياته وموته يقتضي عدم صحة اضافته اليه وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات وحينئذ
فاضافته للفاعل تنافي موته ولا تجامع موته وهذا الجواب لا يتم الا لو كانوا يسلمون ان موته يقتضي
عدم الاضافة اليه مع انهم يقولون بصحة اضافة الفعل للميت اكتفاء بحصول سبب الفعل حال حياته
لا بد من اضافة الفعل للفاعل اي لا بد من اسناده اليه حال وجوده ولا يكتفى بالسبب السابق
ويمتنع صدوره اي ويمتنع صدور الفعل حال كون الصدور مضافا اليه اي الى الشيء حالة
امتناع كون الشيء فاعلا وبما قررنا به الضميرين في قوله اليه وكونه يندفع ما يرد على ظاهر العبارة
من التدافع لانه اثبت للشيء اولا الفاعلية وحينئذ فلا معنى لقوله بعد في حال امتناع كونه فاعلا
وكان الاولى له ان يقول ويمتنع اضافته اليه في حالة الخ لانه بنى كلامه اولا على الاضافة اي
وتنافي اللوازم يدل على انتفاء الملزومات وحينئذ فاضافة الفعل للفاعل تنافي موته ولا تجامعه
في حالة امتناع كونه فاعلا اي كحالة الموت وقوله ينافي الصحة اي صحة كونه فاعلا بان يكون حيا
والامتناع اي كحالة الموت وقوله ينافي الصحة اي صحة الاضافة ومما يلزمهم الخ حاصله انه يلزمهم
على القول بالتوليد ان يكون الموت من فعل العبد واللازم باطل اتفاقا فكذلك الملزوم فان نسبة
العبد الخ هذا سند لقوله ومما يلزمهم وكان الاولى له ان يعكس في التشبيه بان يقول فان نسبة
تعقب الموت لفعله كنسبة تعقب الالام له وهم يجعلون الالام فعلا للعبد بالتولد من حركته فكذلك
الموت الى فعله اي الشخص المفهوم من الكلام والمراد بالفعل هنا السبب ويلزم اي
الجاني وقوله ان يكون اي العبد على الجملة انما عبر بذلك لان الاماتة اللازمة في المقام انما يقدر
عليها العبد في بعض الحيوان فليكن الحيا الذي على مشاكلتها كذلك لانه اي الاحياء وقوله
ضده اي الاماتة عندهم قدرة على ضده اي فالقدرة على الحركة مثلا عندهم هي القدرة على السكون
والقدرة على الايمان يقدر بها على الكفر اي واما عندنا معاشر اهل السنة فالقدرة على احد

الضدين ليس قدرة على الآخر لان القدرة عند الاشعري عرض مقارن للفعل فلو تعلقت قدرة واحدة
بالشئ وضده كانت مقارنة لهما فيلزم اجتماع الضدين وهو محال ولذا قالوا بتعدد القدرة الحادثة
بتعدد المقدرات والمعتزلة لما اعتقدوا صحة بقاء العرض قالوا ان العبد له قدرة واحدة ويمكن تعلقها
بما يستعمل كما نقول نحن في قدرة الباري تعالى فلا محذور في تعلقها بالضدين في زمانين فاذا كان
مذهبهم ان القدرة على الشئ قدرة على ضده فالقدرة على الموت قدرة على ضده وهو الحياة
واحتجوا على التولد الخ قد تكلم المصنف اولا على مفهوم التولد عند الخصوم وذكر ثانيا ماخذهم الذي اخذوه
منه وذكر ثالثا ابطال التولد بما يلزم عليه القول به ثم تعرض رابعا لنقض ما تمسكوا به من الشبهة وكان وجه
حجة في التولد ولا يخفى حسن هذا الاسلوب وقوله احتجوا على التولد اي على ان الامور المتولدة بالفتح
مستندة للعبد وانه فاعل لها بالقدرة بان المسببات اي وهي الامور المتولدة كالرمي والضرب
والقتل والقطع وقوله على حسب المقصود جمع قصد بمعنى الارادة وعطف الدواعي عليه مرادف
كما ان المقدور الخ اي وهو الحركات الاختيارية وقوله كذلك اي واقعة على حسب المقصود والدواعي
فاذا اراد شخص الضرب مثلا وجدت الحركة والضرب اي والمقدور المباشر بالقدرة الحادثة مستند
للعبد وفاعل له بقدرته فلتكن المسببات المتولدة كذلك بجامع ان كلا منهما يقع على حسب المقصود
والدواعي والجواب الخ فيه ان التعبير بقوله والجواب لا يناسب قوله واحتجوا والمناسب له ان
يقول ويرد عليهم لان الخصم مستدل لا مانع ان ارتباط شئ بشئ اي كارتباط القدرة بالمقدور
وارتباط الاسباب المتولدة بالاسباب المولدة لها فارتباط الاصل المقيس عليه اي وهو
المباشر بالقدرة الحادثة كالحركات والمراد ارتباطه ذلك لقدرة العبد والفرع هو عطف على
ارتباط على حذف مضاف اي وارتباط الفرع بدليل الاخبار بالشئ والمراد بالفرع الامور المسببة
عن الحركات والمراد بارتباطها ارتباطها وتعلقها بالعبد وبفعله لا يدلان على التاثير
اي على تاثير العبد في كل منها وقد ساعدونا اي ساعدنا معظمهم والسقم اي عند حصول
المرض والبرء عند المعالجة والموت عند تعاطي اسبابه وكان الاولى ان يذكر اسباب هذه
الثلاثة كما فعل في الذي قبلها وفي الذي بعدها عند معظم المعتزلة الاولى تاخيره او تقديمه
على تحامل اي تحامل وضعف وهو الاعتماد والاتكا فعطفه عليه مرادف وسقط الزناد مثلث

السين

السين والقاف ساكنة ويصح فتحها مع فتح السين والمراد بالزناد هنا مجموع الحجر والحديد والمراد
بالسقط ما يخرج من النار عند الاقتداح اي عند ضرب احدهما بالآخر وفهم المخاطب بالفتح
عند الافهام فهذا الفهم من الله تعالى عند المعظم وخجل الخجل اي حياؤه فهذا الخجل من الله
تعالى عند المعظم ولذا وجل الوجل اي خوفه من الله عند المعظم فظهر ان الاولى تاخير قوله عند المعظم عن
الكل عند الافهام لف ونشر مرتب وبعضهم التزم التولد في الامور المذكورة كلها كان
هذا البعض جاء به في مقابلة المعظم وهم يقولون بعدم التولد في المذكورات كلها فتقول في الشبع
والري والحرارة لا سعهوم لهذه الثلاثة بل ذلك البعض التزم التولد في جميع المذكورات بدليل قوله
والزم ذلك البعض الخ فانه لو التزم التولد في خصوص هذه الامور الثلاثة دون ما عداها من
الامور المذكورة لا يلزمه الالزام المذكور لانه حينئذ يكون موافقا على عدم التولد في سقط الزند
فتامل وذلك اي ووجه ذلك الالزام لان سقط النار اي لان النار الساقطة وقوله
تقع على حسب الدواعي اي وهي جسم فان الحجر والزناد اراد بالزناد ما عدا الحجر بخلاف ما حمل عليه
الشارح اولا وهذا اسند لقوله كان هذا هو سالا يرضى بقوله عاقل ولا يخفى ان ما جاء به سندا لمجرد
دعوى فالمناسب ان لو قال فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شئ واذا كسر فلا نار فيهما وعند
القدح يظهر النار وكذلك المرخ هو شجر في بلاد المغرب عند حكه تظهر النار منه وعند كسره
لا توجد نار وعند حكه تظهر النار يحتمل ان المراد وعند حكه بعضه ببعض ويحتمل ان
المراد وعند حكه بشئ آخر والظاهر ان المراد الاول لانه عند ذلك يحصل حكه بالمنشار وان
اجابوا الضمير عائد على معظم المعتزلة فاولا الزم اقلهم ثم شرع في الزام معظمهم لعدم
اطرادها اي لان الانسان قد يقصد الى الشبع باكل قدر من الطعام ولا يشبع والى الري بقدر من
الماء ولا يروى والى سقام احد بضربه ولا يسقم والى ابرائه بالمعالجة ولا يبرأ والى احداث الحرارة
بالحك والتخديش والى تفهيم المخاطب ولا يفهم كالرمي والجرح الخ ظاهره ان كلا من الجرح
متولد وسياتي يجعلهما مولدا بالكسر فان الجرح بالمعنى المصدري مولد للالم وسيلة عطف
مرادف اما الرمي اي اما عدم الاطراد في الرمي وكذا يقال فيما بعده سديد اي يكون
ورفع الثقيل وسيلة قد يرتفع ظاهره ان الضمير في يرتفع عائد على رفع الثقيل ولا معنى له

فكان الاولى ان يقول والثقيل قد يرتفع تارة وقد لا يرتفع وحينئذ فرفعه لا يطرد والحاصل ان
الثقيل اذا حركه انسان بيده قاصدا رفعه فقد يحصل الرفع وقد لا يحصل وحينئذ فالرفع غير مطرد له
ومذهب المعتزلة الخ لما ذكر ان رفع الثقيل عندهم متولد عن تحريك الشخص له وكان لهم في
رفعه وتحريكه اضطراب تعرض له ولابطاله لاجل ان يكون الناظر في ذلك على بصيرة فقال
ومذهب المعتزلة الخ في تحريك الاشياء الثقيلة كذا في نسخة وفي اخرى في حركة الاشياء
الثقيلة وهما بمعنى لان حركتها هو تحركها ان تحريك الثقيل الخ الاولى ان تحركه لانه هو
الذي يتولد وينشأ عن الاعتماد عليه وعن دفعه الذي هو تحريكه الاعتماد عليه ودفعه
البا للسببية والضميران للثقيل والمراد بدفعه تحريكه وعطفه على ما قبله عطف تفسير واذا
أريد الخ اي هذا اذا اريد تحركه يمنة ويسرة فقط فاذا اريد رفعه الخ والمراد برفعه ارتفاعه
واقلاله عطف تفسير لافادة المقصود من المعطوف عليه اختلفوا فيه اي في رفعه
بمعنى ارتفاعه اي اختلفوا فيه من حيث ما يتحقق به فذهب المتقدمون الخ حاصله
انك اذا رفعت ثقيلا الى العلو حصل بذلك الرفع تحركه لجهة اليمين واليسار والعلو
فالاعتماد وهو دفعه وتحريكه واحد والناشئ عنه شيء واحد وهو حركته لجهة اليمين واليسار
والعلو ومذهب ابو هاشم ان دفعه وتحريكه نشأ عن حركته لجهة اليمين واليسار فقط
واما صعوده للعلو فحركة اخرى ناشئة عن اعتماد ودفع آخر فقول الشارح الى ان الاعتماد
اي الدفع والتحريك وقوله تحريكه اي الثقيل وليس ذلك اي ما ذهب اليه الاقدمون
بل لا بد من زيادة حركات اي من حركات زائدة لجهة العلو تنشأ عن اعتماد آخر لان
زيادة الحركات تستلزم زيادة الاعتماد مانحن اي على ما نحن به على تحريكه
اي الثقيل فلزم أن ما به تحركه اي فلزم ان الاعتماد الذي به تحركه لجهة اليمين مغاير
للاعتماد الذي يحصل به ارتفاعه وقد اختلفوا ايضا لما انهى الكلام على اختلافهم
في رفع الثقيل بالنسبة للواحد اتبعه بالكلام على اختلافهم في رفعه بالنسبة لما فوق الواحد
ومراده بالجماعة ما فوق الواحد وكل واحد اي والحال ان كل واحد على انفراده يستقل
بحمل ذلك الثقيل الصيمري بضم الميم وفتحها والمشتركان اي الواحد والآخر

(قوله) يؤثر

٢٧٤

يؤثر في كل جزء اي من حيث رفعه لا من حيث ذاته والشركة حاصلة اي بين الجميع
في كل جزء في المسئلتين اي مسئلة رفع الواحد الثقيل ومسئلة رفع الجماعة الثقيل
ابطال اصل المتولد اي ابطال معناه وهو تأثير القدرة الحادثة في السبب المولد لغيره واسناد
الممكنات بالرفع عطف على ابطال انما قيد به لان القائلين بالتولد يقولون باسناد
المسببات المتولدة الى الله لكن بواسطة فلا اشكال اي في بطلان كلامهم في المسئلتين
لان رفع الثقيل في كل من المسئلتين انما هو بخلق الله ذلك بقدرته والحاصل انهم يقولون
ان القدرة الحادثة تؤثر في المقدور وهو السبب اعني الحركة فليكن السبب مؤثرا في المسبب فاذا
بطل الأصل وهو تأثير القدرة الحادثة بطل الفرع وهو تأثير حركة اليد في الضرب والقتل ونحوهما
من المسببات يبطل مذهب الاقدمين اي وهو ان الرفع الذي به الحركة يمينا وشمالا به
الارتفاع بما ذكره ابو هاشم فيها اي وهو قوله سابقا وليس ذلك بصحيح بل لا بد الخ
اجتماع المثلين وذلك لان الشخص الرافع للثقيل قد قام اعتمادان وكل اعتماد تنشأ
عنه حركة قائمة بالثقيل فقد اجتمع في الرافع مثلان وكذلك في الثقيل لانه قال لا بد من زيادة
حركات على الحركة التي تحرك بها في جهة اليمين واليسار ولا يخفى ان اجتماع الحركة التي تحرك بها
يمينا وشمالا مع تلك الحركات الزائدة اجتماع للامثال والمناسب لما هنا ان يقول فيما
تقدم لان فيه اجتماع الامثال وهو محال اي واجتماع المثلين محال لانه يؤدي الى اجتماع
الضدين لانه اذا اجتمعا جاز ان يعدم أحدهما لانه ممكن فيجتمع الضدان واجتماع الضدين
محال فما استلزمه من اجتماع المثلين محال سلمنا جواز الخ انما قال ذلك لان ابا هاشم
يلتزم اجتماع المثلين ويدعي جوازه لكن يقال له اي لابي هاشم لو ولد الرفع اي عند
قصده الرفع للثقيل حركة واحدة في هذا الثقيل برفعه له واعتماده عليه استحال ان لا يتحرك
اي بهذه الحركة بل لا بد من الحركة بها ولا يتوقف تحركه على حركة اخرى اذ لو لم يتحرك بها لزم الخ
اذ يلزم منه اي من عدم التحرك بها وهذا سند لما حكمت به الشرطية من استحالة عدم تحرك
الثقيل الذي ولد الرافع حركة فيه وفي ذلك اي اللازم المذكور وهو قيام الحركة بجسم هو
غير متحرك ابطال لحقيقة الحركة اي فيكون ذلك اللازم باطلا فيكون ملزومه وهو عدم تحرك الجسم

باطلا فثبت وجوب تحريكه لابد فيهما من تفريغ اي لمكان وهو الحيز الاول وقوله واشتغال
اي لمكان آخر وهو الحيز الثاني لانهما الكون الاول في الحيز الثاني وحيث فرض انه حركة وهو باقيا
في مكانه فلا تفريغ ولا اشتغال فاشتراطه هذا تفريع على الشرطية والضمير المضاف اليه
اشتراط عائد على ابي هاشم على ما به يتحرك اي على الحركة التي يتحرك بها الى سائر الجهات
ومن جملتها جهة العلو اشتراط لما اي لشي يتحقق المشروط وهو هذا الارتفاع وذلك
اي اشتراط ما يتحقق المشروط بدونه ينافي حقيقة الشرط لان حقيقته ما لا يتحقق المشروط
بدونه والحاصل ان الرفع للثقيل اذ ولد فيه حركة من دفعه له وجب ان يتحرك بتلك الحركة الى اي
جهة كانت حتى لجهة العلو بل يتحرك بها لما عدا جهة العلو واما لجهة العلو فلا بد من زيادة
حركة والمزيد والمزيد عليه يجتمعان دفعة وقولكم اذا لم يتحرك بها الجهة العلو يلزم عليه ابطال حقيقة
الحركة ممنوع لان الحركة التي ولدها الرافع في الجسم لا يلزم من عدم تحرك الجسم بها تصعدا بطلان
الحركة ولانها كانت فيه الحركة وهو ساكن وذلك لانه تحرك بها يمنة ويسرة وهذا يكفي في
حقيقة الحركة الجماعة اذا حملوا ثقيلا بدل من المسألة الثانية وقوله وكل واحد الخ اي
حالية القائل بالقول الاول اي وهو ان كل واحد من الجماعة يحمل من الاجزاء ما لا يحمله
الآخر معين او مبهم المعين هو الجزء الملاحظ في فرد والمبهم هو الملاحظ لا في فرد وهو
ظاهر اي والمحال ظاهر اي واستحالة حمله ظاهرة وذلك لان الجزء المبهم كلي والكلي لا وجود له
في الخارج وحمل ما لا وجود له في الخارج محال اذ ليس تعيين جزء الخ اي اذ ليس اختصاص
جزء اي اذ ليس حمل زيد لهذا الجزء المعين بخصوصه اولى من حمله لجزء آخر وكذا يقال في عمرو
والفرض ان هذا الحامل اي والغرض ان كلا من الحاملين لو كان الخ والواو تعليلية وهذا
سند لنفي الاولوية اي بخلاف ما لو كان كل من الحاملين لا يستقل بحمل الجميع لظهور وجه تعيين
الجزء المحمول وهو ما يلي الرأس مثلا لكونه لا يقدر على الزمنه وكذا الآخر فما وجه الخ اي فهو
ترجيح بلا مرجح وهو محال فما استلزمه من حمل كل من الجماعة لجزء معين محال فقال اي عباد
لا نعرف وجه الاختصاص وهذا جواب سؤال قيل وجه الاختصاص تعلق قدرة الآخر
بغير هذا الجزء وردبانه يمكن تنازعهما في كل جزء فما الراجح وهذه اي القضية وهي قوله

لا نعرف وجه الاختصاص حيرة بفتح الباء وهي التحير بمحض التوهمات وهو قولهم
ان الرفع خلقه العبد بواسطة تولده من رفعه واعتماده القائلين بالقول الثاني وهو ان كل
واحد من الجماعة يؤثر في حمل جزء وحاصل ما ذكره الشارح انه يقال لهم ما تولد في هذا الجزء من فعل زيد
هل هو ما تولد من فعل عمرو يعني ان الرفع الذي هو اثر زيد هو عين الرفع الذي هو اثر عمرو وهذا
اثره فيه رفعا وهذا اثره فيه رفعا اخر فان كان الاول لزم اثر مؤثرين وهو باطل وان كان الثاني
فارتفاع الجسم قد حصل باحد الاثرين فلا فائدة للزائد وقد يقال ان الجماعة المذكورة منزلة منزلة
العلة المركبة فالحمل متولد عن جميع الحاملين والهيئة الاجتماعية لها دخل في حصول المقصود
فلا يحصل بواحد وحينئذ فلا يلزم ما ذكره الشارح ويلزم ان يكون الزائد الخ الاولى قريبا الغا
وتحكيم الاوهام والخيالات المراد بتحكيمها الجري على مقتضاها واشار بقوله وبالجملة الخ
الى ان وجوه ابطال القول بالمتولد لا تنحصر فيما ذكر في هذا المبحث من الوجوه **فصل**
قوله ويجوز الخ قد تقدم ان العقائد الالهية تتنوع بحسب الحكم العقلي الى ثلاثة انواع واجبات
ومستحيلات وجائزات وقدم المصنف الكلام على الواجبات والمستحيلات ثم اتبعهما بالكلام
على الجائزات وترجم لها بفصل نظرا لمغايرتها للمفروغ منه وحذف صدر الترجمة ايجازا
ويجوز اي عقلا وشرعا والجواز اعم من الوقوع وقوله في حقه اي لجانبه بمعنى ذاته
ان يرى اي ان يراه الخلق بابصارهم الحادثة سواء كان الرائي مسلما او كافرا الا ان الكلام في
الجواز فقط على ما يليق به اي على الوجه الذي يليق به جل وعلا بان لا يكون حين الرؤية
له في جهة ولا في مقابلة لا على الوجه الحاصل في الشاهد بان يكون في جهة او مقابلة للرائي
اذ هذا لا يليق به فقوله لا في جهة ولا مقابلة توضيح لما يليق به تعالى ولا مقابلة اي
بحيث يكون الرائي مقابلا له ومواجها له واعلم ان الرؤية للشيء في جهة تستلزم مقابلته
والمقابلة للشيء تستلزم كونه في جهة وحينئذ فقوله ولا في مقابلة انما ذكره اهتماما به
والا فهو داخل في قوله لا في جهة لقوله تعالى الخ لما توجه للسند وكان المدعي جاريا على
طرفي السمع والعقل قدم طرفي السمع لانه المعتمد في المقام الى ربها ناظرة اي ووقوع النظر
يلزمه النظر فدلالة الآية المذكورة على المدعي باعتبار اللزوم فاندفع ما يقال ان المدعي

جواز النظر وهو اعم من وقوعه والآية انما تدل على وقوعه فالاية انما اثبتت الأخص من المدعي وتقديم المجرور في الآية لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعا بان المؤمنين كانهم لاينظرون الى ماسواه ولايريدون الا الله لما حصل لهم من اللذة العظمى بمشاهدة ذاته ولسؤال موسى لها اي للرؤية كما يشير لذلك قوله تعالى قال رب أرني انظر اليك اذ لو كانت مستحيلة الخ الظ ان هذا استدلال من جهة المعنى وليس استدلالا اصطناعيا لانه حينئذ يكون تركيبه هكذا لو كانت مستحيلة ما جهل موسى لكنه جهل امرها فهي غير مستحيلة وهذا لايصح لما في الاستثنائية من اضافة الجهل الى رسول الله قال العكاري ولايبعد ان يكون استدلالا صناعيا ونظمه هكذا لو كانت مستحيلة لكان موسى جاهلا لأمرها لتحقق طلبه لها لكن ما جهل موسى أمرها اذ سؤال ما يستحيل ممنوع والانبياء معصومون منه ينتج انها غير مستحيلة فحذف المص التالي لظهوره واوقع الاستثنائية موقعه قال العلامة اليوسي وهذا وان كان صحيحا لكن ادعاء انه اقام الاستثنائية مقام التالي في غاية البعد اذ لاموجب للعدول عن الافصاح بما قرره لو اراد المص ذلك والأقرب عندي ان يترك الكلام على ظاهره غاية الأمر انه اراد بعدم الجهل العلم ولا اشكال فيه وكانه يقول لو كانت مستحيلة لعلم امرها اي لعلم انها مستحيلة لكنه لم يعلم انها مستحيلة ينتج انها ليست مستحيلة وهو المطلوب وبيان الملازمة انه لايجهل ما هو مستحيل ودليل الاستثنائية انه لو علم استحالتها ما سألها لكنه سألها ينتج انه لايعلم باستحالتها وهو المطلوب

على ابتهالهم اي رغبتهم والمراد على طلبهم النظر على وجه الرغبة الى وجهه الكريم اي الى ذاته الكريمة فاطلق الوجه على الذات على طريق المجاز او المراد الوجه حقيقة بناء على انه تعالى له وجه لكن لايعلم حقيقته الا هو كما هو مذهب السلف وعلى هذا فمعنى كون وجهه تعالى كريما انه شريف على القدر ستروان ربكم هذا ظاهر في الرؤية ورايت في الاتقان للسيوطي بعد ان ذكر ان قوله عز من قائل لاتدركه الأبصار محمول على ان المراد لاتحيط به قوله تعالى الى ربها ناظرة اخرج ابن مردويه عن عكرمة انه قيل له عند ذكر الرؤية اليس قد قال تعالى لاتدركه الابصار فقال الست ترى السماء افتراها كلها

لانص



٢٧٦

لانص فيها لاحتمال ان المعنى سترون ثواب ربكم ونحوه اي مما ورد من طرف الشرع او من الاحاديث والأول افيد والثاني أقرب وكلام الش يقتضي ان المراد الأول ومن جملة الادلة على جواز الرؤية اختلاف الصحابة في وقوع الرؤية للنبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء ولو كانت ممتنعة لما كان للاختلاف في الوقوع وجه وقد صح عن ابن عباس حبر هذه الامة ونحوه وقوعها له صلى الله عليه وسلم وهذا يقتضي جوازها بالضرورة لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى في بمعنى اللام والحق بمعنى الذات اي لما فرغ من ذكر ما يجب لذاته تعالى اي ما قام عليه الدليل من الواجبات لذاته تعالى اذ ما يجب في حقه تعالى لاينحصر لكن الذي كلفنا بمعرفته تفصيلا ما ثبت منها بالدليل واما ما لم يقم عليه الدليل فيجب علينا معرفته اجمالا فنعتقد انه تعالى يتصف بكل كمال واعلم انه اي الحال والشان ليس المراد من هذا القسم اي الذي هو الجائز وقوله رجوع الجواز الى صفة من صفات ذاته اي بان يكون الجواز صفة له تعالى او تكون صفة من صفاته تتصف بالجواز وكلاهما محال واتى الش بهذا دفعا لما يتوهم من رجوع الوجوب الى صفة من صفات ذاته ان يكون الجواز كذلك اي راجعا الى صفة من صفات ذاته وهذا محال تعالى الله عنه اذ كل صفة من صفاته تعالى القائمة به فهي واجبة لاتقبل الانتفاء ازلا ولا ابدا بل الى تعلقها اي بل رجوع الجواز الى تعلق الصفة بفعل الخ والقصد انه لو قال بل الى تعلقها بالممكنات ليجري الكلام على الفعل والترك والضمير في تعلقها عائد على الصفة ومصدوقها في المقام القدرة والارادة اذ يستحيل ان يتصف بصفة جائزة اي بصفة وجودية وكذا يستحيل اتصافه بحال جائزة اما اتصافه بصفة اعتبارية جائزة فلا ضرر فيه لكونه قبل العالم او معه فان هذين امران اعتباريان جائزان لانه يجوز ان لايوجد العالم فلا يعتبر حينئذ كون الباري قبل العالم ولا بعده وقوله اذ يستحيل ان يتصف سبحانه الخ سند لمضمون قوله ليس المراد الخ ثم سند هذا السند بقوله لما عرفت الخ لما عرفت من وجوب الوجود الخ هذا الاظهر بالنسبة لصفات الأحوال الا ان يراد بالوجود الثبوت او انه جرى هنا على نفي الاحوال ولو اتصف الخ هذا دليل بحسب الصناعة كما ان الذي قبله دليل بحسب المعنى وقوله

وبتعالي الخ دليل للاستثنائية المحذوفة اي لكن اتصافه بالحوادث باطل لانه يتعالى الخ
اذ الجائز لايكون الا حادثا اراد بالجائز المتقرر بعد العدم لا مطلق الجائز لان الجائز اعم
من الحادث واذا عرفت هذا اي واذا عرفت ان مرجع الجواز لتعلق القدرة بالممكنات
بايجادها الاولي ان يقول بوجودها لان التعلق هو الايجاد تامل ويجوز ان
لايخلقها الخ هذا تصريح بما علم لانه اذا جاز خلقها لهم لزم جواز عدم خلقها لهم ولا
يستحيل الخ اي خلافا للمعتزلة وقوله ولايجب اي خلافا لمن قال بوجوب الرؤية لبعضنا
عند وجود شروطها فرؤية الباري كذلك وفيه ان شرط رؤيتنا لبعضنا لايجري في رؤية الباري
بالسمع والعقل اي بالدليل السمعي والدليل العقلي اما السمع الخ قدم دليل السمع
لانه المعتمد والاقوى في هذه العقيدة لما سيظهر لك في الدليل العقلي من الضعف ناظرة
اي ناعمة اي متنعمة بنظرها الي ربها وذلك اي وبيان ذلك اي الاستدلال بهذه
الاية على جواز الرؤية اذا تعدى بحرف الى الاضافة البيانية واحترز بذلك عما اذا
تعدى بنفسه او بفي او باللام فانه في الاول بمعنى الانتظار نحو انظرونا نقتبس من نوركم
وفي الثاني بمعنى التفكر نحو افلم ينظروا في ملكوت السموات والارض وفي الثالث بمعنى التعطف
نحو نظرت له اي عطفت عليه كان ظاهرا في معنى الرؤية اي انما كان النظر عند تعديه
بالي ظاهرا في معنى الرؤية ولم يكن نصا فيها لانه قد جاء استعماله في اللسان متعديا بالي في
غير معنى الرؤية كقول امرأة من العرب انا ناظرة الى ما يفعل الله به اي منتظرة وكقوله تعالى
ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم اي لا يرحمهم ويؤكده الخ الاوضح ان يقول ويؤكد ان المقصود
بالنظر في الاية الرؤية اسناده الى الوجه ان المعنى اي المقصود وقوله بهذا النظر اي
الواقع في الاية اسناد هذا النظر الى الوجه المناسب لاسلوب الاية ان لو قال اسناده
للوجوه بانه اي الحال والشان وقوله لما خص باسناده الى الوجوه اي ان الوجوه
ليست منتظرة للنعم وحدها بل الذات بتمامها وقد يقال المراد بالوجوه الذوات
على طريق المجاز المرسل ورد بان المجاز انما يرتكب في الكلام اذا اقتضاه الحال ولا مقتضى
له هنا لما خص اي الانتظار وهو يومئذ اي يوم القيامة لم يزالوا الخ

لعل

لعل الاحسن التعبير بلن او بلا بدل لم وقد اجاب بعضهم عن هذا الوجه الثاني بان المراد بانتظارهم
النعم الاخروية وتنجيز نعم الجنة انما تنتظر يوم القيامة ورده السعد بان سوق الاية لبشارة
المومنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب
لايلائم ذلك بل ربما نافاه لان انتظار الاجر موت لان المنتظر بالغم والحزن والقلق
وضيق الصدر اجدر وان كان ناطقا بالحصول على الكون الي سماعنى النعمة لو ثبت
في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية
عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه اه ومن الادلة
السمعية الخ هذا عطف على قوله اما السمع فقوله تعالى وجوه يومئذ الخ وكان المناسب
للاسلوب السابق ان يقول ومنه سؤال موسى الخ اذ معلوم الخ هذا سند لمضمون قوله
ومن الادلة السمعية الخ والا اي بان كان يجهل ما يستحيل في حقه تعالى كان جاهلا
برؤية ادركت باستحالتها حثالة الخ اي لكن التالي باطل لما في ذلك من غاية الشناعة
اذ كيف لايدرك مولانا موسى ما ادركته جهلة المعتزلة وهذا من باب الالزام لهم على
معتقدهم حثالة المعتزلة بضم الحاء اي جهلتهم والاضافة للبيان فتعين الخ
ظاهره انه مفرع على ما ذكره اولا بقوله اذ معلوم انه لايجهل ما يستحيل في حقه والتفريع غير
ظاهر لانه لايلزم من كونه لايجهل ما يستحيل في حقه تعالى انه لم يسال الا الجائز لجواز ان يعلم
باستحالة الرؤية ويسالها لغرض فكان الاولى له ان يقول اذ معلوم ان موسى عليه
السلام لايجهل ما يستحيل في حقه تعالى وسؤال ما يستحيل ممنوع والانبيا معصومون من كل
ذلك فتعين الخ والانبيا معصومون الواو للحال ومن الادلة اي السمعية
على الرغبة تفسير للابتهال في كلام المص وقوله ان يمنعهم اي في ان يمنعهم وفسر
الش الابتهال الواقع في المتن بالرغبة ولم يتعرض لطرف المعطوف الذي هو الطلب وكانه
اعتبره عطف تفسير والابتهال في اللغة الاجتهاد في الدعا واخلاصه وقد ورد ذلك
اي الرغبة والطلب بالتمتع بالنظر لوجهه والظ ان هذا سند الاجماع ومنها
اي من الادلة السمعية لاتضامون او لاتضارون يصح في ضبط كل منها ثلاثة

اوجه فتح التا مع تشديد الميم والراء على حذف احدي التائين والماضي تضامّ وتضارّ
والمعنى انكم لا تزحمون في رؤيته او لا تضارون اي لا يضر احد غيره بسبب مزاحمته له وضم
التا مع تخفيف الميم والراء بالبنا للمفعول من الضيم والضير اي لا يحصل لبعضكم من بعض
ظلم وضيم بسبب الازدحام في رؤية الباري لانه لا يحصل فيها مزاحمة لوضوحها
وضم التا مع تشديد الميم والراء من المضامة والمضارة والماضي ضام وضار غير ان
هذا الوجه الثالث في تضامون لم يرد في الحديث وان صح لغة ومعنى والله اعلم وقوله
او لا تضارون هكذا روي بالترديد من الراوي كما في العطاري وفي اليوسي انهما روايتان وورد
ايضا هل تضامون في رؤية القمر بالاستفهام ووجه التشبيه لخ اتبع الشارح الحديث ببيان
المقصود من التشبيه فافاد ان المقصود من التشبيه في الحديث تشبيه الرؤية بالرؤية
لا المرئي بالمرئي ولوازمها فلوازم الجهة الحدوث ولوازم الجسمية اخذ الذات
قدرا من الفراغ والانقسام في ما ذكر اي من عدم تضارر بعضهم لبعض وقت الرؤية وقوله
لا المرئي بالمرئي اي حتى يلزم ما ذكر من الجهة والجسمية ولوازمها ليس بنص هذا
بيان لما قبله وانما كانت من الظواهر لجواز ان يكون المعنى كما قالت المعتزلة انكم سترون
ثواب ربكم او نعمة ربكم وقوله انظر اليك يحتمل ان المعنى رب ارني اية من اياتك انظر
اليك اي الى اياتك ويحتمل ان المطلوب لازم الرؤية وهو العلم الضروري ويحتمل ان موسى
يعلم الاستحالة فلما طلبها قومه منه كما في الاية طلبها موسى لنفسه فيمنع فيستبين للقوم ان
الله لا يراه القوم بالاولى من موسى وهذا كله خلاف الظ فهي لكثرتها وتواطيها
على معنى واحد ظاهره ان ذلك المعنى غير الرؤية وليس كذلك فكان الاقعد ان لو قال
فهي لكثرتها وتواطيها على الرؤية تفيد القطع بها تفيد القطع بالرؤية اي بجوازها
وقد اشار الى هذا المعنى اي وهو ان الظواهر اذا كثرت افادت القطع لما
لم يتضح له اي الامام الدليل العقلي لما فيه من الضعف كما سياتي الكلام عليه والادلة السمعية
الواو للحال وقوله رآها اي الامام رآها ليست بنص اي فعند ذلك توقف في القطع
بجوازها وقال لا اقطع بجوازها كما تقول الاشاعرة ولا اقطع بعدم جوازها كما تقول المعتزلة

فرد اي شرف الدين بن التلمساني عليه اي على الفخر بما سبق من ان الظواهر اذا كثرت في شيء
افادت القطع به وقوله وهو ظ اي والرد على الفخر ظ على ان بعض لخ لو تجهد الاستدراك
ليفيد ان بعض الادلة السمعية قد ارتفع عن مرتبة الظ وصار قريبا من النص على الانفراد
فالمقام في غنى عن ذلك وقوله يكاد ان يكون نصا في جواز الرؤية انما لم يجعل نصا قطعيا في جوازها
لملاحظة ما يتطرق له من ضعف الاحتمال كما جرى عليه الجاحظ من ان موسى انما سأل الرؤية لاجل
قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضافه لنفسه ليمنع
فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم من باب اولى وهذا التاويل وان كان غير مسلم فهو مؤثر في
القطع لان مجرد الاحتمال وان كان ضعيفا يخدش في القطع وانما كان هذا التاويل غير مسلم لانه
مع مخالفته للظ حيث لم يقل ارهم ينظرون اليك فاسد لان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند الزاعم المعتزلة
فلا يجوز لموسى تقريرهم على ذلك وقد قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة فرد عليهم من ساعته بقوله انكم
قوم تجهلون ويقرب منه اي من سؤال موسى حديث سترون لخ فانه نص فيها انظر ما معنى هذا
الكلام فان الحديث اذا كان قريبا من الاية التي ليست بنص فكيف يجزم بان الحديث نص على انه يحتمل
ان يراد بقوله سترون ربكم رؤية الله او ثوابه او عقابه او امره لكن الظ ان الرؤية لذات الرب
لا سيما وقد وقع ذلك الحديث جوابا للسؤال عن الرؤية لذاته تعالى فان ذلك غير بعيد ان يصيره
نصا فيها وقد يجاب بان قوله وهو نص فيها على حذف الكاف اي كالنص فيها بدليل قوله ويقرب منه
فان المراد ويقرب منه في كونه يكاد ان يكون نصا وهو مستفيض اي لانه رواه احد وعشرون صحابيا
وهذا تعليل لكونه كالنص اي وانما كان كالنص لانه مستفيض وفيه خلاف قيل انه يفيد القطع ان قلنا
ان المستفيض من قبيل المتواتر وان قلنا انه من قبيل الاحاد افاد الظن وانظر قوله ويقرب منه الخ مع قوله
كسؤال موسى الخ فان التمثيل يقتضي ان سؤال موسى لم ينفرد بذلك الامر وهو القرب من كونه نصا وقوله
ويقرب منه الخ يقتضي انفراده فالمناسب اسقاط الكاف وبقول وهو سؤال موسى الخ والمعتزلة
الخ قد سلف ان المعتزلة قد جروا على خلاف ما جرا عليه اهل السنة من جواز الرؤية فانهم جروا
على استحالتها ولهم في ذلك دليل سمعي وعقلي كاهل السنة وقد سلف ما لاهل السنة من الادلة
السمعية في ذلك ولما انتهى الكلام عليها وكان للخصوم ايراد ومعارضة في ذلك توجه في

هذا المقام الى تقريره ودفعه فقال ولا يعارضها اي الادلة السمعية وفي بعض النسخ ولا يعارضه
اي الدليل السمعي والاول انسب اه عكاري لان الادراك اخص اي من الرؤية اي ولا يلزم
من نفي الاخص نفي الاعم وقوله لان الادراك الخ سند لنفي المعارضة لاشعاره بالاحاطة
هذا وجه كون الادراك اخص وحاصله ان الادراك للشيء يقتضي الاحاطة به بخلاف الرؤية
فانها قد تقع على سبيل الاحاطة بجوانب المرئي وبدونها وحينئذ فكل ادراك رؤية وليس كل رؤية
ادراك ولا شك انها اي الاحاطة به تعالى منفية عندنا وان قلنا برؤيته مطلقا
يحتمل ان المراد في الدنيا والآخرة وهو ما يقتضيه سياقه اللاحق ويحتمل ان المراد الاطلاق بحسب
الرؤية وغيرها من صفات الادراك كالعلم وحينئذ فالمعنى والاحاطة منفية سواء كان
ادراكه تعالى بالرؤية اي بالبصر او بالعلم او بغيرهما من صفات الادراك سلمنا ان
الرؤية اي سلمنا ان الادراك بمعنى الرؤية وانه مرادف لها لكن لا نسلم العموم في الزمان بل المراد
نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى الرؤية في الآخرة من الادلة الشرعية ولكن
المراد في الدنيا اي نفي الرؤية في الدنيا او هو اي نفي الادراك من باب الكل الخ وحاصله
ان الابصار جمع محلى بالالف واللام يفيد العموم والسلب اذا دخل على العموم يفيد سلب العموم
السلب وسلب العموم من باب الكل لا الكلية وحينئذ فالمعنى لا تدركه ولا تراه الابصار كلها
لان بعضها محجوبة عنه قطعا قال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولا يلزم من تعلق النفي
بالكل تعلقه بكل فرد فيكون المؤمنون خارجين من هذا العموم بالادلة الشرعية الواردة فيهم
ولا قوله عز وجل عطف على قوله تعالى لان المراد في الدنيا اي لان المراد نفيها في الدنيا
وقوله اذ هو اي وقوعها في الدنيا هو المسؤول لموسى اي فعليكن ذلك هو المنفي لان الاصل في
الجواب المطابقة للسؤال وقوله اذ هو الخ سند لقوله لان المراد في الدنيا ولهذا قال لن
تراني اي ولاجل كون المسؤول عنه وقوع الرؤية لذلك السائل في الدنيا لا الوقوع مطلقا قال
المولى لن تراني ايها السائل وقوله وقد يستانس لذلك اي لكون المراد نفي وقوع الرؤيا في
الدنيا من ان نقيض الوقتية اي المطلقة لانها هي التي يؤخذ في نقيضها وقتها المعين
والوقتية المطلقة هي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت معين

مثلا

مثلا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس هذه موجبة كلية وقتية
مطلقة فنقيضها سالبة جزئية ممكنة عامة وهي بعض القمر ليس بمنخسف بالامكان العام وقت
الحيلولة فقد اخذ في ذلك النقيض الوقت المعين وكقولنا كل ممكن فهو فعل الله تعالى وقت
حدوثه فنقيضها وقتية ممكنة هكذا ليس كل ممكن فعلا لله تعالى بالامكان العام وقت
حدوثه وانما قال وقد يستانس ولم يقل ويدل على ذلك ما تقرر الخ بحيث يجعل ما تقرر
حجة تامة لان التناقض من خواص الاخبار والنقض للانشا وقوله تعالى ارني انظر
اليك من قبيل الانشا هذا ما استدل به الخ الاشارة لما ذكر من الآيتين الواقعتين
في المتن وكلامه يشير الى انه كما ان اهل السنة احتجوا بحجج عقلية وسمعية بعضها على جواز
الرؤية وبعضها على وقوعها كذلك المعتزلة احتجوا بشبه عقلية وسمعية بعضها على
امتناع الرؤية وبعضها على عدم وقوعها والمصنف في هذا الكتاب ذكر اولا حجج اهل السنة
من السمع ثم اردفها بشبه المعتزلة من السمع واجاب عنها ثم ذكر حجج اهل السنة من
العقل ثم اردفها بشبه المعتزلة من العقل واجاب عنها ثم ان عبارة الشارح تقتضي ان
الآيتين المذكورتين في المتن على سبيل المعارضة بعض ما استدل به المعتزلة من الادلة السمعية
وان لهم ادلة سمعية غير ذلك ولم يتعرض في المقام الا لدفع الاستدلال بالآيتين المذكورتين
فقط ولا يخفى ما فيه لانه لا يتم لنا الاستدلال الا بدفع جميع ما استدلوا به وقد يجاب بان قوله
من السمع حال من ضمير كان المحذوف والاصل هذا المذكور كائن من جملة ادلة المعتزلة
حال كون ذلك الكائن من السمع فما واقعة على امر عام والاشكال مبني على ان قوله من
السمع بيان لما استدلوا به على نفي وقوع الرؤية اي على نفي ان تقع في المستقبل اذ فيه
وقع النزاع معارضة لما تمسكنا به من الآية اي الدالة على وقوعها هذا ظاهر وهذا
لا يناسب ما جرى عليه في المتن من ان هذا الوجه وهو المعارضة جار على نفي الوقوع
والآيات التي تمسكنا بها دالة على الجواز نعم الوجه الثاني مناسب لما جرى عليه في المتن
في امتناع الرؤية اي على امتناع فنفي بمعنى على الذي هو نفس مذهبهم اي وهو
يستلزم الوجه الاول لان استحالة وقوعها يستلزم عدم وقوعها كما ان الوقوع عندنا

يستلزم جواز الوقوع   وتوجيهها اي وتوجيه التمسك بها على المقصد الاول
ان الرؤية الخ هذا قياس من الشكل الاول صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية وقوله
ينتج الخ الاولى تفريعه بالفاء   ان الرؤية هي الادراك بدل من الصغرى وقوله لانه لا يصح
اللام زائدة وهو خبر عن قوله دليل الصغرى   لانه لا يصح ثبوت الرؤية مع نفي الادراك
اي فهذا يدل على انه عينها اذ لو كان غيرها لصح ثبوتها مع نفيه وانت خبير بان هذا
الدليل لا ينتج المدعي وهو كون الرؤية نفس الادراك لجريانه في الشيئين اللذين بينهما
عموم وخصوص مطلق فيقال انه لا يصح ثبوت الاخص كالانسان مع نفي الاعم كالحيوان
وحينئذ فيقال انه لا يلزم من عدم صحة ثبوتها مع نفي الادراك ان تكون هي هو لجواز ان
تكون أخص منه   عموم نفي الادراك في الآية عن كل بصر فيه انه لا وجه للجمع بين لفظ
عموم وكل فالاولى حذف عموم وقد يقال ان كل معتبرة بحسب الاشخاص ولفظ عموم معتبرة
بحسب الازمان اي ودليل الكبرى عموم نفي الادراك في جميع الازمنة عن كل بصر وقوله لا نعني
الجمع الخ سند لما قبله من انه نفي في الآية الادراك عن كل بصر في جميع الازمنة   ويقتضي
الاستغراق اي عند عدم القرينة الدالة على العهد او التبعيض وقوله ان لا يراه المؤمنون وهكذا
هذا ناظر للعموم في الابصار وقوله لا في الدنيا ولا في الاخرة ناظر للعموم في الازمان وهذا
مبني على أن العام يعتبر عمومه بالنسبة للاشخاص والازمان وقيل عمومه معتبر بالنسبة
للاشخاص ومطلق بالنسبة للازمان   ويلزم من عمومه في الابصار عمومه في الازمان
اي لان الازمان بالنظر لذاتها متساوية بقطع النظر عن الموانع ووجود الشرط وحينئذ
فلا يصح ثبوته في بعضها دون بعض للترجيح من غير مرجح تأمل   واما توجيهها على
المقصد الثاني اي واما توجيه التمسك بها على المقصد الثاني الخ   فلانه ذكرها
اي الآية   في معرض التمدح اي ذكرها على وجه التمدح ففي بمعنى على او المراد ذكرها
على سبيل التمدح بها اي بالرؤية اي التمدح بنفيها والتمدح بنفيها لا يصح الا اذا اعتبر
عموم العام الذي سبق للمدح في الاشخاص والازمان   فثبوته في حقه نقص المراد بالادراك
الذي هو نقص في حقه مصدر المبني للمفعول اي كونه يتجلى ويظهر للخلائق فاندفع ما يقال

أن

ان الادراك وصف للمدرك لا من اوصاف الباري فكيف يقال فثبوته في حقه نقص   فثبوت
الادراك في حقه نقص اي لانه اذا كان مقابل الادراك كمالا من حيث انه تمدح به كان الادراك
نقصا لان مقابل الكمال انما هو النقص واذا كان الادراك نقصا استحال ثبوته في حقه تعالى
لاستحالة النقائص عليه واذا استحال ثبوت الادراك استحال ثبوت الرؤية لما سبق ان الرؤية
هي الادراك   والجواب عن الآية من وجوه الخ لما بين ما تمسكوا به من الآية بالنسبة للوجهين
اتبعه بالجواب المقتضي لابطال ما تمسكوا به وقوله من وجوه خبر عن الجواب وصيغة الكثرة قد استعملت
في غير محلها   بل هو اخص اي بل الادراك اخص من الرؤية   وهو اي الادراك في الحادث
الخ وهذا سند لما قبله فالواو للتعليل وانما كان الادراك في الحادث بهذا المعنى لان حقيقته
النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ووصلت اليه   مع ابصار جوانبه
اي ويلزم منه الاحاطة واما الرؤية فهي مطلق ابصار الشيء سواء كان مع ابصار جوانبه اولا
ولهذا لا يصح ان يقال ادركه بصري وما رأيته   وهذا اي الادراك بهذا المعنى محال على الله
لاقتضائه ان له جوانب واطرافا   فتعين الخ اي كما هو الشأن في كل ما استحالت حقيقته
على الله تعالى ان يحمل على مجازه كالرحمة والضحك وحيث حمل الادراك في الآية على معناه المجازي
وهو الاحاطة اللازمة له كان المنفي في الآية منصبا على ذلك اللازم فالمعنى حينئذ لا تحيط
به الابصار اي لا تراه على وجه الاحاطة به فان قلت ان الادراك لم يثبت في حقه تعالى حتى
يقال ان حقيقته تستحيل وانما هو منفي فاذا فرضنا انه محمول على حقيقته المذكورة ونفيت
فاي محذور في ذلك قلت المراد التنبيه على انه تعالى لما استحالت في حقه الجسمية والجوانب
والاطراف لم يمكن ان يتصور في حقه حقيقة الادراك حتى يصح اثباته او نفيه وانما يتعقل في
تعالى لازم الادراك وهو الاحاطة وهذا هو الذي نفي الدنيوي   كما اخبر عن نفسه
هذا نظير مسلم الثبوت   ونفي الابصار الخاص اي الذي هو الادراك على سبيل الاحاطة
لا يوجب نفي اي انتفا اي لا يوجب انتفا مطلق الابصار لان انتفا الخاص لا يوجب
انتفا العام فانتفا الانسان لا يوجب انتفا الحيوان   وهو اي أصل الابصار هو
الذي ندعيه اي ندعي وقوعه   وبهذا اي بما ذكر من ان المراد نفي اللازم   بان

النصوص الدالة على الرؤية اي الادلة النقلية الدالة على وقوع الرؤية كقوله تعالى الى ربها ناظرة
وكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كالقمر ليلة البدر الخ للتوفيق بين النصوص اي
الأدلة الدالة على وقوع الرؤية كما ذكرنا الادلة الدالة على عدم وقوعها مثل لا تدركه الابصار
سلمنا الخ الجواب المتقدم شرح لقوله في المتن لان الادراك الخ وقوله سلمنا الخ توجيه
لشرح قوله سلمنا ان الرؤية الخ لكن لا نسلم العموم في الازمان يعني ان قوله لا تدركه
الأبصار لا يجعل عاما في سوى الاشخاص لمعارضة الادلة في وقوع الرؤية فوجب المصير الى تخصيص
هذا العام بالنسبة الى الازمان للجمع بين هذا اي الدليل وهو لا تدركه الأبصار وقوله
وبين ما اقتضى الرؤية اي وهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والحديث المتقدم
اوندعي الخ هذا من زيادات الش وليس هذا مذكورا في المتن في الافراد اي بان يراد بالابصار
ابصار الكفار للادلة الواردة فيهم اي الواردة في انهم يرون المولى في الآخرة فتلك
الأدلة تعين ان قوله لا تدركه الأبصار من قبيل العام المخصوص اونقول ان لفظ الابصار الخ
هذا شـ لقوله اوهو من باب الكل لا الكلية وهو عطف على ما يليه من قوله اوندعي الخ
محلى بالالف واللام اي بمسماهما يفيد في الثبوت وهو تدركه الابصار العموم اي عموم
الادراك لكل فرد من الأبصار فسلبه اي الأبصار اي سلب حكمه فالضمير للابصار على
حذف مضاف تابع اي متوجه لما اشعر به اللفظ اي وهو العموم اي فالنفي منصب على العموم
وذلك اي جعل النفي تابعا للعموم اي منصبا عليه اوالاشارة راجعة لسلب العموم لا لسلب
العموم الخ وذلك كقولنا ليس كل حيوان انسانا فان نفي الانسان عن عموم الحيوان لا ينافي
ثبوته لفرد من افراد الحيوان فيتحقق فاعله ضمير يعود على سلب العموم بخلاف عموم
السلب كقولنا لا شيء من الانسان بكاتب فتكذب بثبوت الحكم لفرد كثبوت الكتابة
لزيد بخلاف سلب العموم ولهذا اي ولاجل كون عموم السلب يكذب بثبوت الحكم
لفرد من الافراد قل من انزل الكتاب الخ هذا يشير الى قياس من الشكل الثالث تقريره
ان نقول موسى بشر موسى انزل عليه الكتاب ثم ترده الى الشكل الأول بعكس الصغرى بان نقول
بعض البشر موسى ينتج بعض البشر انزل عليه الكتاب فهذه النتيجة موجبة جزئية وهي تناقض

ما ادعوه

ما ادعوه من السلب الكلي حيث ادعوا الخ هذا معترض لما افادته الاشارة فالمقام
مغني عنه والدالة للمعتزلة اي واستدلال المعتزلة بالآية على استحالة الرؤية تتوقف
على تحقق الثاني اي على الجزم بالثاني الذي هو عموم السلب دون تحقق الأول الذي هو سلب
العموم وعموم السلب لم يتحقق ولم يجزم به وانما تحقق سلب العموم لان الأشعرية الخ ولان نقيض
الخ فقوله قال الأشعرية الخ تعليل لهذا المحذوف الذي قدرناه وانما يراه اي وانما ندعي
انه يراه المؤمنون لا الكافرون وهذا هو سلب العموم للممكن حمل الآية اي لا يراه جميع الأبصار
بل ابصار المؤمنين وحينئذ فلا يتم للمعتزلة الرد عليهم بهذه الآية وقوله وانما يراه المؤمنون
اي على خلاف في بعض الجزئيات كالنساء وقوله دون الكافرين اي على خلاف فقيل لا يرونه
أصلا كما هو ظاهره وقيل يرونه ثم يحجبون بعدها وهذا اشد في الحسرة ونقيض الموجبة عطف
على الاشعرية اي ولان نقيض الخ وقوله ونقيض للموجبة الكلية اي وهي كل الابصار التي تدركه
التي سلبتها الآية صفة للموجبة الكلية التي هي قوله لا تدركه الأبصار هي السالبة
الجزئية خبر من قوله ونقيض وانه مراعاة لما بعد التي دلت عليها الآية وهي لا تدركه الأبصار
لانه بمعنى ليس كل الأبصار تدركه وهذه سالبة جزئية لان النفي اذا تقدم على لفظ كل
كان بمثابة لفظ بعض فكانه قيل بعض الأبصار لا تدركه فقولك ليس كل حيوان انسانا
بمثابة قولك بعض الحيوان ليس بانسان والسالبة الجزئية من قبيل سلب العموم فحينئذ
مفرع على مضمون قوله ونقيض الموجبة الخ وقوله بموجبها بفتح الجيم اي بما اوجبته وافادته
السالبة الجزئية وحينئذ كان مدلول الآية هو السالبة الجزئية التي هي نقيض الموجبة الكلية
نقول بما افادته الآية ودلت عليه بل ابصار المؤمنين جعل الاضراب من مفاد الآية
يقتضي ان سلب العموم لا يجامع عموم السلب بل يباينه من حيث انه لا بد في سلب العموم من
ثبوت الحكم لبعض الافراد فكانه قيل في الآية لا تدركه كل الأبصار بل بعضها كذا ذكر النحرير
واعترضه ابن التلمساني بان الحق المقرر خلافه وان سلب العموم قد يجامع عموم السلب وحينئذ
فهذه الآية على هذا الجواب لا تفيد مدعي اهل السنة وهو اي موجبها هذا الجواب
اي الذي هو قوله اونقول ان لفظ الأبصار وقوله واليه اي الى هذا الجواب المذكور اشارت

الخ اي السلب في الآية الخ يشير الى ان الضمير في كلام المتن راجع للسلب وقوله من باب
السلب المعلق بالجمع اي وهو سلب العموم وقوله لا من باب السلب المعلق بكل فرد اي حتى يكون
من عموم السلب اضعف الأجوبة اي لانه تبقى ان سلب العموم من مقتضيات الآية
وانه يباين عموم السلب وقد اعترضه الخ هذا بيان لضعفه اي وقد اعترض الجواب
المذكور ابن التلمساني الخ فانه لا تفيد عموم السلب اي بل هي مفيدة له فانه لا ينافيه
هذا سند لقوله لا نسلم الخ اي فاذا كان لا ينافيه فلا يصح انها اذا دلت على نفي العموم لا تدل
على عموم السلب فانه لا ينافيه اي بل يجتمعان فاذا قلت كل انسان حجر فان نقيضه
ليس كل انسان حجرا فهذه سالبة جزئية ويصح ان تكون سالبة كلية بان تقول لا شيء من
الانسان بحجر فقد جامع عموم السلب سلب العموم في هذه المادة في نفس الامر والحاصل انه قد
يجامعه فيما اذا لم يثبت حكم لبعض الافراد نحو ليس كل انسان بحجر فهو يجامع لا شيء من الانسان
بحجر وقد لا يجامعه فيما اذا ثبت حكم لبعض الافراد كما اذا قلت ليس كل حيوان انسانا فانه
لا يجامع قولك لا شيء من الحيوان بانسان بل ينافيه لثبوت الانسانية لبعض الحيوان
فانه لا ينافيه اي وقوله ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية الموجبة الجزئية التي دلت
عليها الآية لا السالبة الكلية التي لم تدل عليها تقتضي تنافيهما وانهما لا يجتمعان في مادة
وقوله اي الامام وقوله ويكفي ذلك الاشارة راجعة لما ذكر من السالبة الجزئية
لانه المحقق اي ان السالبة الجزئية هي التي يتحقق بها تكذيب الموجبة الكلية وذلك لان الايجاب
الكلي اذا كذب فالسلب الجزئي صادق ولا محالة والسلب الكلي تارة يصدق كقولنا في نقيض كل
انسان ليس بحجر وقد لا يصدق الا السلب الجزئي كقولنا في نقيض كل حيوان انسان بعض الحيوان
ليس بانسان واما لا شيء من الحيوان بانسان فهو كذب كالايجاب فالجزئي اذن هو المحقق والمطرد
على ما هو معلوم في فن المنطق وانما لزم من صدق الكلي صدق الجزئي لان الكلي اخص اذ كل ما انتفى الحكم
عن الكلي فقد انتفى عن الجزئي بخلاف العكس وكذا في الاثبات ويلزم من صدق الأخص صدق الاعم بخلاف
العكس بطريق الأولى اي وحينئذ فالموجبة القائلة كل الابصار تدركه التي سلبتها الآية
تنافيها السالبة الجزئية والكلية والآية محتملة لكل منهما والذي يدل الخ بطريق الأولى اي لانه

اذا

واذا كانت السالبة الجزئية تكذبها مع افادتها السلب عن البعض فمن باب أولى تكذبها
ما فيها السلب عن جميع الافراد على ان المراد به اي بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله
بذلك اي السلب وقوله لا يقول اي القائل فالاعتماد على الجواب الثاني اي وهو ان
الادراك اخص ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم يعني الامام الخ هو من كلام المؤلف
والضمير في يعني عائد على ابن التلمساني وذلك ان الامام ذكر هذا الجواب الذي بحث فيه
ابن التلمساني اولا وذكر الجواب الذي هو ان الرؤية اخص من الادراك ثانيا فلما خدش
ابن التلمساني الأول قال فالاعتماد على الجواب الثاني قلت واعترض الخ هذا الكلام
من المص تقرير لاعتراض ابن التلمساني واشارة الى ان رد بعض المعاصرين لا يظهر
بعض المعاصرين هو ابو العباس احمد ابن زكري على عقيدة ابن الحاجب قال الش فيما سبق
في مبحث الوحدانية في العقيدة المنسوبة لابن الحاجب وقلنا هنالك يحتمل انه قال ذلك
اشارة الى انها لم تثبت عنده انها له وكانه هنا غلب على ظنه وتحقق له امرها وانها له
فمنع الخ خبر عن قوله وحاصله ان الفخر ذكر ان هذه انما تفيد سلب العموم ولا تفيد عموم السلب
فعارضه ابن التلمساني بانا لا نسلم انها لا تفيد عموم السلب بل تفيده فاعترض ابن زكري عليه
بان هذا المنع الذي محصله افادة الآية لعموم السلب لا يصح لان كلام علماء المعاني يقتضي انها
انما تفيد سلب العموم لا عموم السلب بشهادة الخ هذا سند للمنع وسياتي مناقشة المص لهذا
مع قوله بدليل صدق قولنا لا رجال الخ وان ذلك ليس بناهض فيها او القائم على اللف
والنشر المرتب نظرا للمثالين فقوله او القائم رجل اي اذا كان القائم رجل فهو بالنصب
عطف على الخبر وهو فيها فاين ما يقتضيه اي فاين ما يدل على عموم السلب ولم يتعرض المص
فيما ياتي لرد هذا الوجه وهو مردود ايضا لانه وان لم يكن في المقام ما يقتضيه فهو ممكن وليس
في المقام ما يمنعه على ان شرف الدين ذكر ما يقتضيه بقوله والذي يدل على ان المراد به عموم
السلب قرينة التمدح ولو سلم اي ولو سلم ان هناك مقتضيا في الجملة فلا يترك الظاهر
وهو سلب العموم للمحتمل وهو عموم السلب وانما قلنا في الجملة لاجل صحة قوله المحتمل المرجوح اي
فهذا المقتضي غير قوي بحيث يصرف الظاهر لاجله فهذا اسلم حاصله ان كون التكذيب

بالكلي اولى من التكذيب بالجزئي انما يتم اذا علم صحة السلب الكلي كما في المادة التي فيها المحمول
مباين للموضوع كما في كل انسان حجر فهي كاذبة ونقيضها بالسلب الجزئي صحيح واحرى بالكلي واذا
لم يعلم صحة السلب الكلي كما في المادة التي فيها المحمول اخص من الموضوع نحو كل حيوان انسان فان
هذه الموجبة كاذبة والسلب الكلي وهو لا شيء من الحيوان بانسان لم يعلم صحته وحينئذ فلا يكون
احرى من السلب الجزئي في كونه متعينا لها اذ لا يصح ان يكون نقيضا لها   بعد تكذيب
السالبة الكلية اي بعد العلم بصحة السلب الكلي ثم ان قوله الكلية يحتمل ان يكون نعتا
للسالبة والمفعول محذوف اي بعد تكذيب السالبة الكلية الموجبة الكلية وهذا هو
الظاهر ويحتمل ان يكون منصوبا على المفعولية ونعته محذوف اي الكلية الموجبة
فتستلزم الخ اي ان السالبة الكلية تستلزم الجزئية فالفا للتعليل   لان الكلية
اخص من الجزئية لانه متى صدقت السالبة الكلية صدقت السالبة الجزئية ولا يلزم من
صدق السالبة الجزئية صدق السالبة الكلية وقوله لان الكلية سند لما قبله   فاذا كذب
الاخص اي وهو السلب الجزئي ولفظ كذب بتشديد الذال فيهما ومفعوله محذوف
اي واذا كذب الاخص من النقيض شيا كذبه النقيض ضرورة ان صدق الاخص من النقيض
يوجب صدق النقيض والكلية السالبة اذا كذبت الموجبة الجزئية فالجزئية السالبة
تكذب الموجبة ايضا ضرورة انه اذا صدقت الاولى صدقت الثانية   وان لم يقم
دليل اي وان لم يعلم صحة ذلك كما في كل حيوان انسان فلا يكذبها الكلي بل الجزئي   وان
لم يقم دليل على تكذيب السالبة اي الكلية للموجبة بان لم تكن صادقة فقوله على تكذيب
السالبة المصدر مضاف للفاعل والمفعول محذوف اي على ان السالبة تكذب الموجبة
فلا يصح الاولى ان يقول فلا نسلم الاولوية ولا يلتفت لها   وهو باطل اي
تناقض الكليتين لانهما قد يكذبان   واما قوله الذي يدل الخ اي واما قول ابن التلمساني
الذي يدل على ان قوله لا تدركه الابصار المراد به عموم السلب قرينة التمدح الخ   لكن
لا نسلم عمومها في الازمان لا يخفى ان هذا الكلام مع المعتزلة من جملة الاجوبة عن الآية
فهو انتقال من الموضوع وهو الكلام على الجواب المتقدم والحاصل ان هذا الوجه

مع

مع ما بعده من جملة اجوبة اهل السنة عن الآية فهو كلام مع المعتزلة لا مع ابن التلمساني
فسوقه في المقام غير مناسب فلا موقع لها في الكلام   مطلقة فيها اي في الازمان او ندعي
التخصيص في الافراد اي بان يراد بالابصار الغير المدركة له ابصار الكفار اما ابصار المؤمنين
فيرونه بدليل قوله وجوه يومئذ الخ   او نقول هب الخ هذا وجه آخر لم يجر عليه الشارح وليس هو
من موضوع المسئلة راسا فهو وان كان صحيحا بالنسبة للكلام مع الخصوم جوابا عن هذه
الآية التي اعترضوا بها الا انه غير مناسب للمقام وهو المدرك في كلام ابن التلمساني   لا يدركه
الخ المبصرون يعني ان الآية انما نفت ادراك الابصار بحيث تكون الابصار نفسها مستقلة
بالادراك وهذا لا ينافي ان الذوات تدرك بالابصار فلم يقولوا ان الذوات تدرك
بالابصار كما هو ظاهر الآية بل قالوا لا يدركه المبصرون فالآية لا تدل لما قالوا فهي حجة لنا لا لهم
والحاصل ان المنفي في الآية ادراك ابصار والنزاع فيه والمتنازع فيه ادراك المبصرين ولا دلالة
في الآية على نفيه   او ندعي التقييد في الادراك اي فيكون اخص من الرؤية   فلم قلتم
انها تدل على نفي الرؤية اي على نفيها مطلقا بدليل ما بعده   لتمدح فيها اي لا تمدح به في نفي
المحدثات الضمير الراجع للنفي لاكتسابه التانيث من المضاف اليه   بل التمدح في اقتداره
في معنى الباء   وهو اليق بالمدح اي لانه اليق بالمدح من منع الادراك من كل احد في ذلك لان
القدرة التي تعطي وتمنع ابلغ من التي تمنع فقط فالتمدح بها اليق وقد يقال هذا صحيح على
جعل التمدح بالاقتدار واما اذا كان بالاحتجاب كما جرى عليه الخصم فلا لان الاحتجاب عن جميع
الابصار اليق بالمدح عن الاحتجاب عن بعضها   قلت ولا يخفى عليك الخ قد سلف ان ابن
زكري اعترض كلام الفهري من اوجه اربعة فتكلم المص الكلام فيها وقد اعتبر الشارح اول الكلام ابن
زكري جوابا عن اعتراض الفهري لكلام المخرج حيث قال وقد اجاب عنه الخ واعتبر هنا ان كلام
ابن زكري مردود وكل من الاعتبارين صحيح هذا الرد رد ابن زكري لاعتراض ابن التلمساني
وما احتوى الخ من عطف العلة على المعلول واتى الشارح بهذا ليبين ان فساده من جهات
وتحصيل القول بعد فهمها الخ   فمنها اي فمن انواع الاختلال   وهذا شيء الخ والتعليل
والاشارة راجعة لما حكاه اي وانما كانت حكاية عنهم ما ذكر مختلة لان هذا المحكي

شئ الخ اعني من يحل الخ اي اعني بذلك الغير كل من يقول وكان الاوضح حذف من الواقعة بعد اعني
كل من يقول بالعموم اي كل من يقول ان للعموم الفاظا وضعت له تستعمل فيه حقيقة كالاصوليين
وقد اختلف في الصيغ المستعملة في العموم ككل وجميع والموصولات واسما الشرط هل هي حقيقة
في العموم واستعمالها في الخصوص مجاز او بالعكس او مشتركة بين العموم والخصوص اقوال بل نصوا
على ضده اي على ضد نفي العموم وهو عموم النفي واراد بالضد المنافي لان العموم ليس ضد النفي
العموم بل منافله وانها اذا كانت في سياق النفي الخ عطف تفسير للضد في المقام
مع غير الجنسية اي وهي العاملة عمل ليس وقوله مع لا الجنسية اي وهي العاملة عمل ان
والفرق في ذلك اي في كون النكرة في سياق النفي تفيد العموم ظاهرا مع غير لا الجنسية ونصا
مع لا الجنسية بين ان تكون الخ وهذا اي كون النكرة في سياق النفي تفيد العموم مفردة أو
مثناة او مجموعة هل هو احتمل اي وانما نزاعهم في جواب هذا الاستفهام لان السائل
يقول استغراق المفرد احتمل اولا فيجاب باحدهما تبعا للسكاكي اي فلا رجل في الدار
نفي للكثير والقليل بخلاف لا رجال ولا رجلين فان الاول نفي للجمع والثاني نفي للاثنين فقط فيصدق
الاول عند وجود واحد او اثنين فيها ويصدق الثاني عند وجود واحد فيها فقط ثم هو
اي الاستغراق في الجميع اعني المفرد والمثنى والجمع فلا رجل ولا رجال ولا رجلين نفي للقليل
والكثير وبحثه اي في القول الاول وقوله وحجته اي للقول الثاني واما المعرف الخ
مقابل لقوله بل نصوا على ضده وهو عموم النفي في النكرة الخ بل ظاهر كلامهم اي الائمة
في تقرير القواعد وقوله كالمجرد اي من النفي اي فيعم كما عم المجرد وقوله واكثر الاستعمال على ذلك
اي على ان المعرف مع النفي كالمجرد وهذا ترشيح وتقوية لما قبله ومراده الاستعمال في مطلق
الكلام والا فالقران لم يوجد فيه غير ذلك نحو لا يحب الظالمين اي كل فرد وكذا يقال
فيما بعده وليس المراد لا يحب المجموع لا تتعلق النساء ولا الصبيان من المعلوم ان النهي
اخو النفي بجامع عدم التحقق في كل وحينئذ فلا اعتراض بان الكلام في النفي والحديث من
افراد النهي لا النفي تامل ومثل ذلك كثير اي ومثل ما ذكر من الامثلة كثير وتخريج
الخ مبتدا وخبره قوله قياس الخ وهذا جواب عما يقال من طرف ابن زكري ان ما نبناه

لعلماء

لعلماء المعاني من ان الجمع المنفي معرفا كان او منكرا لا يفيد عموم النفي وانه لم يصرح به لكن
نصوا على ذلك الحكم في كل فيقاس عليها الجمع المعرف بأل وحاصله ان علماء المعاني صرحوا
بان اداة السلب اذا تقدمت على كل كان لسلب العموم فكذا اذا تقدمت اداة السلب على أل
فيقاس على كل بجامع ان كلا منهما في الاثبات للاستغراق وحاصل الجواب من وجهين كما قال
الش قياس في اللغة اي واللغة لا تثبت بالقياس على الاصح والحاصل ان أل وكل يفيدان
الاستغراق في الاثبات فيقاس أل على كل في حالة النفي فكما ان كل اذا تقدمتها اداة السلب
تكون لسلب العموم فكذلك أل اذا تقدمتها اداة السلب تكون لسلب العموم فرد هذا القياس
بانه قياس في اللغة والحق انها لا تثبت بالقياس مع ظهور الفارق هذا جار على سبيل
التنازل وارخاء العنان اي وعلى تسليم صحة القياس في اللغة فالفارق بينهما ظاهر ولا شك
ان ظهور الفارق بين الاصل والفرع من القوادح المانعة من القياس والفارق هو ما اشار
له الش بقوله لاحتمال استعمال الخ وبيانه ان أل تستعمل تارة لعموم الافراد واستغراق الجنس
فتكون ككل في العموم فاذا دخل عليها ناف سلب العموم وتارة تستعمل لنفس الحقيقة فاذا
دخل عليها النفي توجه للحقيقة ونفي الحقيقة يستلزم نفي الحكم عن كل فرد فرد وهذا هو عموم
السلب بخلاف كل فانها انما تستعمل لعموم الافراد فاذا دخل النفي عليها توجه لجميع الافراد
ونفي جميعها هو سلب العموم ولا يلزم منه عموم السلب والحاصل ان كلا يتعين فيها ان تكون لعموم
الافراد فاذا دخل عليها النفي سلب العموم واما أل فلا يتعين ان تكون للعموم حتى يتوجه النفي
اليه بل قد يراد بها الحقيقة فاذا توجه النفي اليها انتفى كل فرد فقد ظهر الفرق بين الاصل والفرع
وحينئذ فلا ينهض قياسه عليها في الحكم الذي تقرر له وهو سلب العموم الحقيقة اي
والاستغراق من فروعها واذا انتفت الحقيقة انتفت الافراد اي انتفى كل فرد فرد وهذا
هو عموم السلب فان قلت لا نسلم ان المحلى بأل المراد بها الحقيقة اذا كان منفيا يتعين
للاستغراق وانما هو اهمال وهو في قوة الجزئي قلت هو وان كان في قالب الاهمال ينافي
الكلية لان الاحتمال لها باق في الجملة على انه اخري فالنفي قد استعمل الخ وهذا استدراك
على ما يفهم مما تقدم من النفي قبل كل لسلب العموم دائما ايضا اي كما استعمل مع أل

علي ما سبق التمثيل به قبل في الآيات وقوله وهو قول ابن زكري وهذا التوجيه للكلام مع ابن زكري
في الوجه الثاني وغير الأسلوب هنا والمناسب للاسلوب السابق ان لو قال ومنها قوله بدليل الخ
لان صدق الخ هذا سند للفساد بوجود رجل الخ الباء بمعنى مع ان استغراق المفرد نحو
لا رجل في الدار والجمع العام نحو لا رجال في الدار لا الواحد اي ولا يستغرق الواحد والمثنى
لانهما اي الواحد والمثنى ليسا من مدلول الجمع اي فلو كان لا تدركه الأبصار من هذا
القبيل كان معناه لا تدركه جماعات الأبصار بل بصر او بصران فانظره نحو وجهها اي فخروج
الواحد والمثنى عند من يقول بالخروج لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع شبه خروج المراة من عموم
الرجال مثلا لهذا اي لأجل انهما ليسا من مدلول الجمع مثلا راجع للمراة والعكس
هو خروج الرجل من عموم النسا في قولك لا امراة في الدار لا لما افهمه الخ هذا عطف علي
قوله لهذا وقوله علي ابن التلمساني اي الذي اعترض علي ابن التلمساني وهو ابن زكري وقوله ان
خروجهما اي من ان خروجهما اي الواحد والمثنى وهي غفلة الخ اي وفهمه ان خروج الواحد
والمثنى من الجمع في قولك لا رجال في الدار من اجل ان النفي الداخل علي الجمع المنكر لسلب العموم غفلة
عظيمة وانث المبتدا مراعاة للخبر اذ يلزم الخ هذا سند لما قبله وقوله علي هذا اي
علي قوله ان عدم شمول الجمع المنكر المنفي للواحد والاثنين لكونه من سلب العموم وهو قضية جزئية
وان وجد فيها الخ اي لانه لسلب العموم علي فهمه وهو صادق اذا خرج رجل من الدار
عند غيبة رجل واحد منها اي من الدار فيصدق بغيبة الأولى عند غيبة ان بعض
الرجال بفتح الهمزة فاعل يصدق وقوله لم يكن خبران فتصدق اذا القضية اي فحيث
صدق ما في قوتها فتصدق القضية وهي لا رجال في الدار اذا غاب واحد ولو وجد في الدار رجال
الدنيا ما عدا ذلك الواحد الغائب اي وهذا لا يقول به عاقل وقد يقال لابن زكري ان يلتزم
هذا ولا ضرر لان الجمع سلب وقوله تقول هب الخ هذا توجيه للكلام مع ابن زكري علي الوجه
الثالث وكان المناسب ان لو جاء به علي الاسلوب الاول الذي صدر به بان يقول ومنها قوله
تقول هب الخ انه اي سلب العموم لا ينافيه اي لا ينافي عموم السلب وقوله فاين ما يقتضيه
اي فاين ما يدل علي عموم السلب في الآية وهي لا تدركه الابصار حتى يحمل عليه فحملها علي

حذف

٢٨٥

حذف العموم اي فحملها علي خلاف عموم السلب وهو سلب العموم تخل ببلاغة الكلام وانت خبير بان
هذا الوجه جار علي طرفين واقتصر المص علي رد الطرف الأول والمناسب التعرض لرد الطرف الثاني
ايضا وهو قوله سلمنا ما يقتضيه فلا يترك الظ لمحتمل المرجوح وحاصل رده انك حيث
سلمت ان له ما يقتضيه فقد صار راجحا وحينئذ بطل قولك فلا يترك الظ لمحتمل الرجح
وقوله ان تلك القرينة الخ هذا توجيه للكلام مع ابن زكري علي الوجه الرابع يقتضي
الحصار قرينة المجاز الخ اي لانه الغي القرينة الحالية عن الاعتبار فكانه لا يري ان اللفظ لا
يصرف عن ظاهره الا القرينة اللفظية وهذا فاسد علي ان قوله فلا يترك اللفظ لاجلها
يقال عليه حيث سلمت انها قرينة فيلزمك ان مدلول اللفظ يترك لاجلها اذ لا معنى لكونها
قرينة الا انه يترك مدلول اللفظ لاجلها وان كان في ذلك خلاف اسم الاشارة راجع
لانحصار قرينة المجاز في اللفظية ولا يخفى ان هذا التصريح بما يوهمه الطرف اعني قوله عند المحققين
فانه يوهم ان المسئلة ذات خلاف فلا حاجة لقوله وان كان في ذلك خلاف هذا تسليم
الخ اي لانه حيث سلم ان الآية من قبيل عموم السلب فقد وافق ابن التلمساني وما ذكره
بعده اي وما ذكره ابن زكري بعد قوله سلمنا دلالة الصيغة علي العموم بهذه القرينة والذي ذكره
بعده هو قوله فلا نسلم عمومها في الازمان لان صيغة العموم مطلقة فيها فتقيد بالدنيا
او تدعي التخصيص في الافراد والحاصل ان تسليمه لما ذكره شرف الدين يقطع نزاعه واعتراضه
وكل ما انتقل اليه من الأجوبة بعد ذلك لا يفيد في الاعتراض علي شرف الدين شيا غير
اختلال النظام وتنافر الكلام لخروجه عن محل النزاع منصوب في غير محله اي مجهول ومذكور
في غير محله وكانه لم يعرف الخ هذا تقصيد لقوله بعد فشان المتكلم الخ اي وكان ابن زكري
لم يعرف من يخاطب هل هو ابن التلمساني العالم الكبير او غيره لان هذا الخطاب لا يناسب
ان يخاطب به الا من يمنع الرؤية محتجا بالآية كالمعتزلة وابن التلمساني الذي يخاطبه ابن زكري
سني لا يحتج بالآية علي منع الرؤية ولا يقول بمنعها اصلا هذا المخاطب له هذا الكلام
مستانف وهذا مبتدا والاشارة راجعة للفهري والمخاطب بفتح الطا اسم مفعول هو
نعت او عطف بيان او بدل من اسم الاشارة والضمير في له عائد علي ابن زكري واتى

الشـ باسم الاشارة تعظيما لابن التلمساني فى قوله نعول ان المخاطب لابن زكري هو العالم الكبير

فلا يليق بابن زكري ان يخلط في خطابه من ائمة اهل السنة ومحققيهم وحينئذ فلا يليق

بابن زكري أن يخلط فى خطابه ويأتي بكلام فى غير محله لا يليق خطابه به وانما يخاطب به غيره كالمعتزلة

وقد قدح الواو للحال وفاعل قدح ضمير يعود على شرف الدين والمراد ببعض الاجوبة التي قدح

فيها كون الآية من سلب العموم لا عموم السلب ولا يلزم من ذلك اي لا يلزم من قدح شرف الدين

في بعض الاجوبة على الآية التي استدل بها المعتزلة انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها فالاشارة

راجعة لمضمون قوله وقد قدح الخ واضم قوله الاية التي استدل بها المعتزلة وما بعده وكذا قوله

سابقا والدلالة للمعتزلة بالآية الخ ان الغرض بصدد الدفع عن المذهب اي انه قصد بما ذكره

من الاجوبة دفع ما تمسكوا به وان الشيخ شرف الدين قدح فى بعض اجوبته كيف وقد صرح

الاستفهام للاستبعاد والواو للحال اي بعيد انه يوافقهم على ذلك والحال انه اي شرف الدين

قد صرح بما ارتضاه الخ والضمير فى قوله هنا راجع للآية فشأن المتكلم معه هذا هو الجواب

والمتكلم هو ابن زكري والضمير فى معه عائد على ابن التلمساني وقوله ان يحاول تصحيح الجواب

اي الذي اجاب به الامام الفخر سابقا وهو ان الاية من قبيل سلب العموم لا عموم السلب

الذي اعترضه اي ابن التلمساني حيث قال لا انسلم ان الاية لا تفيد عموم السلب لانهم

انها اذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه يوافق على ذلك

اي على ان هناك أجوبة عن الآية غير هذا الجواب المعترض بل صرح به اي بما ذكر من الاجوبة

المغايرة لذلك الجواب المعترض على مذهبه الفاسد اي وهو نفي الرؤية يعترضه

اي المعتزلي وقوله لان مقصوده هو اي المعتزلي لا خصوصية ذلك الجواب الاولى لا

خصوصية الاعتراض على الجواب اي ان مقصوده تصحيح مذهبه لا الاعتراض فقط فاذا

قال للمعتزلي لا انسلم ان الآية من سلب العموم بل من عموم السلب بقرينة التمدح فليس قصده

اعتراض الجواب فقط بل تصحيح مذهبه ومما تمسك به الخ قد تقدم ان النص الذي

استدلت به المعتزلة على نفي الرؤية جار على طرفين وتقدم شرح الطرفين الاول ودفع

ما اشعر به ذلك الطرف من الايراد الوارد علينا ولما انهى الكلام عليه اتبعه بالكلام

على

على الطرف الثاني فقال ومما تمسك به المعتزلة الخ لكن للكاتب للسياق ان لو قال دائما قوله تعالى

لن تراني ولن تفيد التابيد هذا اسند لما قبله فالواو تعليلية وقوله بدليل قوله تعالى الخ هذا سند

لكون لن تفيد التابيد ولن تفيد التابيد اي ان ذلك حقيقة لغوية فيها والقرآن وارد على ذلك

لن تتبعونا اي فلن في هذه الآية مفيدة للتابيد باتفاق فينتقل لمحل النزاع والمراد

هنا التابيد اي فاللفظ باق على حاله وليس متجوزا به ولا منقولا بحيث يقال ان لن مستعملة في

النفي للحال مجازا او نقلت لذلك المعنى على وجه الحقيقة العرفية والاولى حذف قوله والمراد

هنا التابيد لانه مقرر لما افهم من المقام اذ قوله ولن تفيد التابيد اي على وجه الحقيقة بدليل سنده

بعده والنقل المراد به الحقيقة العرفية والشرعية كالدابة والصلاة خلاف الاصل اي

خلاف الغالب وخلاف الأصل لا يرتكب الا لدليل ان هذا اي قوله لن تراني وصدر هذا

الجواب لم يجر عليه فى المتن فهو من توسعة الشـ وما جرى عليه فى الشـ هنا وفيما بعده اقعدهما

جرى عليه فى المتن ممنوع ظاهره انه خبر عن الجواب وهو مقتضى لفساد المعنى وحينئذ

فيجعله خبر المبتدا المحذوف اي والجواب عن ذلك ان تقول هو ممنوع لأمرين الامر الاول قوله تعالى

ولن يتمنوه أبدا والحال انهم يتمنوه فى الآخرة الامر الثاني ان الاية جواب لسؤال موسى الخ

وهم يتمنونه اي الموت فى النار بدليل قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وقوله تعالى

ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك فهذا سند للمنع والاقعد وهم يتمنونه فى الآخرة ليجري الكلام

على ما هو انسب فالجواب يعود الى نفي رؤيته فى الدنيا اي وحينئذ فلن ليست للتابيد كما قالوا

والالزم عدم مطابقة الجواب للسؤال اذ الاصل الخ الاصل هنا بمعنى القاعدة وهو سند

لقوله فالجواب يعود الى سلب رؤيته فى الدنيا ولان الجواب الخ عطف على قوله اذ الاصل

فهو عطف علة على مثلها بنقيض المسئول اي بما يناقضه وينافيه فاطلق النقيض على

المنافي والمراد النقيض اللغوي والا فالمسئول الرؤية وهي مفرد والنقيض اصطلاحا انما يكون

للقضايا بوقت معين اي وهو الآن ولهذا اي ولاجل كون الاصل فى المقيد

بوقت ان يفيده نقيضه بذلك الوقت قال المناطقة الخ ان نقيض الوقتية اي

المطلقة وكان الاولى ان يقيدها بذلك لانها هي التي يؤخذ فى نقيضها وقتها المعين

خلاف الوقتية الغير المطلقة وهي المقيدة باللادوام كقولك بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع
وقت الكتابة لا دائما فلا يوخذ في نقيضها وقتها المعين بل يقال اما ليس بعض الكاتب متحرك
الاصابع بالامكان العام واما بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما وقد يستانس الخ
انما قال يستانس لان محل التناقض الاخبار والاية من باب الانشا وهي قوله رب ارني
انظر اليك وقد سلف ذلك واما اثباتها بالدليل العقلي الخ قد سلف ان مذهب اهل
السنة جواز الرؤية وقد استدلوا على ذلك بالسمع والعقل وان مذهب المعتزلة امتناعها
ولهم على ذلك دليل سمعي وعقلي وتقدم ان المص لما توجه للاستدلال قدم دليل السمع لقوته
وذكر في طيه دليل المعتزلة السمعي ولما انهى الكلام على جميع اطرافه وبيان فسادها فساد
ما اورده المعتزلة علينا وابطال سندهم اتبعه بالكلام على الدليل العقلي بالنسبة الينا
وسياتي في اثنائه التعرض للدليل العقلي بالنسبة للمعتزلة وبيان ما فيه من الفساد وعند
التوجه للدليل العقلي ارتكب اداة الانفصال لطول فقال واما اثباتها الخ وقوله واما
اثباتها اي الرؤية اي اثبات جوازها فالضمير عائد على الرؤية على حذف مضاف
المشهور وصف كاشف لا انه للاحتراز حتى يتوهم ان للاصحاب دليل اخر غير مشهور
وهو ان مصحح الرؤية الوجود ظاهره ان الضمير عائد على الدليل فيعطي كلامه ان الدليل
على جواز رؤيته تعالى كون مصحح الرؤية الوجود اي كون الوجود علة في صحة الرؤية اي في جوازها
وليس كذلك وقد يوجه كلامه بان ما ذكر جزء الدليل لانه دليل الكبرى فيكون قد اطلق عليه
دليلا مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فضعيف جواب اما وقوله لان الوجود عين
الموجود اي على قول وهذا سند للضعف فلا يصح ان يكون علة اي لصحة رؤيته
تعالى لان القاعدة في العلة ان تكون وصفا قائما بمحل الحكم لا انها محل الحكم مثلا القت
الربوي لاقتياته وادخاره فالاقتيات والادخار وصف قائم بالبر الذي هو
محل الحكم ولو قلنا ان العلة في صحة رؤية زيد او رؤية صفاته وجودها والحال ان وجود
الشيء عينه لكانت الذات علة في ثبوت الحكم له والعلة انما تكون صفة لا ذاتا ولئن
سلم ان الوجود علة مصححة للرؤية فلا يلزم من كونه علة في مقام الممكن ان يكون علة في

مقام

مقام الواجب لما بين الواجب والممكن من التخالف وعدم الجامع تقرير الاستدلال
اي على صحة رؤيته تعالى ظ اي مما مر اول الكتاب من برهان وجوب وجوده واما
الكبرى الخ السياق يقتضي ان الكلام على حذف مضاف اي واما دليل الكبرى ولا يخفى انه
لا يناسب حمل ما بعده عليه من قوله فلانه الخ ففي الكلام شيء وقد يقتضي عما ذكر باعتبار
ان المضاف المحذوف الصحة اي واما صحة الكبرى ويكون قوله فلان الخ متعلقا بمحذوف
على انه خبر اي فثابت لان صحة الرؤية الخ فلان صحة الرؤية اي جواز كون الشيء مرئيا
فالمراد بالصحة في المقام الجواز الصحة عند الفقهاء والمراد بالرؤيا الرؤية العقلية
وهي كون الشيء مرئيا لا الصفة بمعنى البصر موقوفة على مصحح اي لانها حكم ثبوتي
وكل حكم ثبوتي لا بد له من مصحح اي لا بد له من علة تصححه والا اي والا تكن موقوفة
على مصحح الصح اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم توقفها على مصحح فثبت
نقيضه وهو توقفها وهو المطلوب والاصح تعلقها بالمعدوم اي لان نسبة
الرؤية الى المعدوم كنسبتها للموجود والضمير في تعلقها راجع للرؤية لا بالمعنى السابق
وهو كون الشيء مرئيا بل بمعنى الصفة ففي الكلام استخدام كالعلم اي ككون الشيء
معلوما هذا هو المراد فكون الشيء معلوما لا يتوقف على علة فلذا يتعلق العلم بالموجود
والمعدوم فقوله كالعلم تمثيل للمنفي وهو ما لا يكون موقوفا على مصحح وليس تمثيلا للمعدوم
والحاصل ان العلم يتعلق بالموجود والمعدوم لان كون الشيء معلوما لا يتوقف على مصحح
واما الرؤية فانما تتعلق بالموجود لان كون الشيء مرئيا يتوقف على مصحح والرؤية اي
والحال ان الرؤية الخ والمراد بها هنا الصفة اعني البصر بدليل تعلقها بالجوهر والعرض
اي عند اهل السنة واما المعتزلة فيقولون المرئي انما هو الاعراض فالمصحح لرؤيتهما
اي الرؤية الفعلية اي كونهما مرئيين ما به الافتراق اي وهو التحيز وعدم القيام
بالمحل بالنسبة للجوهر والقيام بالمحل وعدم التحيز بالنسبة للعرض وقوله او ما به الاشتراك
اي كالوجود والحدوث والامكان والافتقار الى مخصص ونحو ذلك فان الجوهر والعرض
يشتركان في جميع ذلك لا جائز ان يكون اي المصحح لرؤيتهما والا لزم تعليل الاحكام

المتساوية بالنوع الخ يريد ان رؤية الجوهر ورؤية العرض متساويتان بالنوع وهو مطلق رؤية
فلو عللت الرؤية فيهما بجامع لا افتراق كان تعلل رؤية الجوهر بالتحيز مثلا وتعلل رؤية العرض
بالاحتياج الى المحل مثلا لزم ان تعلل الرؤية النوعية المتحدة الحقيقة تارة بعلة كذا وتارة
بعلة كذا وهذا لا يصح كما لا يصح ان تعلل العالمية مثلا في زيد بالعلم وفي عمرو بغير العلم لان العلة
انما تقتضي المعلول بالمناسبة والشيء الواحد لا يناسب الامرين المختلفين بالحقيقة اذا
علمت هذا فقوله تعليل الاحكام وهي صحة رؤية الجوهر والعرض فان نوعهما واحد وهو
مطلق صحة رؤية وتحت ذلك النوع فردان صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض وانه محال
اي وان ذلك اللازم محال وانما عدل عن قوله وهو محال لما قاله لتاكيد المحالية ووجه كونه محالا
انه يلزم على تعليل الاحكام المتساوية في النوع بالعلل المختلفة نوعها بتلك العلل وتعليل
الشيء الواحد بالعلل المختلفة باطل لان العلة انما تقتضي بالمناسب والشيء الواحد لا يناسب
الامرين المختلفين بالحقيقة وايضا الاحكام العقلية كالعالمية القائمة بزيد لو عللت بغير
العلم لزم قلب معقولها وذلك محال تعين الخ الاحسن سوقه باسلوب التفريع اما
ان يكون امرا ثبوتيا الاولى ان يقول اما ان يكون ثبوتا او عدما لان الامر الثبوتي والعدمي
هو الامر الذي تعلقت به الرؤية المعلل تعلقها به بالثبوت او العدم القائم بالمرئي فيحتاج
لذلك قوله بعد لان العدم لا يصلح الخ ان يكون امرا عدميا الاولى لا جائز ان يكون عدما
ولا يصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود هذا سند للمنع وحاصله انه لو كان
المصحح الذي هو العلة عدما لاقتضى ذلك ان يكون علة صحة رؤية الشيء الكون عدما
وهذه العلة باطلة لعودها على الاصل وهو رؤية الجوهر والعرض بالابطال اذ من شرط
العلة ان تكون في محل الحكم والكون عدما انما يقوم بالعدمي لا بالوجودي فهذه العلة انما
تقتضي صحة رؤية المعدوم دون الموجود وقد يقال هذا انما يتجه لو كان الامر العدمي
لا يقوم بالموجود وهذا باطل فان الموجود تقوم به الامور العدمية كثيرا الا ترى ان الجوهر
والعرض يقوم بهما الامور السلبية كعدم الوجوب وعدم الاستحالة ونحوهما وهي امور عدمية
فلو عللنا الرؤية بشيء منها لزم انا عللناها بان يكون عدما فلم يلزم امتناع رؤية

الموجود

الموجود ولان العدم عطف على قوله والا لصح اي ولا جائز ان يكون عدما لان العدم
لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي اي لان من شرط العلة قياسها بمحل الحكم والعدم لم يقم
بالثبوتي بل يعلل الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف
بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسكار واما عكسه وهو تعليل
الحكم الوجودي بالوصف العدمي كتعليل وجوب الصلاة بعدم الحيض ففيه خلاف الاكثر
على جوازه والمختار منعه فقول الشارح ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي
اي عند المحققين والاكثر على خلافه قال الاولون هو عدم مانع لا علة والكلام في العدم
المخصوص المطلق اذ لا يكون علة لشيء اتفاقا تعين الاولى تفريعه بالفاء ان
يكون امرا ثبوتيا الاولى ان يكون ثبوتيا وقوله والامر الثبوتي الخ كان الاولى ان يقول والثبوت
اما ان يكون وجودا او حالا فان لم يتقيد بالوجودي اي بل قيد بعدمه بان اريد الثبوت
الغير الجامع للوجود وقوله امتنع رؤية الموجود اي وتعين ان يكون المرئي انما هو الاحوال
فقوله او لا يتقيد بالوجود بان اريد بالثبوت عدم الوجود لا مطلق الثبوت والا كان
الكلام على عدم تقييد الثبوت بالوجود ان يرى الموجود والحال لان مطلق الثبوت اعم لان
الثبوت قد لا ينتهي الى درجة الوجود فيكون حالا وقد ينتهي اليها فيكون وجودا تامل
وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد اي الوجود بكونه صفة اي وجود صفة او وجود موصوف
لا جائز ان يتقيد باحدهما انما راى الشيء لكون وجوده وجود صفة او لكون وجوده وجود
موصوف والا لما رئي الآخر لانتفاء العلة في طرف فتعين عدم تقييده وان العلة مطلق الوجود
المتحقق في كل من الصفة والموصوف يكون صفة اي يكون وجود صفة ثم عبارته اقتضت
ان الوجود يتقيد بالوجود ولا يخفى ما فيه وان جعل الضمير في قوله اما ان يتقيد للامر المعلل لا
للمعلل به الذي هو الوجود لم يحتج لحذف المضاف ولا يرد عليه ما ذكر من البحث انظر اليوسي
فتعين انه اي المذكور الذي هو الجوهر والعرض وقوله والباري الخ الاولى ان يقول بعده حينئذ
فقد صحت الكبرى لانه هو الذي بصدده وهذا اي ما ذكر من السبر الذي اتى به لبيان الكبرى
لانه اي الحال والثاني وهذا سند لتضعيف ما ذكر من السبر فصحة المخلوقية اي التي

هي بمثابة الرؤية في كونها مشتركة بين الجوهر والعرض   فلابد له اي لذلك الحكم من علة لان
كل حكم لابد له من علة وقوله مشتركة اي بين الجوهر والعرض التي هي قائمة بهما لان العلة يجب
قيامها بمحل الحكم وانما وجب في تلك العلة ان تكون مشتركة لانه لو عللت صحة مخلوقية كل بما به
يتميز عن الآخر لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بعلل مختلفة وانه محال كما مر   انما
الحدوث او الوجود هذا من كلام الامام ولايخفى ان المصنف لم يجر عليه في سبره بل قال اما
ان يكون امرا ثبوتيا او عدميا وكان المناسب له حين قصد جلب كلام الامام من النقض
في المقام الجاري على الحدوث والوجود الذي يجري في مقام السبر عليها ليجري طرف السبر
وطرف النقض على نسق واحد   كما ذكرتموه اي من ان العدمي لايكون علة والمراد بالعدمي
هنا ما يشمل الحال كما افاده اليوسي او ان الحدوث لايخلو عن شائبة عدم كما في العكاري
فتعين الوجود اي والباري موجود فوجب الخ اي فهو مرتب على محذوف   وكان هذا
اي ما ادى اليه السبر في هذا المقام وهو كونه تعالى مخلوقا   فكذلك ماذكرتموه الخطاب
لاهل الفن اي فكذلك ماذكرتموه ما ادى اليه السبر وهو انه يرى باطل   وايضا فهذا
نقض ثان للملموسية بمثابة الرؤية والمخلوقية   وندرك الحرارة والبرودة اي بعد قوله
حكم مشترك اي بين الطويل والعريض والحرارة والبرودة   ونسوق الكلام الخ اي نجري
الكلام في السبر فنقول فلابد له من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود والحدوث
باطل لما ذكرتموه فتعين الوجود فيلزم صحة كون المولى ملموسا   والتزامه اي والقول
بموجبه وهو القول بان المولى يجوز ان يلمس مدفوع باطل وهذا جواب عما يقال نحن
نلتزم ان الله تعالى تصح عليه الملموسية فلا ترد علينا نقضا والجواب ان صحة الملموسية في حق
الباري مدفوعة بالضرورة   ببديهة العقل هذا يقتضي ان بطلان هذا القول ضروري
وسياتي في كلامه في توجيه ضعف جواب الاستاذ ما يقتضي انه نظري   والاول
اي والنقض الاول بالمخلوقية قوي وهذا من كلام المص الى قوله وقد اقتصر الخ   فان
اجيب عنه اي عن النقض الاول   بان صحة المخلوقية اي في الجوهر والعرض   معللة
بالامكان اي لا بما ذكرتم من الوجود   لزم مثله في صحة الرؤية اي فيقال ندعي ان العلة

في صحة

في صحة رؤية الجوهر والعرض الامكان لا الوجود لان كلا من صحة الرؤية وصحة المخلوقية حكم
مشترك بين الجوهر والعرض فاي فرق بينهما وحيث كانت العلة في صحة الرؤية الامكان فالمولى
لا يرى لعدم وجود العلة فيه فان تعليل الامكان امر عدمي وصحة تعليل المخلوقية به لانها
عدمية ايضا واما الرؤية فوجودية قلنا الكلام في الصحة وهي واحدة في الجميع   والثاني
اي والنقض الثاني بالملموسية ايضا قوي   وجواب الاستاذ عنه الخ حاصل جوابه ان قياس
الملموسية على الرؤية في جعل العلة في صحة كل الوجود قياس مع الفارق لان الرؤيا للشيء لا تقتضي
تاثيرا فيه بخلاف اللمس فانه يقتضي تاثير اللامس وتاثر الملموس وحينئذ فالعلة في صحة الملموسية
يجب مغايرتها العلة صحة الرؤية فتجعل العلة في صحة الملموسية الامكان لا الوجود ولا تجعل الملموسية
كالرؤية اذ فرق بين الامرين فقوله لوجود التاثير اي من اللامس وقوله والتاثر اي في الملموس
اي ان اللمس يلزمه تاثير وتاثر ما بخلاف كون الشيء مرئيا فلا يقتضي ذلك وحينئذ
فالمولى يرى ولا يصح ان يكون ملموسا   لوجود التاثير اي نظرا للفاعل وقوله والتاثر
اي نظرا للمفعول   فان الاتصال اي المقتضي للتاثير والتاثر   ضعيف لان الاتصال
الخ اي وايضا فالجواب بالفرق انما ينفع لو كان الخصم قاس اللمس مثلا على الرؤية لكنه
اعترض دليلنا بالتخلف وحاصله ان كل ما استدل به من المقدمات على صحة الرؤية موجود
في صحة الملموسية لكنها لم تنتج صحة الملموسية في حق الباري تعالى لاستحالتها عقلا فيعلم بهذا
ان هذه المقدمات لا تنتج شيئا والا لم تتخلف نتيجتها في صورة ما من الصور واذا علمت
ان الاعتراض بالنقض فجوابه لا يصح الا بمنع وجود المقدمات المستدل بها على الرؤية
في صحة الملموسية او منع بعضها وهذا مما لا سبيل اليه او بمنع تخلف الحكم بان يلتزم صحة الملموسية
في حق الباري سبحانه وتعالى كما التزمه الامام ولا يكون الجواب بالفرق بين اللمس والرؤية
لان الدليل ان كان صحيحا كان منتجا لصحة الملموسية قطعا كان فيها تاثير ام لا فتفهم
فلم لا يجوز ان يكون هذا الادراك اي ادراك اللمس اي فلم لا يجوز عقلا ان يدرك باللمس
من غير اتصال اللامس به ومن غير ان يقوم بيد اللامس كيفية كحرارة او برودة او رطوبة
او ليونة او يبوسة او نعومة او خشونة   وصح تعلق الادراكات الخمس به تعالى ولو

الذوق والشم وان لم يكن ثم طعم ولا رائحة اصلا   قد التزم هذا اي جواز تعلق ادراكه
باللمس من غير اتصال ولا تكيف وقوله وصح الواو للتعليل فهو سند لما التزمه امام الحرمين
وهذا يقتضي الخدش فيما الزمه النحرير من صحة ادراك اللمس له تعالى ونلتزم ذلك ولا نسلم
دفعه اي بطلانه بنظر العقل فكيف ببديهة العقل   الادراكات الخمس اي السمع والبصر
واللمس والذوق والشم فيجوز ان يتعلق الشم والذوق به تعالى وان لم يكن طعم ولا رائحة اصلا
من غير ان يقارنها الادراكات الخمس   ونسب هذا اي صحة تعلق الادراكات الخمس به
تعالى والحاصل ان مذهب الاشعري وعليه الاكثر ان هذه الادراكات يصح ان تتعلق بكل
موجود وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا وانما ذلك في العادة فيجوز ان يخلق تعالى
للعبد ادراك اللمس وان لم يكن هناك اتصال وادراك الشم وان لم يكن هناك رائحة وادراك
الذوق وان لم يكن هناك طعم   خلافا اي وهو خلاف الخ   من منع تعلق باقي
الادراكات به المراد بذلك الباقي ما عدا الرؤية من السمع واللمس والشم والذوق ووجه
ذلك عندهما ان هذه الادراكات الاربع مختصة عقلا بما تعلقت به في الشاهد والمولى
ليس بطعم ولا الطعم من صفاته حتى يتعلق به ادراك الشم وهكذا وقد تقدم الكلام على
ذلك عند قول المص والسمع والبصر والادراك على القول به   وقد اقتصر الخ هذا
تمهيد لقوله بعد قال ابن التلمساني وقوله النقيضين تثنية نقيض فعيل بمعنى فاعل
ويوجد في بعض النسخ النقيضين تثنية نقض وهو اوضح   وقد اورد اي النحرير وقوله عليها
اي على الطريق السابقة التي سلكها الاصحاب في صحة الرؤية اعني قولنا الله موجود وكل
موجود يصح ان يرى   وقد تصدى من كلام ابن التلمساني وقوله تصدى اي توجه وفي بعض
النسخ تصدر اي انتصب وهو انسب بالمقام   وكان شيخنا اي شيخ ابن التلمساني
وهو الفهري والمراد بتقي الدين شيخ المقترح   ان بعضها اي بعض الاسئلة التي
اوردها النحرير على هذه الطريقة   الغليل الغليل في اللغة حرارة العطش والمراد به
هنا ما يوجد في النفس من اجل تلك الاسئلة   قال ابن التلمساني اعاد الفعل هنا دفعا
لما يتوهم ان هذا من كلام شيخه   ونحن نشير اليها اي الى تلك الاسئلة التي اوردها
النحرير

النحرير على تلك الطريق اي مع اجوبتها   منع ان الصحة حكم ثبوتي هذا منع للمقدمة القائلة
الصحة حكم ثبوتي ولا يجوز ان يعلل بالعدمي وتقرير السؤال لا نسلم ان الصحة امر ثبوتي وسنده
لم لا يجوز انها عدم امتناع الرؤية واذا كانت عدما فيجوز ان تعلل بالعدمي كالامكان به
والافتقار وذلك ليس بموجود في الله فلا يروح فبيان الكبرى السابق باطل فبطلت الكبرى
ولم يتم الدليل السابق المفيد لصحة الرؤية له تعالى   وجوابه ان الصحة الخ حاصل هذا
الجواب ان قولنا لا صحة نفي لان حمله على الممتنع بان تقول الممتنع كالجمع بين الضدين والمستحيل
لا صحة له يدل على انه لا يكون ثبوتيا والا قام بنفسه وحينئذ فلا صحة سلب معنى كما هو
كذلك لفظا والصحة نقيضه فيكون ثبوتيا اذ لو كان سلبا ايضا لتقابل نفيان وذلك
باطل لانهما قد يجتمعان كلا سواد ولا بياض في الحمرة ولا فرس ولا انسان في الحمار وانما
التقابل بين ثبوتين كالحركة والسكون او ثبوت ونفي كالوجود والعدم او بين احد النقيضين
والمساوي لنقيضه كالقدم والحدوث وفي هذا الجواب شئ اذ لو كون الصحة تقابل لا صحة
لا يقتضي انها امر ثبوتي اذ وقع في كلامهم تقابل عدميين فيقال عدم العدم وعدم القدم
والافتقار لا افتقار والعمر لا العمر ونحو ذلك مما لا حصر له فقول ابن التلمساني استحالة الخ غير
مسلم وتعليله بان النفيين قد يجتمعان كلا سواد ولا بياض في الحمرة وحينئذ فلا يتقابلان
ليس بشئ لان كلامنا في عدميين احدهما سلب للآخر كما مثلنا   المحمول على الممتنع
اي حمل هو كانه زاد وهذا تقوية لكونه عدميا حتى تثبت للممتنع كما اشار له اليوسي
فالصحة الخ مفرع على قوله نقيض لا صحة ومن المعلوم ان نقيض الشئ رفعه فيلزم ان
تكون الصحة امرا ثبوتيا والا بان كانت عدم شئ وقوبلت بلا صحة لزم تقابل النقيضين
سلمنا انه اي ما ذكر من صحة الرؤية   لكن لا نسلم توقفه الخ اي فيبطل قوله في صدر
السبر فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح الخ   وليس الخ اي لانه ليس كل حكم ثبوتي
مفتقر الخ فالواو للتعليل وهذا سند لقوله فلا نسلم توقفه على مصحح وسند هذا السند
ان صحة كون الشئ معلوما حكم ثبوتي ولا مصحح له   وجوابه انه لو لم يفتقر الخ اي
جواب السؤال الثاني ان ما ذكر من الصحة التي هي حكم ثبوتي لو لم يفتقر ذلك الحكم الثبوتي

الى مصحح لعم تعلقه اي تعلق الحكم الذي هو صحة الرؤية ومعنى عموم تعلقه بالموجود والمعدوم ثبوت
ذلك الحكم لكل منهما ويحتمل ان ضمير تعلقه يعود على الرؤية وهو صحيح من جهة المعنى الا ان فيه تشتيتا
للضمائر وقوله لعم تعلقه الخ اي لكن التالي باطل" وقوله وحيث مرتب على هذا المحذوف
اقتضى مصححا فاعل اقتضى ضمير يعود على التعلق سلمنا توقفه اي توقف صحة الرؤية الخ وذكر
الضمير باعتبار ما ذكر وحاصله انا نسلم توقف صحة الرؤية على المصحح لكن لا نسلم صحة التعليل
أصلا لان المصحح اعم من ان يكون علة او شرطا فيمتنع كونه علة ونسلم ان المصحح شرط وحينئذ فنقول
ان الموجود شرط في صحة الرؤية لانه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط بخلاف العلة
لكن لا نسلم صحة التعليل اي لان المصحح أعم من العلة والشرط ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الأخص
وقوله أصلا اي بجميع جزئياته لا في هذا المحل ولا في غيره فانه عند المتكلمين هذا السند للمنع
والضمير المنصوب بان عائد على صحة التعليل وجرى على تذكيره لاكتسابه التذكير من المضاف
اليه والواسطة عطف تفسير للحال وبيان ذلك انه اذا قيل انما صحت رؤية الجوهر او العرض
لكونه موجودا مثلا فالكون من جملة الأحوال وهو واسطة بين الوجود والعدم كيف الخ
الاستفهام انكاري بمعنى النفي والواو للحال اي لا يصح ثبوت الواسطة والحال ان الشيخ الاشعري
امام المذهب لا يقول بالواسطة فهذا ترشيح للمنع الثاني لا يقول بها اي بالاحوال
والواسطة وقوله ونفي التعليل العقلي عطف على لا يقول بها لا على مدخول النفي والا لم يصح
قوله العقلي لانه ينفي التعليل مطلقا عقليا كان او عاديا او شرعيا لانه من قبيل الاحوال
وهو لا يقول به وهذا السؤال اي الذي جرى عليه الكلام المبطل للمسلك الذي ارتكبه
الاصحاب في صحة جواز الرؤية فمرجع الضميرين المجرورين مختلف اجاب الشهرستاني
عنه اي عن الثاني قائل بالوجوه والاعتبارات العقلية اي وحينئذ فيتحقق التعليل
لان التعليل لا يتوقف على الحال والحاصل ان الاشعري وان نفى الأحوال الا انه يقول
بالوجه والاعتبار فالتعاليل مطلقا عقلية كانت او عادية او شرعية لا يقول بها على
انها حال وهذا لا ينافي انه يقول بثبوت التعليل العقلي والعادي والشرعي على انه وجه
واعتبار فاذا قيل شرب النبيذ حرام لانه مسكر فالكون مسكرا عنده من قبيل الوجه

والاعتبار

والاعتبار لا من قبيل الحال فاذا قيل الباري يرى لكونه موجودا فالكون موجودا امر اعتباري
والحاصل ان التعليل لا يقول به الاشعري على انه حال وهذا لا ينافي انه يقول به على انه
اعتبار وحينئذ فيجعل الوجود علة لصحة الرؤية وهو من قبيل الاعتبارية التي يقول بها
الشيخ لا من قبيل الاحوال التي لا يقول بها فعقد تصور العموم والخصوص بين العلة والمعلول
عند ملاحظة الوجه والاعتبار كما يتصور ذلك عند ملاحظة الحال مثلا شرب الخمر حرام
لكونه مسكرا فالكون مسكرا صادق على الخمر وعلى غيره وهو امر اعتباري فالعموم من شأن العلة
واوصافها والخصوص من شأن المعلول اي من اوصافه ويصح ضم التاء من تصور ويكون بمعنى
ادرك اي فعقد ادرك المتصور العموم في العلة والخصوص في المعلول بناء على ان العلة
من الامور الاعتبارية لا حال وقوله فعقد تصور الخ تفريع على اثبات الوجه والاعتبار
ولعل الاحسن ان يقول وعليها اي على اعتبارها يتأتى العموم والخصوص ويرد عليه
الخ يرد بالبناء للمفعول اي ويرد على الشهرستاني بان الشيخ الاشعري وان قال بالاعتبارات
العقلية فانه اي الاشعري لم يقل بالتعليل اي بل ينفيه مطلقا سواء كان شرعيا او عقليا
او عاديا كان وجها واعتبارا او حالا هذا محصل كلامه لكن قال بعض الاشياخ الحق ان
الاشعري انما نفى التعليل على الوجه الذي اثبته من قال بالحال ولم ينف التعليل على انه
وجه واعتبار اذ كيف يتأتى له نفي التعليل مطلقا وكلام الشارع وكتب الشريعة مشحونة
بالتعاليل الشرعية وحينئذ فيتم جواب الشهرستاني ومعتمدكم الخطاب لجماعة الاشعري
والواو للحال والمراد بالمعتمد طريق السبر التي سلكها الاصحاب وبالمشترك بين الجوهر والعرض
المصحح لرؤيتهما يعني ان الشيخ لم يقل بالتعليل والحال ان طريق السبر التي تعتمدونها ايها
الاشاعرة في بيان المصحح الذي تطلبونه حالة كون ذلك المصحح من اقسام المشترك
بين الجوهر والعرض المرئيين مبنية على صحة التعليل والاشعري لا يقول بصحته فما في قوله
فيما يطلبون موصولة اي في المصحح الذي يطلبونه ثم بين ذلك المصحح بقوله من اقسام
المشترك او انه حال مما يطلبونه ويصح ان يكون المراد بالمعتمد الاعتماد اي ان اعتمادكم
في جواز الرؤية على طريق السبر المحتوية على المصحح الذي تطلبونه لاجل ابطال ما يبطل

وتصحيح ما يصح من اقسام المشترك بين الجوهر والعرض مبني الخ وتوضيحه انه اذا قيل صحة الرؤية
حكم ثبوتي متعلق بالجوهر والعرض فلا بد له من مصحح لا جائز ان يكون ما به الافتراق والا لزم
تعليل الاحكام العقلية المتساوية نوعا بالعلل المختلفة فتعين ان يكون المصحح لهما امرا
مشتركا وهو اما عدم او ثبوت لا جائز ان يكون عدما لان العدم لا يكون علة للثبوتي فتعين
ان ذلك المصحح ثبوت وهو اما الوجود او الحدوث او المخلوقية لا جائز ان يكون الحدوث
لان الحدوث لا يكون علة للوجود ولا المخلوقية فكذا فتعين انه الوجود فهذه الطريقة
مبنية على صحة التعليل ومعتمدكم فيما تطلبونه مبني على العلل الخ هذا قيد في الايراد
وهذه دعوة اسندها بقوله وقلتم ان الحدوث لا يكون علة اي لانكم قلتم في طريق السبر
كذا وقلتم كذا وكل من تلك الاقوال محتو على التعليل فالواو في قوله وقلتم تعليلية
احكام العلل العقلية ظاهره ان عندنا احكاما وعللا وليس كذلك اذ ليس كلامنا الا
في علل وحينئذ فتجعل الاضافة بيانية او يراد بالاحكام المحكوم بها ويراد بها
المدلولات فالاضافة حينئذ حقيقية وقلتم ان الحدوث الخ هذا وما بعده
تشريق في الاعتراض اي لانكم قلتم كذا والتفتم للتعليل واما لكم بنفيه وقد علمتم بقوله
لا يعقل الا شركة بين العدم والوجود اي ان العدم والوجود مشتركان في معنى الحدوث
فالحدوث مركب من الوجود والعدم بمعنى السابق بدليل قوله والعدم السابق والعدم
السابق الخ حاصل كلامه ان الحدوث لا يصح ان يكون علة لصحة الرؤية لان الحدوث
معتبر فيه العدم السابق لان معناه العدم السابق على الوجود ولذا عرفه بعضهم بانه عدم
كون الشيء قبل كونه فلو عللت صحة الرؤية بالحدوث للزم تقدم العلة على المعلول بالزمان
وهو باطل بيان ذلك ان من المعلوم انه انما يصح ان يرى الموجود والعدم السابق على
الوجود لا يجامع الوجود فلو كان الحدوث علة لصحة رؤية الموجود لكانت العلة وهي
الحدوث سابقة على معلولها الذي هو رؤية الموجود بالزمان والعلة يجب مقارنتها
لمعلولها هذا حاصل وانت خبير بان هذا لا يلزم الا على تفسير الحدوث بالعدم نفسه
واما على تفسيره بانه الوجود بعد العدم او بالعدم السابق على الوجود وهو ما اشار له

اولا

اولا بقوله لانه لا يعقل الا بالشركة بين العدم والوجود اي انه مركب منهما فلا يلزم ذلك
اذ العدم جزء من مفهوم الحدوث لا نفسه فلا نسلم عدم حصول المقارنة اذ حصول
المركب بآخر اجزائه فقد تحصل المقارنة بين المعلول وآخر جزء من العلة ولا يلزم ان
يقارن المعلول جميع اجزاء العلة وليس كل من تلك الاجزاء علة وانما العلة مجموعهما
نعم يلزم عليه تركب العلة العقلية وهو لا يصح والمناسب ان لو قال لان الحدوث لا يعقل
بدون العدم فاما ان يكون الحدوث نفس العدم واما ان يكون العدم جزء مفهومه فان
كان نفس العدم لزم تقدم العلة على المعلول بالزمان لان العدم السابق لا يجامع الوجود
وتقدمها عليه باطل لوجوب مقارنتها له وان كان العدم جزءا من مفهوم الحدوث
الذي هو العلة لزم تركيب العلة العقلية وهو باطل وصحة الرؤية عطف على
اسم ان من قوله لانه لا يعقل والواو تعليلية لانه وجه ثان والامر العدمي المناسب
ان يقول والعدم لا يكون علة الخ لان الحدوث هو العدم السابق على الوجود والعدمي هو
الامر الذي قام به العدم ولا جزءا منها ما يفهم الكلام من تركيب العلة يعرف
عقلي الامر العقلية اذ الاستدلال جار على العموم وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى
الجوهرية الخ عطف على قلتم فهو سند ايضا وهذا قد جرى عليه السبر نظرا لقوله لا جائز
ان يكون ما به الافتراق الخ وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يقال يرى لانه على صفة خاصة
الخ هذا سند ايضا ولم يذكره المص في السبر المتقدم وحاصله انه لا يصح ان يقال يرى
لكون الجوهر متحركا او لكونه جوهرا ساكنا او لكونه جوهرا ابيض على ان تكون العلة
مجموع الجوهرية والابيضية او الجوهرية والمتحركية لان التعليل بما ذكر يلزم عليه ان الرا
الآخر ويلزم عليه تركيب العلة العقلية وهو باطل لان العلة لو تركبت لانتفت
عند انتفاء جزء منها واذا انتفى الجزء الآخر انتفت ايضا ويلزم تحصيل الحاصل وهذا
يقتضي منع التركيب في العلل مطلقا عقلية او عادية او شرعية وحاصل ما في المقام
انه اختلف في تركيب العلة هل يجوز ام لا فقيل يجوز مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل
يجوز ما لم تزد على خمسة اجزاء وكلامهم مطلق فظاهره انه عام في العقلية والشرعية

والعادية واذا علمت هذا فنقول الشك لما يلزم على ذلك من التركيب في العلة العقلية أي
وهو باطل في الجملة وان كان فيه خلاف وانظر تقييده بالظرف فانه تقتضي ان العلة العقلية
يمتنع فيها التركيب وان غير العقلية لا يمتنع فيها ذلك الا ان يقال المراد وهو باطل فيها
كغيرها تأمل سلمنا صحة التعليل اي في غير محل النزاع وهو غير هذا الموضع لكن نمنع
صحته في هذا الموضع الذي هو محل النزاع لان صحة الرؤية ليست من الاحكام المعللة بدليل قوله
لكن لم قلتم الخ وهذه الاسئلة ما عدا الاول جارية على طريقة التنازل وارخا العنان
فكل جار على تسليم ما يليه وقولكم في جوابه اي في سنده انه اي ما ذكر من صحة الرؤية
لو لم يتوقف على مصحح لعم حكمه الخ اضافة حكم للضمير بيانية والمراد بعموم صحة الرؤية
للموجود والمعدوم ثبوتها لكل منهما او المراد بالحكم التعلق اي لو لم يتفق صحة الرؤية
على مصحح لكانت الرؤية متعلقة بالموجود والمعدوم وهو اعم اي والمصحح الذي انتج
قولكم وقوله اذ قد يكون شرطا اي ونحن نقول ان الوجود المصحح هنا للرؤية شرط فيها
لا علة لها وحينئذ فلا يلزم من ثبوت الوجود ثبوت صحة الرؤية اذ لا يلزم من ثبوت الشرط
ثبوت المشروط فان الحياة شرط الخ الاولى ان يقول الحياة مصحح لقيام العلم والقدرة
والارادة بالمحل ومع ذلك هي شرط لقيام المذكورات بالمحل ولا يلزم من وجودها في المحل وجود
المذكورات فيه لا علة اذ لو كانت علة للزم قيام العلم والقدرة والارادة بكل من قامت
به الحياة بحيث يكون عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما والمشاهد خلافه فكذا الوجود
مصحح لرؤية الموجود على انه شرط لا علة وقوله وليست علة لها اي للمذكورات من العلم
وما عطف عليه وكان الاولى ان يقول وليست علة له اي للقيام المذكور لانه المحدث عنه
وهو قوي اي وهذا السؤال قوي لا يمكن الجواب عنه وبيان قوته ان دليل السبر
انما انتج ان مصحح الرؤية الوجود والمصحح اعم من العلة والشرط ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت
الاخص والمطلوب كون الوجود علة لاجل ان يلزم ثبوت صحة رؤية كل موجود للزوم طرد
العلة ولا يلزم ذلك من كونه شرطا اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط وبقي بحث
آخر وهو انه متى لاحظنا مطلق المصحح فدليل السبر السابق لا ينتج ان المصحح خصوص الوجود

لاعلى

لاعلى انه علة ولا على انه شرط وذلك لان الامر الثبوتي لا يعلل بالعدمي ويجوز ان يكون
العدمي مصححا للثبوتي بان يكون شرطا فيه كما يقال عدم المانع شرط في وجود الممنوع فاذا
سلمنا كون المصحح هنا علة كان دليل السبر غير منتج انه خصوص الوجود فتأمل سلمنا صحة
تعليله اي تعليل ما ذكر من الحكم وهو صحة الرؤية لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك اي
بين افراده وهي صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض بحيث يكون صحة الرؤية نوعا لهما
وانه مشترك بينهما اشتراكا معنويا وسند هذا المنع ما اشار له بقوله فان صحة كون الجوهر مرئيا
مخالفة لصحة كون السواد مرئيا اي مخالفة لها بالنوع والا فالمخالفة بالتشخص حاصلة عند
اتفاقهما بالنوع ولو تساويا اي الصحتان في النوع وهذا سند لقوله فان صحة كون
الجوهر مرئيا مخالفة الخ والواو تعليلية اي لانهما لو تساويا في النوع مع اختلافهما بالتشخص
لقامت احداهما مقام الاخرى اي لسدت علة احداهما مقام علة الاخرى كما هو شان
المتحدين نوعا بحيث يقال صحة رؤية الجوهر لكون السواد مرئيا وصحة رؤية السواد لكون الجوهر
مرئيا فالمراد بقيام احدهما مقام الآخر كون المعنى القائم باحدهما علة للآخر كما يقال انما
صحت رؤية زيد لكون عمرو مرئيا وانما كان زيد قابلا للكتابة والضحك لكون عمرو كذلك
لقامت الخ اي لكن التالي بط فبطل المقدم وهو تساويهما في النوع فثبت نقيضه وهو
اختلافهما فيه وهو المطلوب وللاضافة اثر هذا عطف على معنى قوله ولو تساويا اي
لانه لو تساويا لقامت الخ ولان للاضافة اثرا في المخالفة اي في الحقيقة فاضافة الرؤية
للجوهر يصيرها مباينة لرؤية العرض واضافة الرؤية للعرض يصيرها مباينة لرؤية الجوهر
وحينئذ فلا يكونان متحدين نوعا وجوابه ان صحة الرؤية الخ حاصله ان الذي يوجب
الاختلاف في النوع الاختلاف في المقوم له واختلاف الشيئين بالاضافة لا يقتضي اختلافهما
في المقوم لنوعهما وصحة الرؤية على تقدير اضافتها بحيث يقال صحة رؤية الجوهر او صحة رؤية
العرض لا توجب الاختلاف في المقوم لصحة الرؤية حتى يلزم الاختلاف في النوع وحينئذ
فالاضافة لا توجب الاختلاف في الحقيقة الا ترى ان زيدا اذا لازم العلم وعمرا لازم
الجهل حتى انه اضيف الاول للعلم وقيل زيد العلم واضيف الثاني للجهل وقيل عمرو الجهل

لا توجب هذه الاضافة اختلافهما في الانسانية لعدم اختلافهما في الفصل المقوم لنوعهما
وهو الناطقية فقول الش بما هي الباء للظرفية بمعنى في وهي متعلقة بلا تختلف وما
واقعة على مقوم والمراد بصحة الرؤية صحة كون الشيء مرئيا اي ان صحة كون الشيء مرئيا
لا تختلف بسبب ما تضاف اليه في مقوم هي اي صحة الرؤية صحة رؤية به اي بذلك
المقوم ففي العبارة حذف الرابط للصفة بالموصوف وتقديم اي ان صحة الرؤية لا تختلف
بسبب ما تضاف اليه في مقوم لا تتحقق صحة الرؤية خارجا الا به حتى تختلف حقيقة
الافراد ونظير ذلك ان تقول زيد لا يخالف عمرا بسبب اضافة احدهما للعلم والآخر للجهل
في مقوم كالناطقية ذلك المقوم متحقق به نوعهما وهي الانسان في الخارج واذا علمت
هذا فقول الباحث في السند فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة في النوع لصحة كون السواد
مرئيا ممنوع وقوله في سند ذلك السند ولو تساوتا لقامت احداهما مقام الاخرى
لا نسلم الملازمة في تلك الشرطية لان الصحتين وان تساوتا في النوع لكن المضاف اليهما
مختلف نوعا بخلاف ما لو كان متحدا في النوع فانه يقوم احداهما مقام الاخرى في اخواتها
صحة رؤية زيد لكون عمر مرئيا ولذلك صحة رؤية البياض لكون السواد مرئيا وقول
الش كما لا تختلف هذا تنظير للجملة في الايضاح لان العلم في طرف التنظير جار على الصفة
والرؤية من طرف المنظر له المراد بها العقل اي كون الشيء مرئيا كما لا تختلف حقيقة
العلم باختلاف متعلقاتها اي فالعلم بهذه المسئلة لا يغاير العلم بالاخرى في الحقيقة
سلمنا انه مشترك اي سلمنا ان صحة الرؤية حكم مشترك بين افراده وهي صحة رؤية
الجوهر وصحة رؤية العرض فلا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية اي بالنوع بعلل
مختلفة كان تعلل صحة رؤية الجوهر بالتحيز وصحة رؤية العرض بالافتقار للمحل مثلا
فان اللونية مشترك اي امر مشترك بين جميع افراد اللون من بياض وسواد وحمرة
وغير ذلك ووجودها اي اللونية اي ثبوتها بخصوصيات الالوان من اضافة الصفة
للموصوف اي الالوان المخصوصة كان يقال لونية الابيض معللة بالبياض ولونية الاسود
معللة بالسواد ولونية الاحمر معللة بالحمرة فاللونية مشتركة بين جميع افراد اللون وقد

علمت

علمت لونية كل فرد بعلة وحينئذ فبطل قولكم في السبر ان الرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل
تعلقها بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما اذن لا يخلو اما ان يكون ما به
الافتراق او ما به الاشتراك لا جائز ان يكون ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية
بالنوع بالعلل المختلفة وانه محال وجوابه ان الاحكام العقلية الحاصل ان
الاحكام العقلية التي شانها ان تعلل كالعالمية والقادرية لا تثبت باعتبار ذاتها
وانما تثبت باعتبار عللها كالعلم والقدرة فلو عللنا العالمية مثلا بشيء يغاير العلم
لزم قلب حقيقتها كما اذا عللت عالمية زيد بالعلم وعالمية عمر بالقدرة وعالمية
خالد بالارادة واما اللونية فهي وان كانت حكما عقليا لكن لا نسلم انها تعلل بالالوان
الخاصة لان الاحكام العقلية المعللة لا تثبت باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار
عللها فلو عللنا اللونية بالبياض لاقتضى ان اللونية لا تثبت الا اذا ثبت البياض
ويلزم انقلاب السوادية التي هي من جملة اللونية بياضية وهو باطل لما فيه من قلب
الحقائق وقوله واما لزوم الخ قصد به الش اظهار تحصله ما جرى عليه الباحث من كون
اللونية معللة بالوان الخاصة وافادة ان الحق ان اللونية لازمة للالوان الخاصة لا انها
معلولة فالبياض يستلزم اللونية وكذلك السواد استلزام الاخص للاعم لا ان كل
واحد علة في اللونية وذلك لان مقتضى كون البياض علة للونية عند انتفائه لان العلة
يجب اطرادها وانعكاسها ومقتضى كون اللونية اعم انها توجد عند انتفاء البياض حينئذ
فيلزم انتفاء اللونية عند انتفاء البياض وعدم انتفائها عند انتفائه وهذا تهافت
فقد بطل كون البياض مثلا علة للونية وثبت انهما متلازمان فقط وحينئذ فما ذكره
المعترض من السند بقوله فان اللونية الخ ممنوع واذا بطل السند بطل المنع فسلم اي لان
الاخص يستلزم الاعم والممنوع كون الاخص علة للاعم اي لان العلة يجب اطرادها وانعكاسها
والاخص يطرد ولا ينعكس وحينئذ فما ذكره بابها المعترض من باب الاستلزام العقلي لا
من باب العلة وقد سبق تقرير هذا عند قول المصنف ثم الايجاب للاخص الخ تامل سلمنا ان
المشترك اي ان النوع المشترك بين افراد كصحة الرؤية المشتركة بين صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية

العرض وقوله لابد من علة مشتركة اي بين افراده وقوله لانسلم ان الوجود اي الذي انتهى اليه
السبر مقول على الواجب والممكن اي محمول عليهما حمل اشتقاق بان اشتق منه موجود وحمل
عليهما بل بالاشتراك اللفظي كمقولية العين على الباصرة والجارية لوضعها لكل واحدة
على انفرادها فكذلك الوجود وضع لوجود كل واحد من الممكن والواجب بوضع والا
لكان جنسا الخ اي والا يكن مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي بل مقولا عليهما بالاشتراك المعنوي
لكان جنسا للواجب كما انه جنس للممكن فيحتاج لفصل يميزه عن ما يشاركه كالحيوان
بالنسبة للانسان ويلزم التركيب الخ الاولى التعبير بالفا لتفرع هذا على ما قبله
كيف ومذهب الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان يكون الوجود مقولا على
الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي لان مذهب الشيخ الخ وفي الاتيان بهذا الاستفهام عقب
ما انتهى اليه الامر من اللازم قبل بطلانه شيء فالمناسب ان لو قال فيلزم التركيب في ذات
واجب الوجود وذلك باطل ثم ياتي بمذهب الاشعري ترشيحا لذلك انه اي الوجود
وان وجود كل شيء الخ كالتفسير لقوله وانه مشترك بالاشتراك اللفظي فاذا الوجود
محمول على الواجب والممكن كحمل العين على الباصرة والجارية وعلى هذا اي على مذهب
الاشعري لا يلزم الخ اي لان وجوده تعالى عين ذاته وهي مغايرة للذوات في الحقيقة
فلا جامع بينهما حتى يلزم ذلك وانت خبير بان هذا الاعتراض المشار اليه بقوله وعلى هذا
الخ غير الاعتراض الذي ذكره في المتن حيث قال لان الوجود عين الموجود فلا يصح ان يكون
علة والحاصل ان الاستدلال السابق لا يصح لوجهين الاول ان الوجود اذا كان عين
الموجود فلا يصح ان يكون علة لان العلة معنى قائم بمحل الحكم والوجود على هذا الفرض
ليس معنى الثاني انه لا يلزم من كون وجودنا علة بعد تسليم صحة التعليل به ان يكون وجود
الباري تعالى علة ضرورة ان وجودنا ووجود الباري سبحانه وتعالى شيآن متباينان
لا يلزم من ثبوت حكم لاحدهما ثبوت مثله للآخر والاعتراض الاول ذكره المص في المتن
والثاني ذكره الش هنا واقتصر عليه في الش لسوقه لعبارة ابن التلمساني المقتصر فيها عليه
على الجملة اي بقطع النظر عن مذهب الشيخ وغيره وان كان لا يفارقها جملة حالية

فهو

فهو كالضاحكية بالقوة بالنسبة لماهية الانسان وانه اي الوجود مقول اي محمول على
الموجودات بالاشتراك المعنوي كمقولية المتحرك على المتحركات كالانسان والفرس والطير
بدليل الخ هذا سند لكون الوجود مقولا على الموجودات بالاشتراك المعنوي ومورد
التقسيم الخ مورد التقسيم هو ما جرى عليه وهو الوجود هنا لا بد ان يكون مشتركا اي
اشتراكا معنويا بين الاقسام كالواجب والممكن هنا وكما تقول الحيوان اما انسان او فرس
فمورد التقسيم الذي هو الحيوان مشترك بين الانسان والفرس اشتراكا معنويا ولا يصح ان تقول
الحيوان اما شجر او حجر لعدم اشتراك الاقسام في مورد التقسيم ولا يلزم ان يكون جنسا
اي ولا يلزم من كون الوجود مشتركا اشتراكا معنويا بين الواجب والممكن ان يكون جنسا
لهما الا لو كان مشتركا ذاتيا اي داخلا في ذاتهما وهو ليس كذلك وحينئذ فبطل قول
المعترض والا لكان جنسا للواجب فيحتاج الى فصل الخ بدليل الخ سند لمنع كون الوجود ذاتيا
للواجب وحاصله انا نتصور الذات العلية ونتعقلها وان لم نلاحظ وجودها فعدم
توقف تعقلها على ملاحظة الوجود يدل على انه ليس ذاتيا لها وهذا الجواب يتجه
اي يتم جوابا على اختيار الخ على اختيار الامام وهو الفخر الرازي الباحث بذلك
البحث وقوله في الوجود اي من انه زائد على حقيقة الموجود سواء كان الموجود قديما او
حادثا فهو عنده الكون والاستقرار في خارج الاعيان وهذا القول وافق فيه الامام المعتزلة
واما الفلاسفة فيقولون ان الوجود زائد على ذات الموجود في الحادث وليس زائدا في
القديم لان الانسان مثلا له ماهية وهي الحيوان الناطق وله وجود مقارن وهو الكون
في الخارج واما الواجب فهو واحد من كل جهة فلا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد
عن مقارنة ماهية وان لم يكن اي سواء قلنا انه تمام ماهيته كما قال الاشعري
بل وان لم يكن تمام ماهيته كما قاله القاضي الخ فامام الحرمين والقاضي يوافقان الاشعري
في القول بان الوجود عين ذات الموجود وغير زائد عليه وانما يختلفان في ان الوجود
تمام ماهية الموجود فالوجود متعين ومتميز بذاته وهو ما قاله الاشعري او جزء
من تمام ماهيته اي انه جنس لها ولا بد لها من فصل يميزه اما حال او وجه واعتبار

وهو ما قاله القاضي وامام الحرمين واعترض عليهم بانه يلزم تركب الذات العلية تأمل
فقد علمت ان الاقوال اربعة وحاصل ما في المسئلة انهم اختلفوا في الوجود هل زائد
على ذات الموجود ام لا والقائلون بالاول اختلفوا هل هو زائد في القديم والحادث
او في الحادث دون القديم الاول مذهب المعتزلة وعليه جرا الفخر والثاني مذهب الفلاسفة
ووافقهم الاشعري في القديم والقائلون بالثاني وهو انه ليس زائدا على ذات الموجود
اختلفوا هل هو تمام ماهيته اولا الاول مذهب الشيخ الاشعري والثاني مذهب القاضي
وامام الحرمين ومن تبعهما فعلى الاول وهو مذهب الفخر والمعتزلة مقولية الوجود على الموجود
الواجب والممكن بالتواطي وعلى الثاني وهو مذهب الفلاسفة بالتشكيك وعلى الثالث
وهو مذهب الاشعري والرابع وهو مذهب امام الحرمين بالاشتراك ثم ان العلماء
اختلفوا في قول الاشعري ان الوجود عين ذات الموجود فالاكثر ابقا ذلك الكلام
على ظاهره وان وجود الشيء عين ماهيته في الخارج والذهن وليس في الخارج ولا
في الذهن شيء زائد على ذات الموجود وقال بعضهم ان مراده انه عينه في الخارج واما
بحسب التعقل فهو غيره لانا نتعقل ذات الانسان بانها حيوان ناطق ونتعقل
وجودها على حدة بانه استقرارها في الخارج فعلى هذا يكون ما قال الاشعري موافقا
لما قاله الامام   سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك اي بين الواجب والممكن اي سلمنا
انه مشترك بينهما اشتراكا معنويا   لكن لانسلم ان الاشتراك اي في المقام بين الجوهر
والعرض الذي جرا عليهما السبر   وحصركم ممنوع اي وحصركم الذي جريتم عليه
في مقام السبر المقتضي انه لا اشتراك بين الجوهر والعرض سوى الوجود والحدوث ممنوع
بالامكان او المركب من الامكان وغير الامكان الوجود والحدوث بمجموع الامكان والوجود
ومجموع الامكان والحدوث   والاعتماد الخ هذا دفع لما يقال جوابا من طرف المستدل
وحاصله ان تقول لم اجد مشتركا بين الجوهر والعرض سوى الوجود والحدوث ولا يصح
الحدوث فتعين الوجود فدفعه بان الاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم بعدم
ثبوت امر مشترك غيرهما وانما يفيد الظن والمطلوب في المقام العلم والوجدان لا يفيده

اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الامر المشترك نعم لو كان المطلوب الظن كفروع الفقه
كان عدم الوجدان كافيا   ولا يمكن ابطال الخ هذا دفع ايضا لما يقال من طرف المستدل
وحاصله ان تعليل صحة الرؤية بالامكان او بالمركب منه ومن غيره باطل لان الامكان
امر عدمي وصحة الرؤية امر ثبوتي ولا يصح تعليل الثبوتي بالعدمي فلذا حصرت المشترك
بين الحدوث والوجود   بقول فلان في صحة الرؤية اي بقول انها امر عدمي او انها
عدم امتناعها   اجاب عنه اي عن هذا المنع واراد ببعض الملكشيين ابن زكري وهذا توجه
من المص الى ما ذكره ابن زكري من الكلام مع ابن التلمساني في هذا السؤال والبحث معه
في ذلك   ثم ظهور وصف صالح اي كالامكان في المقام وهو مبتدا خبره قوله لا يوجب
انقطاعه وهذا مرتب على قوله بحثت فلم اجد الخ قال ابن زكري انه يكفي للمستدل هنا فاذا
الغاه هذا فايده المعترض لوصف صالح للتعليل كالامكان لم يذكره المستدل لا يوجب انقطاعه
بل يعود المستدل الى ذلك الوصف فيبطله ويسلم سبره والى هذا اشار بقوله فتعين
ابطاله اي اذا كان ذلك لا يوجب انقطاعه فحينئذ يتعين على المستدل ابطال ما ابداه المعترض
لكن ابطله فذاك والا انقطع   ثم ابطل علية الامكان الخ هكذا في بعض النسخ بابطل فعلا
ماضيا وفاعله ضمير يعود على ابن زكري وقوله بعدم صلة لابطل فيكون هذا الكلام من قبل المص
وفي بعضها ثم ابطال مصدر مبتدا خبره بعدم فيكون من قبل ابن زكري وحاصله انه ابطل علية
الامكان بانه لو كان علة لصحة الرؤية لصحت رؤية كل ممكن موجودا كان او معدوما والتالي
بط اذ رؤية الممكن المعدوم لا تصح وابطل عليه المركب من الامكان والحدوث بالامكان والوجود
اذ لو كانت العلة احد الامرين لزم تركيب العلة العقلية وهو بط   قلت ولا يخفى ضعفه
اي ضعف ما اجاب به ابن زكري والمناسب لقوله الآتي وما ذكره بعد ذلك مبني على هذا
الاساس الذي بان انهدامه ان يقول قلت ولا يخفى فساده فان قوله الخ   فيصح قبوله
اي قبول قول المستدل   وما المطلوب منه الظن عطف على الامارات عطف تفسير وكذا
قوله وما المطلوب منه العلم معطوف على البراهين عطف تفسير   والابطال عطف على الحصر
او ما ينتهي اليها اي الى الضروريات واين ذلك اي الحصر القطعي والابطال القطعي

والاستفهام للاستبعاد اي ويبعد غاية البعد ان يكون كل من الحصر والابطال قطعيا في دليل
السبر في مثل مسئلتنا واعلم ان حاصل ما دفع به المص كلام ابن زكري قد اشار الغهري لرده
بقوله والاعتماد على الوجدان لا يفيد العلم فكان المناسب للمص ان لو قال قلت ما اجاب
به هذا المعترض قد اشار الغهري الى دفعه فكانه لم يفهم كلامه   وما ذكره بعد ذلك
اي بعد قوله بحثت فلم اجد وهو قوله ثم ظهور وصف الخ   لانا نقول الخ سند للفساد
لاصحتها اي الرؤية وفي بعض النسخ لاصحته بتذكير الضمير وهو عائد على كل على حذف
مضاف اي لاصحة كل اي لاصحة رؤية كل   والمعلل بالامكان الاول اي وهو الصحة
وقوله لا الثاني اي وهو الوقوع وانت خبير بان ما رد به المص على ابن زكري من ان الممتنع
وقوع رؤية كل ممكن الصادق بالمعدوم لاصحة رؤيته يقتضي جواز رؤية المعدوم وهو لا يصح
رؤيته قطعا ولو صحت رؤيته في حقنا وانتفى الوقوع فقط لكان الباري سبحانه يرى المعدوم لان
كل ما جاز في حقنا وكان كمالا وجب في حقه تعالى وهذا باطل لاجماعهم على ان بصره تعالى انما
يتعلق بالموجودات وايضا يلزم من صحة رؤية المعدوم شيئية وان له حقيقة متقررة وهذا
مذهب اعتزالي باطل لما يلزم عليه من قدم العالم ان قلت انما يلزم ذلك لو قلنا ان المعدوم
يرى من حيث انه معدوم ونحن نقول يصح انه يرى لكن مع شرط الوجود قلنا التعليل العقلي لا يتقيد
فيه لشرط   سلمنا انه لا اشترك اي بين الجوهر والعرض   عن درجة الاعتبار اي في العلية
بحيث لا يكون علة رؤية الجوهر والعرض بل يصح ان يعتبر علة   لا يعقل الاشتركة من العدم
هذا توجه لمنع ما جرا عليه في السبر من قوله والا ان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي   بل
الحدوث الخ اي وحينئذ فيصح ان يكون الحدوث علة لصحة الرؤية وحينئذ فالباري لا يرى لعدم
وجود العلة فيه وقوله المقيد بمسبوقية العدم اي انه وجود مقيد بمسبوقية العدم وظاهره ان
العدم طارئ والوجود سابق عليه لانه قال بمسبوقية العدم اي بالعدم المسبوق مع ان الامر
بالعكس والاولى ان لو قال المقيد بمسبوقيته بالعدم وكانه حذف الجار والضمير واضافة
المسبوقية للعدم اذ به تتحقق والاضافة تكون لادنى ملابسة ولا يخفى ما فيه من التطليف.
وكيفية له اي واذا كان كذلك فيكون صفة   وصف الثابت الخ مرتب على محذوف اي

والوجود

والوجود ثابت وصفة الثابت ثابتة ونوقش هذا بانا لا نسلم ان المسبوقية ثابتة في الخارج بل
هي من الاعتبارات التي محلها الذهن وايضا لا يلزم من كون الشيء ثابتا في الخارج ان يكون صفة
ثابتة الا ترى الى زيد الموجود في الخارج فانه موصوف بالامكان وهو امر اعتباري   وجوابه
ان الحدوث صفة اعتبارية اي لان ما فسر به وهو الوجود المسبوق بالعدم امر اعتباري فاذا
كان الوجود وصفة وهي المسبوقية بالعدم كل منهما امرا اعتباريا كان الحدوث المفسر بذلك
امرا اعتباريا وحينئذ فقول المعترض وصفة الثابت ثابتة المقيد ان كلا من الوجود
وصفة المذكورة ثابت ممنوع واذا كان الحدوث امرا اعتباريا لا ثبوت له فلا يصح ان
يكون علة لصحة الرؤية التي هي امر ثبوتي   والا لكانت حادثة اي والا بان كان الحدوث
صفة ثابتة لكان الحدوث حادثا لكونه من العالم ثم ننقل الكلام لحدوثه وهكذا والحاصل
ان الحادث اذا كان حادثا بحدوث ما قام به له ثبوت في نفسه لكان حدوثه من جملة العالم
فيكون حادثا بحدوث وننقل الكلام لحدوث الحدوث ويتسلسل   سلمنا ان الوجود علة
مشتركة قد اختصر في العبارة والاصل سلمنا ان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار وان
الوجود علة مشتركة بين صحة رؤية الجوهر والعرض ولكن لو قلتم الخ   ولكن لم قلتم الخ الاستفهام
انكاري بمعنى النفي وضميرانه راجع للوجود والاشارة لصحة الرؤية اي ولكن لا يصح قولكم ان الوجود
يقتضي صحة الرؤية مطلقا اي من غير توقف على شرط ولا على انتفا مانع   وما المانع من توقفه الخ
هذا سند للمنع والواو تعليلية والاستفهام للنفي اي لا مانع من توقف اقتضا الوجود الذي
هو علة لمعلول الذي هو صحة الرؤية على شرط وانتفا مانع وقوله والحكم اي الذي هو صحة الرؤية
وقوله متوقف على ذلك اي على الوجود المتوقف على شرط وانتفا مانع واذا كان الوجود
يتوقف عليه الحكم الذي هو صحة الرؤية وهو متوقف على وجود الشرط وانتفا المانع فلا يكون
الوجود مقتضيا لصحة الرؤية مطلقا اي في القديم والحادث لتطرق احتمال عدم تحقق ذلك
في القديم   الا ترى الخ هذا ايضاح وترشيح لقوله لكن لم قلتم الخ   وغير ذلك اي
كالنوم   والباري تعالى لا يصح وصفه بذلك اي بالاحكام المذكورة وانما لم يتصف
بها مع التصافه بصحتها لانها متوقفة على الاتصالات والتكيفات الجسمانية وذلك من

خواص الأجسام لفقد انتفى شرطها وان كان متصفا بمصححها فكذا يمكن أن يقال ان مصحح الرؤية
وان اتصف به لكنه لايرى لان الوجود لايقتضي الرؤية الا بشرط وهو غير موجود فيه تعالى اوانه
منع من رؤيته تعالى مانع   لايصح وصفه بذلك اي لفقد الشرط وهو الاتصال والتكليف
لايصح فيها ذلك اي التوقف على شرط وانتفا مانع   لانها تقتضي حكمها اي
لذاتها اي فلا تتوقف في اقتضائها لمعلولها على شيء واذا كانت تؤثر بطرفي الوجود والعدم
وقوله كالعلم والعالمية تمثيل للعلة والمعلول   والحياة في جميع ماذكر اي من الاحكام شرط
لاعلة اي كما توهمه المعترض ومن المعلوم انه لايلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلا يلزم من
وجود الحياة في الباري وجود اللذة والألم   الحادي عشر الخ حاصله نسلم ان الوجود
يقتضي صحة الرؤية من غير توقف على شرط وانتفا مانع لكن ما المانع من ان يكون الوجود
معتبرا علة لصحة الرؤية في طرف الممكن دون الواجب وحينئذ فالواجب لايرى وقوله لان
العلة الخ اي لان العلة انما تقتضي حكمها في محلها اذا وجدت اي انها انما تقتضي الحكم
لمن قامت به فالوجود بالنسبة الينا يقتضي كوننا مرئيين بعضنا لبعض ولا يقتضي أن
ذلك الوجود القائم بنا كون المولى تعالى مرئيا لما يلزم عليه ان العلة وهي الوجود القائم بنا
اقتضت حكما في غير محلها وهو كون المولى عز وجل مرئيا واقتضا العلة حكما في غير محلها
باطل وقوله بالنسبة الى الله تعالى متعلق بالصحة فالمناسب تقديمه على الخبر وحاصله ان الوجود
كما هو علة في صحة رؤيتنا الخ رؤية الباري تعالى كذلك الامكان فانه علة في صحة الخلق
بالنسبة الى الباري عز وجل لا بالنسبة الينا فالتنظير في الخصوص فقط   وجوابه أن العلة
الخ حاصله ان العلة العقلية متى وجدت وجد معلولها ولا تتخلف حكمها بحال لا في القديم
ولا في الحادث والوجود كما ثبت للعبد ثبت للرب عز وجل وحينئذ فلا وجه لجعل الوجود
علة لصحة الرؤية بالنسبة الينا واما قول المعترض والعلة الخ فهذا غير متجه لان المجعول علة
الوجود المطلق لا الوجود بالنسبة الينا وهذا منع للسند ثم اشار لرد التنظير بقوله
وقدرتنا الخ وحاصله انا لانسلم ان الامكان علة لصحة الخلق بل العلة لصحة الخلق القدرة
المؤثرة ولم توجد الا في الرب تعالى وحينئذ فلا يعقل هذا التعميم لان القدرة المؤثرة

خاصة

خاصة به تعالى بخلاف علة الرؤية فانها الوجود وهو عام وعلى هذا فالامكان شرط لاعلة كما فهم
المعترض والحاصل ان العلة في الخلق القدرة المؤثرة بشرط كون المخلوق ممكنا والقدرة المؤثرة
خاصة به تعالى وقد يقال العلة العقلية تقتضي حكمها لذاتها فلا تتوقف في اقتضائها
لحكمها على وجود الشرط ولا انتفا مانع تأمل وتقرير المنع والجواب على الوجه المذكور هو ما
ذكره شيخنا العدوي ويشير اليه العكاري ويحتمل ان يقرر بوجه آخر بان يقال نسلم ان الوجود
يقتضي صحة الرؤية من غير توقف على شرط ولا على انتفا مانع لكن ما المانع من ان يكون الوجود
علة لصحة الرؤية بالنسبة الينا بمعنى ان الوجود القائم بنا مصحح لرؤيتنا وحينئذ فالمولى لايرى
لان العلة انما تقتضي حكمها في محلها فالوجود بالنسبة الينا يقتضي رؤية بعضنا لبعض ولا
يقتضي صحة رؤية للمولى تعالى لما يلزم عليه من اقتضا العلة حكما في غير محلها وهو باطل وحاصل
الجواب ان العلة العقلية لا تتخلف حكمها بحال فالعلة في صحة رؤية الجوهر والعرض الوجود المطلق
لا الخصوص القائم بنا لان شأن العلة ان تكون أعم من المعلول والوجود كما ثبت للعبد ثبت للرب
وحينئذ فالمولى تعالى يصح رؤيته وليس في اقتضا مطلق الوجود لصحة رؤية المولى اقتضا علة
حكما في غير محلها ولا وجه لجعل العلة في صحة الرؤية الوجود بالنسبة الينا كما قال المانع تأمل
لا يتخلف حكمها عنها بحال اي في القديم والحادث   ونسبتها الى سائر الممكنات اي من
حيث التأثير والواو للتعليل وقوله وقدرتنا لا تؤثر اي في كل الممكنات وقوله وقدرة الباري
عز وجل تؤثر اي في كل الممكنات ولما كان هذا لايدل على نفي قدرة العبد على البعض من
الممكنات تعرض لذلك بعد بقوله وليس للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة قوله ولذلك
الاشارة لما تضمنه الكلام من كون المقتضي هو قدرته تعالى وقوله موجدها اي للممكنات
اي التي تحققت في الخارج لا الممكنات بحسب الواقع ونفس الامر الصادق ذلك بالمعدوم منها
كما هو ظاهر الكلية   هذه الحجة المراد بها المسلك الذي ارتكبه الاصحاب في صحة رؤيته
تعالى وهو المولى عز وجل موجود وكل موجود يصح رؤيته وقوله تنقض بالوجهين اللذين ذكرهما
الامام الفخر اي ذكرهما اعتراضا على بيان الكبرى بالسبر حيث قال وهذا السبر عندي ضعيف
لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحة المخلوقية فيهما حكم مشترك بينهما فلابد من علة مشتركة

والمشترك اما الحدوث واما الوجود والحدوث بط لما ذكرتموه من ان العدمي لا يكون علة
فتعين الوجود فوجب كونه تعالي يصح ان يكون مخلوقا وكان هذا باطل فكذا ما ذكرتموه من
صحة رؤيته وايضا انا ندرك باللمس الطويل والعريض وندرك الحرارة والبرودة فصحة
الملموسية حكم مشترك ولنسوق الكلام حتى يلزم صحة كونه ملموسا والتزامه باطل ببداهة
العقل وزادت البهشمية اي اتباع ابن هاشم الجبائي وقوله سؤالا الخ ظاهره
يقتضي انها اعتبرت ما عند الامام من الاسئلة ثم زادت هذا السؤال لو تعلقت
بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشيا اي عند الرؤية لها وانما ندرك وجودها فقط لكن التالي
بط لانا اذا راينا الانسان وحمارا مثلا ادركنا اختلافهما بالرؤية قطعا واذا بطل التالي
بطل المقدم وهو تعلقها بالوجود انا اذا شاهدنا شيأ اي بابصارنا وتبعه العلم
بتميزه اي تبعه العلم بجهة الاختلاف فيكون العلم بالاختلاف الاخص تابعا للعلم بالوجود
الاعم وزعم بعضهم انها تتعلق بذلك على العكس واليه اشار بقوله وقال ابو هاشم الرؤية
تتعلق بالاخص اي بالحال الاخص وهو المميز للشي ويتبعها العلم بالوجود الاعم لان
الرؤية عنده انما تتعلق باخص وصف الشي وهو حال وجعل الوجود اعم لانه شامل لهذا
المرئي ولغيره فاذا راينا لون العاج مثلا فانا نري البياضية لانها اخص اوصاف هذا
اللون ويتبع ذلك العلم بوجود هذا اللون وهذا مخالف لمذهب الاشعري من تعلق الرؤية
بالوجود قلنا نحن لا ندعي الخ حاصله ان البهشمية جعلوا الاخص هو المرئي وينتقل
منه الي الاعم لان هذا هو الموافق للمعقول لان الاخص هو الذي يستلزم الاعم واما ما
ذكره الاشاعرة من ان الوجود الاعم يرى ثم تعلم الحال التي بها الاختلاف ففيه التزام ان
الاعم يستلزم الاخص ضرورة لان الوجود اعم من الحال المذكورة وادعوا ان رؤية الوجود
تؤدي الي علم الحال واستلزام الاعم للاخص باطل باجماع العقلا واجاب الاشاعرة
بان هذا انما يلزمنا لو قلنا ان رؤية الوجود تستلزم العلم بالاخص استلزاما كليا قطعيا
حتى يعترض بان الاعم لا يستلزم الاخص لكنا انما نقول اذا راي الوجود يجوز ان يعلم
الحال وقد جرت العادة بهذا الجائز كثيرا او يجوز ان لا يعلم وقوله قال اي ترشيحا وتقوية لما
قال

قال ادخل الخ اي اوفق مما يقتضيه العقل نحن لا ندعي ان ذلك اي تبعية العلم بالمميز
للوجود اي انا لا ندعي ان رؤية الوجود تستلزم العلم بالاخص لا عقلا ولا عادة حتى يتم الزامكم
علينا بل نقول ان علم اي المميز في بعض الاشيا بعد رؤية الوجود فهو قضية عادية اي بحكم
عادي واعلم ان النسخ هنا اختلفت ففي بعضها نحن لا ندعي ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة
بل نقول ان علم في بعض الاشيا فهو قضية عادية ويرد على ذلك انه نفي اولا كون اللازم
عاديا ثم اثبته بعد ذلك وقد يجاب بانه نفي اولا العادة العامة المطردة التي لا تتخلف
واثبت العادة الجزئية وفي بعضها لا ندعي ان ذلك لازم للعقل اعادة ويرد عليه ما مر
سؤالا وجوابا وفي بعضها نحن ندعي ان ذلك ليس لازما للعقل الا عادة ويرد عليه انه لا معنى
للاضراب لان اللزوم العادي اثبته اولا وثانيا الا ان يقال انه اضراب انتقالي بين به
المقصود لان الاول يوهم ان اللزوم العادي كلي فيبين بالاضراب انه جزئي وقول
ابي هاشم مبتدا وقوله كيف يصح منه خبر وهذا توجه لابطال ما قال نظرا لمذهبه حال
نفسية اي وهي لا ترى وايضا الوجود حال نفسية فمقتضاه ان يكون هي المدركة بالرؤية
اولا لا الاخص وهو قد جعلها اعم وقوله كيف يصح اي لا يصح ذلك القول منه
وقد عطف على زعمه وقد تفنن في التعبير لان المراد بالزعم القول وعني به اي عني ابو هاشم
بقوله لا معلومة ولا مجهولة انها اي الحال واذا لم تكن الخ هذا الزام له بحسب مذهبه فانه
يقتضي النقض عليه كيف تكون محسوسة اي مرئية بحاسة البصر وكل محسوس الخ والحال
وقوله اي ابو هاشم مع دعواهم اي المعتزلة وابو هاشم منهم متقررة في العدم اي
فيقولون ان الحقائق ازلية كانت مخباة ومستورة قبل وجودها ثم ظهرت بوجودها كشبه
ثوب كان في صندوق مغلوق عليه ثم ظهر بفتحه والعلم بالاخص هذا سند لقوله لا نستلزم
اي لان العلم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتي كالعلم بالانسان فانه يستلزم
العلم بالحيوان اولازمه اي اولازم الاعم الذاتي كالجسمية الملازمة للحيوان فكما
ان العلم بالانسان يستلزم العلم بالحيوانية يستلزم كذلك العلم بالجسمية ولا يستلزم
العلم بالضاحكية بالفعل واقتصرنا في العقيدة على السابع من هذه الاعتراضات

انت خبير بان الذي ذكره في المتن من قوله لان الوجود عين الموجود فلا يصح علة وقد مر بيانه هـ
وحاصل الاعتراض السابع انه لا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا ان يكون وجوده
تعالى علة لصحة رؤيته لان وجود الشيء عينه فوجودنا مباين لوجوده تعالى ولا يلزم من ثبوت
حكم لاحد المتباينين ثبوت مثله للآخر ولا يخفى ما بينهما من المغايرة ومعتمدين اجالها
الخ لما انهى الكلام على دليل اهل السنة العقلي على صحة الرؤية اتبعه بالمستندات العقلية
التي تمسك بها الخصوم على استحالتها ثم ان ما تمسك به الخصوم من الشبه بعضها اقوى
من بعض فقد تكلم المصنف اولا على اقواها والمعتمد عليه عندهم فيها ثم تكلم بعد ذلك على الباقي
والضمير في احالها عائد على الرؤية والمبتدعة جمع مبتدع وهو من خالف السلف الصالح فهو
صادق على المعتزلة وقوله انها اي الرؤية مطلقا لا خصوص التي جرا عليها الكلام وهي رؤية
المولى سبحانه وتعالى وقوله تستدعي اي تستلزم والمقابلة مصدر قابل وهي تستلزم جهة
خاصة وهي جهة الأمام ففيه اشارة الى ان المراد من الجهة جهة الأمام وان كانت في
حد ذاتها صادقة بالجهات الست لان الرؤية انما تستدعي وتستلزم جهة الأمام لا
مطلق جهة وحاصل ذلك السند ان الرؤية ملزومة للجهة والمقابلة وهما لازمان لها
والجهة والمقابلة لازمان للجرمية ايضا ولوازم الجرمية محالة في حقه تعالى فتكون الرؤية
مستحيلة لانها ملزومة للجهة والمقابلة المحالان وهو المطلوب والمقابلة عطف
على الجهة من عطف الملزوم لان المقابلة تستلزم جهة لكنها خاصة وهو باطل اي معتمد
اي وهو ان الرؤية تستلزم عقلا الجهة للمرئي والمقابلة له باطل لان ذلك اي استدعاء
الرؤية للجهة والمقابلة فرع عن اثبات الأشعة اي انفصالها من بصر الرائي واتصالها
بالمرئي وذلك لو صح الخ الاشارة راجعة لانبعاث الأشعة وقوله لو صح الخ علة
لمحذوف اي والقول بان الرؤية بذلك الانبعاث بط لانه لو صح ان الرؤية كما قالوا له
لوجب ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته لان الاشعة غاية ما تبلغ ملء الحدقة فيقتضي
ذلك انه في ساعة الابصار لا يرى الا قدر حدقته فقط وهو بط بالضرورة والحاصل
ان الجهة والمقابلة مبنيتان على انبعاث أشعة من الحدقة والانبعاث المذكور يستلزم

باطلا

دوق ٤١

٤١١

باطلا فيكون الانبعاث باطلا فيكون لزوم الجهة والمقابلة للرؤية باطلا وهو بط اي
والتالي بط على الضرورة فلا يحتاج لدليل فاشار بقوله على الضرورة اي وجه عدم التعرض لدليل
البطلان الأشعة عندهم اي عند المبتدعة وهم المعتزلة في هذا المقام وتثبت
بالمرئي اي تتصل به وتتعلق به وقوله بشرط ان يكون اي المرئي ويشترط انتفاء القرب
اي لجفن العين وانما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الأشعة الباء الاولى للآلة
والثانية للسببية والطرف الأول بسكون الراء بمعنى العين والثاني بفتح الراء اخر الأشعة
وقوله المتصل بالمرئي نعت للطرف الثاني ويسمونه اي طرف الشعاع المتصل بالمرئي قاعدة
الشعاع ويسمون طرف الشعاع المتصل بالناظر اي انسان العين منبعث الشعاع اي محل انبعاثه
وهذه تسمية اصطلاحية لهم ثم ان قوله المتصل بالناظر يقتضي ان تلك الأشعة متصلة من
الناظر واول كلامه يقتضي انها منفصلة من العين بتمامها واجيب بانه في المبدا يخرج
من الناظر فتمتلئ به العين ثم يخرج بعد ذلك منها للمرئي ويتصل به لا تعرس فيه اي لا
خشونة فيه وهذا تفسير لما قبله وسبب الخشونة في عدم استواء الاجزاء فيه نظرا الى السطح
فلهذا قالوا اي لما تضمنه البحث من ان الرؤية عندهم باشعة تنفصل من العين وتتصل
بالمرئي قالوا الخ لاستحالة الخ سند لما قبله من التفريع وسنده وان كان مفرعا وتقتضي
ما قبله اهتماما به وقوله لانها علة للاستحالة قبله ولاستدعائها عطف على قوله لاستحالة
والأجل وعلا هذا تكميل للسند واهل الحق الخ لما افاد منع الرؤية عند الخصوم وانها
اتبع بذلك شأنها على مذهب اهل الحق تكميلا للفائدة في المقام وان كان سياق الكلام
عليها على مذهب أهل الحق اخر البحث وعند التوجه الى ذلك جرى على ما هو اعم من الرؤية
تكثيرا للفائدة فقال الادراك اي الوصف القائم بالمحل معنى يخلقه الله تعالى الادراك
معنى اي صفة فان خلق جزء من المعين اي الناظر الذي هو انسان العين وقوله يسمى
ابصارا الاولى بصرا ورؤية لان الابصار مصدر ابصر والمقصود في المقام الصفة
لا الفعل وفي اللسان لم يقل وفي جزء من اللسان على اسلوب ما قبله لان القوة فيه
منبثة في الجلدة المفروشة على سطحه بتمامه لا في جزء منه وفي كل الجسد اي في كل جزء

من اجزاء الجسد وقال العكاري انه من باب الكل المجموعي لان في الجسم بعض اجزاء لا احساس
لها كالشعر والظفر وفيه نظر اذ هذه ليست من الجسم وفاته التعرض لادراك الشم
وكان عليه ان يقول او في جزء من الانف يسمى شما وقضية كلامه ان الادراكات
المذكورة متحدات الجنس وعليه يتمشى كلامه الآتي وقد سلف الخلاف في السمع والبصر
هل هما من جنس العلم وانهما يرجعان اليه كما جرى عليه الكعبي وابو الحسن البصري اولا
واختصاص خلقه اي واختصاص خلق الله الادراك بهذا المحال فهو من اضافة المصدر
لمفعوله وهو ضمير الادراك والفاعل محذوف وكذا اختصاص بعضها اي
الادراكات وقوله بكون المدرك متعلق باختصاص وقوله في جهة متعلق بمحذوف
خبر الكون كما جرت العادة بذلك في العلم الاشارة راجعة لمضمون قوله فيتعلق
بما هو قريب جدا الخ اي كما جرت العادة بالتعلق بالقريب والبعيد جدا او بما
ليس في جهة العلم وحاصله ان العلم نوع من الادراك ويتعلق بما ليس في جهة
وبالقريب جدا وبالبعيد جدا فكذلك الرؤية لا مانع من تعلقها بما ذكر بجامع ان
كلا نوع من الادراك فكما تعلق علمنا بالباري تعالى لا مانع من تعلق رؤيتنا به
وهواي المشار اليه انه لو كانت الرؤية الخ والضمير في انه الحال والشان وقوله لا الخ
الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية لكنه يري دفعه قيد بذلك دفعا لما
عساه ان يقال ان الاكثر من الحدقة انما يري بعد انتشار الاشعة وقوله لكنه الخ اشارة
لكن على دليل الاستثنائية المطوية القائلة لكن التالي بطل اي كون الانسان لا يري
الاقدر حدقته ولا يري اكثر منها ان ذلك اي رؤية الانسان اكثر من حدقته لاتصال
الشعاع الخارج من العين بالهواء والمراد بالهوا الاجرام الشفافة وقوله وهو مضئ
اي والحال ان الهوا مضئ وضميرا عان عائد على الهواء وكذا الضمير فيما قبله والمراد
بما قابل الهواء الشئ المرئي اي فاعان الهوا على رؤية الشئ المرئي المقابل لذلك
الهواء لاتصال الشعاع بالهواء لا يقال هذا معارض لما مر من ان الشعاع
متصل بالجسم المرئي لا بالهواء لانا نقول ان الشعاع في حال ذهابه للجسم المرئي
يتصل

يتصل بالهواء وينفذ فيه ويتصل بعد ذلك بالجسم المرئي كما للبلور الخ هذا تنظير طلب
للايضاح اي كقارورة البلور فانها جسم مضئ فاذا كان في جوفها شئ وهي مسودة فات الشخص
رؤية ما في جوفها لعدم اتصال الشعاع به لكنها لصقالتها وصفائها اعانت على رؤية ما فيها بمنزلة
المرئي المقابل للهواء فكما ان الهواء يعين على رؤية ما قابله فكذلك البلور يعين على رؤية ما في
داخله فيلزم ان لا يرى اي الشخص الرائي من الهواء الاقدر حدقته اي لان الشعاع الخارج من العين
انما اتصل ببعض الهواء وذلك البعض هو الذي اعان للشعاع المتصل وقوله فيلزم الخ اي لكن اللازم
بطل لان الانسان يرى من الهواء اكثر من حدقته وايضا فنحن نرى الخ هذا الزام على قولهم وهو
مضئ والواو في قوله الهواء مظلم واو الحال وحاصله انه لو كانت العلة في رؤية الانسان الشئ
الكثير اضاءة الهواء لزم ان الانسان لا يرى الشئ الكثير في وقت الظلمة لفقد الاضاءة في ذلك
الوقت مع ان الشئ الكثير الذي نراه في وقت الاضاءة نراه في وقت الظلمة فاين ما قالوا
بان منعوا الملازمة اي التي حكمت بها الشرطية المتقدمة وهي لو كانت الرؤية بانبعاث الاشعة
للزم ان لا يرى الانسان الاقدر حدقته فقالوا لا نسلم الملازمة لجواز ان تكون الرؤية بانبعاث
الاشعة ويرى الرائي اكثر من حدقته بواسطة وسندهم اي في هذا المنع انه انما
يري الكثير الخ ويري بتقديم اليا على الهمزة وحينئذ فضميرانه للحال والشان ويصح قراءته يراي
بالبناء للفاعل فضميرانه للشخص الرائي لان اجزاء الهواء مضيئة الخ قال العكاري انظر هذا
مع ما سبق لهم فان هذا يقتضي ان وراء الهواء لا تتصل به الاشعة وما سبق لهم يقتضي اتصالها
به اذ هو مرئي وانت خبير بان هذا الجواب الذي جرا عليه في المتن لخص مما اورده اهل السنة
من انه يلزمهم ان الانسان لا يرى الاقدر حدقته وهو اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة
وهي الاجزاء الهوائية تتصل بالسما اي مثلا فالمراد تتصل بالمرئي سواء كان هو السما
اوغيرها مع ان الشعاع انما اتصل ببعضه اي وذلك البعض هو الذي اعان الشعاع
المتصل به الخارج من الحدقة ومما نقض عليهم اي في دعواهم ان الرؤية بانبعاث الاشعة
وحاصله ان الجسم ما تركب من جوهرين وهو مرئي بسبب اتصال الشعاع بكل جزء من اجزائه
هكذا قالوا فيقال لهم مقتضى هذا ان الجوهر الفرد يري منفردا لانه لا ينال من الاشعة

في حال اجتماعه مع غيره الا قدر ما ناله منفردا مع ان الجوهر الفرد لا يرى وحينئذ فليست الرؤية
بانبعاث اشعة   ومما ينقض عليهم خبر مقدم وقوله عدم رؤية الخ مبتدأ مؤخر والمراد بالجوهر
الفرد الجزء الذي تناهى في الدقة الى حد لا يقبل الانقسام عادة   ولا يناله الواو للحال
والاشارة في قوله من ذلك للشعاع ووحده حال   الا ما ناله مع غيره ما واقعة على
القدر من الشعاع ومع غيره حال وفي هذا الاسلوب نوع غموض والمناسب ان لو قال وقد ناله
من ذلك وحده ما ناله مع غيره الذي هو حال الرؤية للجسم فما باله امتنع منه حال انفراده
ورؤية الكبير الخ هذا طرف ثان مما وقع النقض به عليهم فهو عطف على عدم رؤية الجوهر وقوله رؤية
الكبير اي الجسم الكبير اي كبير الاجزاء وقوله مع البعد متعلق برؤية وقوله مع اتصال الشعاع والمقابلة
الظرف متعلق بمحذوف حال من الكبير اي حالة كون ذلك الكبير مصاحبا لاتصال الشعاع به
والمقابلة بجميعه وحاصله انه لو كانت الرؤية بانبعاث اشعة ما كان الجسم الكبير يرى مع البعد
صغيرا لاتصال الشعاع بجميعه لكن التالي باطل فكذا المقدم   بجميعه في نسخة بجميعها
وفي اخرى بيانه فعلى الاولى تكون اللام متعلقة بالمقابلة وحذف صلة اتصال اي الشعاع
من الحذف من الاوائل لدلالة الاواخر وعلى الثاني فبالعكس   الجوهر الفرد مبتدأ وخبره
قوله اولا ومما ينقض عليهم   مع ان شرط الرؤية مفرد مضاف يعم والمراد جنس الشرط المتحقق
في متعدد وقوله وهو اتصال الخ الضمير لشرط الرؤية   قالوا انما ذلك اي رؤية الجسم الكبير
مع البعد صغيرا وهذا جواب عن النقض الثاني ولم يجيبوا عن النقض الاول وهذا الصنيع
يقتضي انقطاعهم بالنسبة للاول كما ان الاسلوب السابق يقتضي ان المعتزلة يقولون بوجود
الجوهر الفرد والحاصل انه ورد عليهم ان الرؤية لو كانت بانبعاث اشعة لكان الجسم
الكبير يرى مع البعد كبيرا على حاله لاتصال الاشعة به والمقابلة له لكن التالي باطل بالضرورة
فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو ان الرؤية ليست بانبعاث اشعة فاجابوا عن هذا
بان الملازمة لا تتم الا اذا كانت اجزاء الجسم الكبير مع ان البعدية مستوية في القرب للبصر
مع انها مختلفة في القرب له فما كان من اجزائه قريبا للبصر رئي وما كان منها بعيدا عنه
لم ير فلذا كان يرى في حالة البعد صغيرا واقاموا دليلا هندسيا على ما ادعوه من اختلاف

اجزاء

اجزاء المرئي للبصر قربا وبعدا اشار له المص بقوله وذلك الخ   لان الشعاع الخ هذا
سند لرؤية الكبير مع البعد صغيرا ونفذ بمعنى خرج وانفصل والزاوية مجمع الخطين والزاوية الحادة
ما تقارب خطاها وهي في المقام نقطة العين   لمثلث صفة لمحذوف اي لشكل مثلث
وقوله قاعدة مبتدأ والضمير للمثلث وقوله والمرئي خبر وقوله فقام اي ذلك الشعاع حالة كونه
خطا مستقيما وقوله بوسط متعلق بقام   على زوايا قائمة المراد بالزوايا الزاويتين
الحادثتين بسبب الخط المستقيم فاطلق الجمع على الاثنين وذلك شائع اي على زاويتين قائمتين
ومعلوم اي البرهان المذكور في علم الهندسة   ومعلوم ان اي الخط المستقيم القائم بوسط
القاعدة اصغر مما يقوم على تلك القاعدة من سائر الخطوط اي واذا كان كل واحد من وتري
المثلث اطول من ذلك الخط الشعاعي الذي قام بوسط القاعدة لزم ان يكون طرفا القاعدة
اللذان قام عليهما وترا المثلث ابعد للبصر من وسطهما الذي وقع عليه الخط الشعاعي وحينئذ فاجزاء
الشيء المرئي ليست مستوية للبصر في القرب والبعد بل بعضها قريب له وبعضها بعيد عنه
لان الجزء الواقع في وسط القاعدة اقرب للبصر من الجزء الواقع في طرفيها فلذا كان الكبير يرى صغيرا
لرؤية ما كان قريبا منه للبصر وعدم رؤية ما كان بعيدا منه عن البصر ولا يتأتى ان يرى الكبير
كبيرا على حاله الا اذا استوت نسبة اجزاء الكبير الى البصر في القرب   مما يقوم عليها
اي على القاعدة وقوله من سائر الخطوط بيان لما والمقصود بالخطوط وترا المثلث
فزيادة ذلك البعد لغيره اي لغير الوسط فالمراد بالغير هنا الطرفان اي فزيادة ذلك البعد الثابت
للغير وهما الطرفان   قلنا اي معشر اهل الحق في الرد عليهم فيلزم اذا انتقل المرئي الذي هو
القاعدة الى مقدار تلك الزيادة من البعد كزيادة ذراع مثلا ان لا يرى والمشاهدة تكذب
ذلك اللازم   عن ما نقض عليهم بالبناء للفاعل والضمير فيه عائد على ما وهو رؤية الكبير
صغيرا بيان لما ولا يجوز بناؤه للمفعول لخلو الصلة عن ضمير الموصول   وذلك اي وبيان
ذلك اي عدم التسليم   في وسط المرئي الاولى حذف في والمراد بالناظر انسان العين
في طرفيه اي المرئي   وبيانه اذا خرج اي وبيان كون الجزء الواقع وسط المرئي اقرب
للناظر من الواقع طرفاه انه اي الحال والشان وقوله اذا خرج اي من الحدقة   كما في

شلث اي بشكل مثلث ويرجع التوهم الى كونهما على هيئة ساقي المثلث لا الى خروج الخطين
الشعاعيين كذا في العكاري والحق ان المتوهم خروجهما كما هو ظ الش لان الخارج من انسان
العين حقيقة عندهم انما هو خط شعاعي واحد وهو الذي في وسط المثلث للتوهم واما
الخطان الشعاعيان الآخران فمتوهمان اي الخط الآخر تغير للقاعدة وقوله جسم المرئي خبر
ان وقوله البعيد يحتمل انه بالرفع نعت للجز الذي هو المضاف ويحتمل انه بالجر نعت للمضاف اليه
على طرفيه اي الخط الذي هو القاعدة وخرج عطف على خرج قبله والمراد بنقطة
العين انسانها نصفين اي على نصفين بوسط اي على وسط وقوله فانه يحدث
في الضمير ان للوسط وتر الزاوية القائمة اي الحادثة في الوسط في الهندسة
اي وهي علم يعرف به خواص المقادير الخط والسطح والجسم التعليمي ولواحقها واوضاعها
وفائدتها معرفة كمية الاشياء المحيطين بها اي بالزاوية القائمة والخطان المحيطان
بها هنا نصف القاعدة والخط الشعاعي الواقع على وسط القاعدة على الطرفين اي
على طرفي المرئي بين المرئي اي بين وسط المرئي وهو وسط القاعدة وبين الناظر وهو
انسان العين والذي بين طرفيه اي والبعد الذي بين كل طرف من طرفي المرئي الذي هو
القاعدة والناظر زايد فالذي مبتدأ وزايد بالرفع خبر وقدر ذراع حال من الخبر اذا
انتقل ذلك الجسم اي وهو القاعدة اي ان مقتضى ما قالوه انه لو نقل ذلك المرئي الى الحد
الذي زاده الطرفان عن الوسط ان لا يرى ذلك المرئي لوجود العلة مع انه يرى بالضرورة
وقد يقال ان القاعدة التي هي المرئي اذا نقلت طال الشعاع وطال الخطان المتوهمان ايضا
تأمل وهي مائة ذراع وذراع يعني المائة الاولى والذراع الزائد الا انه يزيد في الانتقال
عن المائة الاولى مائة ذراع اخرى وذراعا ومما ينقض عليهم المفعول محذوف اي ومما ينقض
عليهم دعواهم ان هذا النقض وارد عليهم بالنظر لما جروا عليه من ان السبب في رؤية الشيء
اتصال الاشعة به اذ قضيته ان ما لم يتصل به الاشعة لا يرى وهو بط بدليل رؤية الاكوان
وهي كما سبق عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي لا تتعلق بها الاشعة
اذ هي من باب الاعراض والاشعة من باب الاجسام ويستحيل ان تتعلق الاجرام بالاعراض

(قوله) قالوا

قالوا هذا رجوع عن ما قالوه اولا الى ما هو اعم منه ما اتصلت به اي الاشعة
او قام بما اتصلت به الاشعة وان لم تتصل به كالاكوان قلنا فيلزم الخ اي نظرا لما رجعوا
اليه وجوابه مفرعا على ما قبله لانه يقتضيه لقيامها اي الاشعة بما اتصلت به من المطعومات
والمشمومات اي ان الروائح والطعوم وان لم تتصل بها الاشعة لكن الاشعة تتصل بما
تعلقت به من المطعومات والمشمومات ان ذلك اي رؤية ما قام بما اتصلت به
الاشعة فيما يقبل الرؤية كالاكوان والالوان لا الروائح والطعوم فانها وان قامت بما
اتصلت بها الاشعة لكنها لا تقبل الرؤية هذا اي ما ذكره المص وقوله بان سبب
متعلق بقولهم وان الضمير للحال والشان والالوان عطف على الاكوان والحركة
انتقال الجرم من حيز لحيز آخر والسكون بقاؤه في حيزه وهذا هو المتعارف والاصح يثبت
الحال بقول ان الحركة والسكون معنيان وجوديان قائمان بمحلهما توجب كل واحدة منهما
له حكما اذ الاشعة اجسام اي والاكوان اعراض والعرض يستحيل الخ مماسة الجسم
اي الاتصال بها فالمراد بالمماسة الاتصال بالرجوع عن قولهم اي وهو انه لا يرى الا
ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع اي والاكوان والالوان وان لم يتصل
بها الشعاع الا انها قامت بما اتصل به الشعاع فهي مرئية بذلك الاعتبار وهذا
الذي اوردتم اي من الطعوم والروائح عندنا متعلق بقوله بعد لا يجوز وفيه تقديم المعمول
على عامله المتصل بما له الصدر اذ هو مسبوق بلا النافية وفي كون اداة النفي من ادوات
الصدر اضطراب فليمش ما هنا على احد القولين وقوله عندنا اي واما عند اهل السنة
فالطعوم والروائح اعراض موجودة يجوز رؤيتها وان كانت لا ترى بالفعل وهو مما يجوز
اي وحينئذ فيلزم على مذهبكم انه يرى مع البعد وهو بط ومما ينقض عليهم هذا النقض
ليس جاريا على الجهة التي جرا عليها ما قبله لان ما قبله جار على ان سبب الرؤية اتصال الاشعة
بالمرئي وهذا جار على ان ما اتصلت به الاشعة يرى رؤية قرص الشمس من اضافة العام
للخاص او للبيان اذا علا في الجو اي مع ان الشعاع لا يتصل بقرص الشمس ولا بالنار البعيدة
لا بعد ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا يدل على بطلان ما ادعوه من ان

ما اتصلت به الاشعة يري والضا الانبعاث يعني ان انبعاث الاشعة اي خروجها
من الناظر لايكون الا باعتماد باخراجها من الناظر الى جهة فالاعتماد وهو الاتكا على ناظر العين
لاجل ان يخرج الشعاع منه الى جهة سبب في انبعاثه وبه يتحقق الانبعاث المسبب
وحينئذ فالانبعاث المسبب ملزوم للاعتماد والاعتماد لازم وهذا اللازم بط لان
الرائي لايحس في عينه باعتماد حين تخرج الاشعة فالملزوم وهو انبعاث الاشعة مثله
ان يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم ولاترى الجوارح المراد بها سباع الطير واراد
بالجو ما ارتفع من الهواء البرية نفتح البا نسبة للبر ضد البحر اي في الصحراء مع
ان الخ راجع للطرفين على اللف والنشر المرتب الابعدان يتصل بالاجسام التي
بيننا وبينها اي فهذه الاجسام قد اتصلت بها الاشعة ومع ذلك لم تر فهذا يدل
على بطلان ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يري وايضا مما يبطل انبعاث
الاشعة في الرؤية اي مما يبطل النفي الرؤية انبعاث اشعة ووصولها للمرئي ولو جعلها لان
كان انسب لايكون الا باعتماد عليها اي لايكون الا باتكا عليها اي على محل الاشعة
لاجل ان يخرج الشعاع منه الى جهة فقوله الا باعتماد عليها اي على الاشعة وفيه حذف
مضاف اي بالاعتماد على محلها وهو العين فاندفع ما يرد على ظاهر اللفظ من انه ظاهر في
عوده على الاشعة وهو غير مناسب من جهة المعنى لايحس في عينه اعتمادا اي
لايحس في عينه اتكاء لاخراج شيء منها توجب خروجها اي الاشعة لخفتها اي
الاشعة وقوله فادني اعتماد اي بالحركة وقوله بخروجها اي الاشعة لخفتها قيل
الراي اي قيل في الرد عليهم وهذا هو الاختيار والسبر المشار له في المتن وقوله من
عينه اي من اجفانه ولم يسلم ذلك اي ما قالوه من ان حركة الاجفان يوجبها
وقوله بجهات الاعتماد اضافة جهات للاعتماد نظرا الى ان الاعتماد وهو اخراج الشعاع
يكون اليها فاذا حصل الاعتماد بجهة منها اي من الجهات الست وقوله لزم ان لا تنبعث
اي الاشعة وقوله الى غيرها اي الى غير تلك الجهة التي حصل الاعتماد بها وقوله لكنا
نرى دفعة الدفعة بالفتح المرة ورؤية الجهات الست في مرة انما يتصور مع الدوران دورة كاملة

على

على غاية الخفة والسرعة وحاصله انه اذا حول الشخص عينيه الى جهة الامام مثلا واخرج الشعاع
الى تلك الجهة ثم دار الى جهة اليمين واليسار وخلف وامام اي دار دورة كاملة والعين
مفتوحة متحركة بحركة واحدة وهي الاولى فمقتضى ما قالوه انه لا يري الا ما في جهة الامام لان
الشعاع تابع للاعتماد والاعتماد انما هو لجهة الامام وليس كذلك لانا نرى في تلك الدورة الكاملة
بحركة العين الواحدة ما في سائر الجهات لكنا نرى دفعة اي بحركة واحدة للجفن
واعتماد مخصوص لجهة من الجهات لكن انما يكون رؤية ما في الجهات الست بالدفعة الواحدة
بواسطة الدوران دورة كاملة والتفات البصر للعلو والسفل وهو على حاله والا لم تكمل الرؤية
للجهات الست وقد يقال هذا انما ينهض اذا كان في حال الدوران يخلو عن ادنى اعتماد زائد
على الاول وهو محل نظر وظاهر المص انه لا يمكن الاعتماد الزائد على الاول فبطل ما تخيلوه من
كون الرؤية بانبعاث اشعة متصلة بالمرئي ثم لزوم المقابلة الخ لما فرغ من الكلام
على بطلان لزوم الجهة للرؤية شرع في ابطال لزوم المقابلة لها وثم في كلامه للترتيب الذكري
رؤية الانسان نفسه من اضافة المصدر لفاعله الذي هو الانسان ونفسه مفعول
والباء سببية اي ويستحيل ان يكون الشيء مقابلا لنفسه وكان عليه ان يقول في المرآة
والماء مثلا لان رؤية الانسان نفسه لا تختص بالمرآة والماء لعموم ذلك لكل ما فيه لمعان وصقالة
لعدم التضريس اي الخشونة لان شانهما اللمعان والصقالة وقوله فانعكست الى المرآة
اي فراي بسبب انعكاسها اليه نفسه فصار مقابلا لنفسه حكما فقولهم المرئي لابد ان يكون
مقابلا اي حقيقة او حكما لعدم قاعدة الاشعة اي وهي طرف الشعاع المتصل بالمرئي
قالوا انما يري صورة الخ اعلم ان الكلام الاول للمعتزلة وحاصله انهم قالوا لابد في الرؤية
من المقابلة فورد عليهم ما تقدم من رؤية الانسان نفسه في المرآة مثلا فاجابوا بان المقابلة
هنا حكمية وورد عليهم المرآة والماء فانقطعوا ولم يجيبوا عن ذلك الاشكال واما الحكماء فقد
اجابوا عن اصل الاشكال فقالوا لا نسلم ان المرئي في المرآة نفس الشخص الرائي بل المرئي
صورته وصورته مقابلة له وحينئذ فتم الشرط فقول الش قالوا الخ هذا الجواب من قبل الحكماء
ولا يخفى ما في سوقه في هذا الاسلوب الموهم انه جواب من قبل الخصوم ولا معنى له اذ الخصوم

كلا منهم جار على ان المرئي صورة منطبعة في سطح المرآة لانفس الرائي فكان سوقه في اسلوب
يؤذن بانه من قبل الحكما كان يقول وقال الحكما انما رائي الخ صورة منطبعة اي في المرآة
والما على شكل المرئي وتلك الصورة مقابلة له فيلزم ان لا تبعد اي تلك الصورة
ببعد الرائي بل ببعد الما او المرآة اذ هو محلها المنطبعة فيه مع انه اذا بعد الرائي بعدت
الصورة واذا تحرك تحركت واذا ضحك ضحكت واذا بكى بكت فلو كان المرئي صورة منطبعة
غير ذات الرائي لما حصلت هذه الامور لكن اللازم بط فبطل الملزوم وهو كون المرئي
صورة الرائي لا ذاته واعلم ان مذهب اهل السنة كما افاده الش ان المرئي في المرآة
ونحوها ذات الرائي بدون انبعاث اشعة وكلام الفقها يقتضي ان المراد الصورة فانهم
قالوا ان نظر العورة حرام اجماعا واما نظر صورتها في المرآة فلا يحرم عند الشافعية
ويحرم عند المالكية ان لا تبعد ببعده اي بل تبعد ببعد الما وتتحرك بحركته اذ هو محلها
وهو بط بالمشاهدة يعني انه اي الحال والشان وقوله ومحال الواو تعليلية فانعكست
الي الناظر اي الى الشخص الناظر لم تتحقق اي في المرآة والما اذ لا تشبث لها فيهما
الاولى بهما واجاب الحكما اي بجواب آخر مستقل عن السؤال المذكور اولا عن الاعتراض
الوارد على جواب للمعتزلة كما يوهمه كلام المتن وقد بين المراد في الشرح وهو ظ قد
يجاب بانهم التزموا ان المرئي هو الصورة المطابقة للرائي فلهم ان يقولوا انها مطابقة
في جميع كيفياته ووصفه ومما يلزم الخ لما افاد بطلان ما جرى عليه الخصوم من اشتراط
المقابلة اتبعه بالزامهم على ذلك فقال ومما الخ والمجرور خبر مقدم وقوله ان لا يرى
مبتدا موخر اعان على ذلك اي على روية الاكبر والمراد بالشعاع هنا الهوا المضي
على ما يقتضيه كلامه في الش لا الاجسام المضيئة الخارجة من الناظر المتصلة بالهواء
قد تقدم جوابه اي جواب كون الشعاع المضي هو الذي اعان على روية الاكبر
والذي تقدم هو قوله سابقا قلنا فيلزم ان لا يرى الشخص من الهواء الاقدر حدقته
وايضا فنحن نرى الهواء مظلم ما نراه والهواء مشرق فان قالوا الخ اسلوب الش
مخالف لاسلوب المتن اذ ما في المتن يقتضي انهم اجابوا بذلك وما في الش جار على

سبيل

سبيل الفرض والتقدير فالمناسب ان لو قال قالوا الاجل مطابقة اسلوب المتن
فاعان اي بواسطة نفوذ الاشعة فيه ليعين اي ذلك الهواء بعد رويته
اي بعد روية الهواء على روية ما قبله وهو الجسم الكبير وحينئذ فيلزم مساواة الصغير
الذي هو الرائي الكبير وهو الهواء المضي بقي شي وهو ان المعتزلة صرحوا بان الهواء
لا يرى للطافته لان من شرط الروية كثافة المرئي وحينئذ فلا يعقل الرد عليهم بهذا الكلام
تامل وهو محال اي اللازم المذكور محال لان مساواة الصغير الذي هو الرائي للكبير
الذي هو المعين وقد تقدم مثل هذا اي مثل الجواب المذكور والمناسب اسقاط قوله
جوابهم بان يقولوا وقد تقدم مثل هذا عند ما الزموه ومصدوق المثل في المقام هو
الجواب المتقدم بقوله وايضا ما بالنا نرى من الهوا نفس اكثر من حدقته مع ان الشعاع انما
اتصل ببعضه ولو سلم ذلك اي ما ذكره الخصوم من الاجوبة التي ارتكبوها في دفع
ما اوردوه عليهم الاصحاب فروية الله تعالى الخ المصدر مضاف للفاعل وقرن المعمول
باللام للتقوية اذ عمل المصدر بالفرعية ولا بنية الواو للحال والمراد بالبنية الحدقة
وقوله يهدم ما اصلوه جملة في محل الخبر عن قوله فروية الله تعالى الخ وحينئذ ففاعل يهدم
ضمير يعود على روية الله تعالى وذكره اعتبارا باكتساب التذكير من المضاف اليه على ان الروية
ليست حقيقي التانيث وليس في جهة اي وليس ذلك الموجود في جهة بالنسبة
للرائي الذي هو الرب بحيث يكون ذلك المرئي امام الرب او خلفه الخ يهدم ما اصلوه
اي ما جعلوه اصلا في الروية من اشتراط الحدقة وخروج الاشعة منها وكون المرئي في جهة
وان يكون مقابلا للرائي وعدم القرب والبعد المفرطين ولا يخفى ما فيه فان كلام الخصوم
في الروية بالحاسة فكيف يهدمه ما هو بالنسبة اليه تعالى فهذا خروج عن موضوع المسئلة
والحاصل انه للخصوم ان يقولوا الرويتان مختلفتان بالحقيقة وبالقدم والحدوث فيجوز
ان يختلفا في اللوازم والاحكام وحينئذ فروية المولى تعالى لكل موجود من غير حدقة ولا شعاع
وليس المرئي في جهة بالنسبة للرب تعالى ولا مقابلا له لا يهدم ما اصلوه لانهم انما اصلوا
الامور التي ذكروها في روية العباد الحادثة وايضا فما ثبت الخ اي في الحديث من ان

النبي صلى الله عليه وسلم رأى الجنة وهو في موضعه ولا يخفى ما بينه و بينها من البعد اذ هي في
الفلك الثامن وهو فوق الأرض وقوله وكثافة الحجب الكثيرة وصف الحجب وان كانت على
وزن فعل الذي هو من صيغ الكثرة بقوله الكثيرة مبالغة وقوله يمنع ما تخيلوه خبر ما من قوله
فما ثبت وما تخيلوه هو المعبر عنه أولا بما أصلوه وعبر عنه بالتخيل اشارة الى انه لا اثبات
له وذلك لان المخيلة قوة تتعلق بما لا تحقق له في الخارج ثم ان النقض عليهم برؤية النبي
الجنة في موضعه انما ينهض اذا كانوا يسلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم رآها بحاسة
بصره وهو في موضعه وهي بموضعها وبينه وبينها تلك الحجب كما يقتضيه اسلوب الكلام
واما اذا قالوا انها نقلت له وقربت له حتى رآها او قرب موضعها له فلا ينهض على انهم
لا يقولون بوجود الجنة الآن اي في دار الدنيا وانما يقولون انها توجد في الآخرة فهم يحملون
الحديث على انها صورت له ورأى صورتها وهو في محله وحينئذ فلا ينهض الرد عليهم بذلك
من موضعه اي وهو في موضعه   من الاشعة اي من اشتراط الاشعة في مقام الرؤية
اذ لو كانت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم بانبعاث اشعة لما وصلت من هذا البعد العظيم
المفرط   والموانع اي وانتفاء الموانع كالقرب والبعد المفرطين   يتعلق ببصره بكل موجود
الاولى حذف ببصره لان الكلام مع الخصوم المعتزلة وهم لا يقولون بثبوت المعاني فكان
الاولى ان يقول وكونه بصيرا يتعلق بكل موجود   بنية الحدقة اي بنية هي الحدقة
فالاضافة بيانية   لانها اي الاشعة اجسام وهذا سند لاستحالة انبعاث الاشعة
في ذاته تعالى   لاستحالة الجهة اي التي استقر فيها المرئي لانها تعد للمرئي وجهة للرائي
لكل ما أصلوه اي جعلوه اصلا للرؤية تتوقف عليه   ومما يبطل خبر مقدم وقولهم
مفعول يبطل ومقول القول محذوف اي مما يبطل قولهم باشتراط الحدقة وانبعاث
الاشعة فيها والمقابلة في الرؤية وقوله رؤية النبي صلى الله عليه وسلم مبتدأ مؤخر
التي بينه اي بين النبي صلى الله عليه وسلم وبينها اي وبين الجنة   تردها اي الاشعة
وقوله لا سيما لا معنى له ولو جعل ما بعدها علة للملازمة اعني قوله لما وصلت الخ لكان
ظاهرا   واذا تقرر هذا اي بطلان ما اشترط الخصوم في الرؤية من الحدقة وانبعاث
الاشعة

الاشعة فيها واتصالها بالمرئي وكون المرئي في جهة ومقابلا للرائي وعدم القرب بينهما جدا وعدم
البعد بينهما كذلك   عبارة عن معنى اي من صفة موجودة لان المعنى هو الصفة الوجودية
والمراد بها هنا ادراك وانه يقوله يقوم بمحل ما اورد على الخصوم القائلين باشتراط الحدقة
وما لم ير من الموجودات اي كالجن والملائكة وقوله فللموانع الجمع باعتبار تعدد الموجودات التي لم
تر والا فكل واحد منع من رؤيته مانع واحد وقوله قامت بالمحل اي بمحل البصر والادراك وهو
انسان العين وقوله على حسبها اي على حسب تلك الموجودات اي على قدرها وقوله وما لم ير الخ
مبني على ما سبق من ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده والمراد بالموانع اضداد تلك الابصار
من صفات وجودية تمنع من ابصار تلك الموجودات التي لم تر   يتعلق بالمرئيات اخرج
بقوله يتعلق المعنى الموجود الذي لا يتعلق كالحياة فلا تسمى بصرا وبقوله بالمرئيات اي بما شأنه
ان يرى وهو كل موجود ولما افاد معنى البصر عند اهل الحق وكان ذلك المعنى الذي ذكره يصدق بالقديم
والحادث وهو في جانب القديم واحد كما مر بخلافه في الحادث تعرض لما يتحقق البصر في جانب الحادث
فقال   ويتعدد في حقنا بتعددها اي بحسب تعدد المرئيات فعلى هذا قد قام بمحل البصر ابصار
وادراكات متعددة كادراك زيد وعمرو الخ فالبصر يتعدد بتعدد المبصر في حقنا كما ان العلم وهو
الادراك القائم بالقلب في حقنا يتعدد المعلوم   وهل قام في العمى مانع هذا يقتضي ان المانع
غير العمى مع انه عينه فكان المناسب ان يقول وهل العمى مانع الا ان يقال الكلام على حذف
اي هل قام في محل العمى مانع واحد وهو العمى الخ   مانع واحد الخ يستفاد من هنا ان
العمى وصف وجودي لانه اطلق عليه مانع والمانع وصف وجودي وهو كذلك عند المتكلمين
فبينه وبين البصر تقابل الضدين بخلافه عند الفلاسفة فانه عندهم عبارة عن عدم البصر فهو
غير وجودي فالتقابل بينه وبين البصر تقابل العدم والملكة وقوله جميع الادراكات اراد
بالادراكات في المقام الابصار   لا عند انبعاث الاشعة كما تقول المعتزلة في ان
الانبعاث عندهم سبب للرؤية لانه عقبها تأمل   في العقب مؤخر القدم   او في محل شا
اي اراد خلقه فيه   لصح ذلك اي لجاز ذلك عقلا لان ذلك من مقدورات يفعل فيها
ما شاء   لان ذلك المعنى وهو ادراك المرئيات وهذا بيان للملازمة التي حكمت بها

الشرطية انما يقوم بجوهر فرد اي لا بجوهرين فاكثر لان المعنى لا يقوم بمحلين والا لزم انقسامه
والمعنى الواحد لا ينقسم ولا اثر للجواهر المحيطة به اي بذلك الجوهر الذي قام به المعنى اي لا اثر
لها في قبول ذلك الجوهر لذلك المعنى ولا القيام للمعنى به اي فانها ليست شرطا في ذلك الاثر
بيد الله فله ان يخلق ذلك المعنى في اي محل من الجسم وقوله ولا اثر الخ طرف ثان من طرفي بيان الملازمة
وقد اسند هذا الطرف بطرفين طرف جار على ابطال ان تكون احاطة الجواهر بالجوهر الفرد الذي
قام به المعنى شرطا في قبول ذلك الجوهر الفرد للمعنى وطرف جار على ابطال ان تكون الاحاطة
شرطا في قيام المعنى بذلك الجوهر الفرد ولما توجه للطرفين اللذين اسند بهما قدم الاول فقال
فانه انما يقبل الخ فانه انما يقبل الخ اي فان الجوهر الفرد انما يقبل ما يقوم به بنفسه اي من غير
شرط لان قبوله له صفة نفسية له وصفة النفس لا تتوقف على شرط لان الصفة النفسية للجوهر
من اجزاء حقيقته فالجوهر هو الجزء الذي لا يتجزء القابل لقيام المعنى به وحيث كان قبول
الجوهر للمعنى القائم به صفة نفسية له والصفة النفسية لا تتوقف على شرط كانت احاطة الجواهر
بالجوهر الذي قام به المعنى ليست شرطا في قبول الجوهر الفرد لذلك المعنى القائم به فان قلت
لا نسلم ان قبول الجوهر للمعنى القائم به صفة نفسية له لم لا يجوز ان يكون عارضا له وطارئا عليه
قلت اجابوا عن ذلك بانه لو لم يكن قبول الجوهر للمعنى نفسيا له بل كان امرا طارئا عليه
لتوقف على قبوله اياه اذ الطارئ انما يكون بشرط القبول ثم انتقل الكلام لذلك القبول الثاني
فان كانت نفسيا له والا لتوقف على قبول ايضا ويلزم الدور والتسلسل وهما باطلان فبطل
ما استلزمهما وهو كون القبول غير نفسي ولا يصح الخ لما انهى الكلام على ابطال كون الاحاطة
شرطا في قبول الجوهر للمعنى اتبعه بالطرف الثاني وهو ابطال كونها شرطا في قيام المعنى به فقال
ولا يصح الخ في قيامه اي المعنى وقوله به اي بالجوهر الفرد اذ الشرط الخ مثلا الحياة شرط
في العلم فلا بد ان تقوم بمحل ولا يصح قيامها بجسم اخر والا لوجد العلم في محل بدونها وهو باطل
لوجود المشروط بدون شرطه واحاطة الجواهر بالجوهر الفرد الذي قام به المعنى غير موجودة في
الجوهر الفرد وحينئذ فلا يكون شرطا في قيام المعنى بالجوهر الفرد واذا بطل كون الاحاطة شرطا
في قبول الجوهر الفرد للمعنى وبطل كونها شرطا في قيام المعنى به ثبت انه لا اثر للجواهر المحيطة

في

في قيام المعنى بالجوهر الفرد وهو المدعى يعني ان البصر نا الخ مفهوم الاضافة وهو عدم تعدد
البصر في جانب القديم معتبر وانه يتعدد الخ عطف تفسير للاشارة ونظر مسئلة البصر
بمسئلة العلم لان مسئلة العلم قد تقدم الاستدلال عليها كلما جاز ان يدرك الخ مصدوق ما
الموجودات اي كل موجود يجوز ان يدرك بالحدقة اذا لم يقم بالمحل اي الذي هو الحدقة
وهو للمعنى المضاد للادراك وهو ماخوذ اي مضمون الشرطية القائلة كل موجود يجوز ان
يدرك ان لم يقم بالمحل ادراك يتعلق به لزم ان يقوم بالمحل معنى يضاد ادراكه
وهي ان القابل للشيء الخ اعلم ان لهم عبارتين الاولى القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده
والثانية القابل للشيء لا يخلو عنه او عن مثله او عن ضده والمراد بالشيء على العبارة الاولى
النوع وعلى الثانية الشخص والمص قد نظر في المتن للعبارة الاولى لانه قال وما لم ير من
الموجودات فلموانع ولم يقل او لقيام الامثال وفي اخر الكلام قد جرى على العبارة الثانية
حيث قال القابل للشيء الخ تامل وتعدد تلك الموانع الخ المناسب سياقه في اسلوب
التفريع لان ما سبق يقتضيه ولا يلزم الخ هذا جواب عما يقال انه يلزم من تعدد
الموانع لتعدد الموجودات التكلم ثم قيام ما لا يتناهى عدده بالعين من الادراكات والموانع
وهذا باطل فادراكاتها وموانعها متناهية اي وعلى هذا فعدم رؤية المعدوم لغير مانع
والا لزم قيام ما لا نهاية له بالعين وانكرت المعتزلة الخ لما اجرى الكلام على مانع البصر
بالنسبة الى مذهبنا كان من المناسب ان يتكلم عليه بالنسبة الى مذهب الخصوم فقال وانكرت
المعتزلة الخ على انتقاض البنية اي الحدقة وانتقاض الحدقة بالضاد المعجمة بمعنى
تغيرها الذي لا يتحقق معه الرؤية بان يذهب كلها او بعضها عرو المحل عنه اي عن المانع
وذلك باطل اي وجواز عرو المحل عن المانع وعن الادراك باطل لما سبق من ان القابل
للشيء لا يخلو عنه او عن مثله او عن ضده هل هو معنى واحد الخ قضية كلامه ان ائمتنا
رضي الله تعالى عنهم اتفقوا على ان العمى معنى وجودي يضاد الادراك وهو كذلك واما
قول المص في شرح الصغرى العمى والبصر من باب العدم والملكة وان العمى هو عدم البصر
عن ما من شانه ان يبصر فهو جار على مذهب الفلاسفة احاد الابصار الاضافة

بيانية والابصار بفتح الهمزة   كانتقاد الموت الخ هذا تنظير للايضاح وقوله احاد
العلوم الاولي احاد الادراكات ليشمل احاد السمع والبصر والعلم   نوهو اجتماع
موانع الخ من اضافة الصفة للموصوف اي او هو موانع مجتمعة كثيرة فصل ومن
الجائزات الخ قد حذف المترجم له والاصل فصل" في الكلام على بعض الجائزات في
حقه تعالي واعلم ان الجائزات في حقه تعالى على الاطلاق تؤخذ مما سلف في مقام
تعلق قدرته وانما تكلم هنا علي بعض منها نظر المذهب الخصوم فيه وابطال ما جروا عليه وتحقيق
مذهب اهل السنة فيه   خلق العباد هذا الطرف لاخلاف فيه وانما اتى به تمهيدا لما
بعده وقوله خلق العباد شامل للعقلا وغيرهم المكلفين وغيرهم لكن قوله بعد وخلق اعمالهم
وخلق الثواب الخ يخصه بالعقلا المكلفين كذا قيل وقد يقال ان الثواب لا يختص بالمكلفين
فان الصبي يثاب علي النوافل   وخلق اعمالهم اعاد لفظ خلق لانه قصد كل طرف
من الاطراف الثلاثة علي حدته والمقصود بالاعمال الاكتسابية والاختيارية لانها هي التي
فيها محل النزاع ويرشحه ما بعده من قوله وخلق الثواب والعقاب عليها   وخلق الثواب
والعقاب عليها اي علي الاعمال اي ان الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي
مخلوق لله تعالي فالمجرور متعلق بالثواب والعقاب علي سبيل التنازع والتوزيع كما قلنا
لا يجب عليه شئ من ذلك اي كما انه لا يستحيل وخص طرف الوجود بالذكر لانه محل النزاع
والاشارة راجعة لما ذكر من الاطراف الثلاثة   ولا مراعاة الخ عطف علي شئ من عطف
الخاص علي العام جاء به ردا علي الخصوم قال العز بن جماعة اوجب جمهور المعتزلة على الله
تعالى مراعاة الاصلح لا المصلحة واوجب عليه اقلهم المصلحة والاصلح ما قابله صلاح كالثواب
بلا تكليف بالنسبة لمقابلة الثواب مع التكليف والصلاح ما قابله فساد كالايمان في
مقابلة الكفر فاذا كان امران احدهما صلاح والاخر فساد وجب عليه تعالي ان يراعي لعباده
الصلاح منهما فيفعله دون الفساد واذا كان امران احدهما صلاح والاخر اصلح وجب عليه
تعالي ان يراعي لعباده الاصلح منهما فبهذا يظهر لك ان المص قصد الرد على الطائفتين
لكن قد يقال انه لا موقع لنفي الاصلح بعد نفي الصلاح لان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ٭

فالمناسب

فالمناسب ان لو عكس   والاوجب الخ هذا سند لنفي مراعاة الصلاح والاصلح علي سبيل
اللف والنشر المرتب اذ قوله لا محنة دنيوية ولا اخروية اخص من لا تكليف لان لا تكليف
يصدق بالمحنة وحينئذ فيكون رفع التكليف الصادق بالمحنة صلاحا ورفع المحنة راسا
اصلح بالعبد فالحاصل ان المحنة اعم من التكليف والتكليف اخص منها والقاعدة ان نقيض
الاخص اعم من نقيض الاعم وحينئذ فلا تكليف اعم من لا محنة راسا الصادق بالمحنة
فليكن لا محنة اصلا اصلح ولا تكليف صلاحا اذ رفع المحن عموما اصلح بالعبد من رفع بعضها
الذي هو التكليف في المقام وان كان رفعه صلاحا   والاوجب ان لا يكون تكليف
لكن التالي بطل لوجود التكليف باخبار الصادق ووقوع المحن الدنيوية وكذا الاخروية
علي ما اخبر به الصادق والحاصل انه لو صح ما قالوا ما وقع للانسان امر يكرهه ولكان الناس
جميعا مؤمنين علي الطريق القويم من غير تكليف بل كانوا كلهم في الفراديس يتنعمون
ابدا من غير ان يروا الدنيا ولا تكاليفها قال العلامة اليوسي واقول كيف يتصور الوجوب
علي الله تعالى فان الوجوب عليه عز وجل لا يخلو اما ان يكون عقليا او شرعيا فان زعموا
انه عقلي زال الاختيار عنه ولا يبقى له فعل اذ الامران اذا كان احدهما صلاحا واصلح
يتعذر عليه فعل الاخر علي زعمهم فلا يبقي للارادة او المريدية محل لتعذر الترجيح وان زعموا
انه شرعي قلنا لهم ما تعنون بكونه شرعيا اتريدون انه اوجب علي نفسه ام اوجب عليه غيره
فان كان الاول فهو جائز وايجابه شيا علي نفسه فضل منه واحسان ومعروضه الممكن ونحن
نقول به وان كان الثاني فالموجب علي الله تعالي ان كان الها اخر فهو الشرك المحض وان
كان غير اله فهو ذهاب الي ان المخلوق يوجب علي الخالق ويأمره وينهاه وهو هذيان
وجنون وهذا علي سبيل الحصر والفرض والا فاساسهم القول بالحسن والقبح العقليين علي
زعمهم يقتضي انه وجوب عقلي   والافعال اراد بها المفعولات لانها المتصفة
بالخير والشر والنفع والضر وقوله نفعها وضرها اي نافعها وضارها لان الكلام في
المفعولات ولا يرد الخير والشر لانهما اسمان   مستوية اي من جهة حدوثها ٭
والافعال كلها اي وافعاله تعالى كلها فال عوض عن الضمير وهذا يتوجه الى الكلام

على افعاله تعالى بالنسبة الينا لأن اتصافها بالخير والشر انما هو بالنسبة الينا واما بالنسبة
اليه تعالى فكلها خير ويستحيل فيها التوزيع وانتقل الى هذا قبل ان يسند قوله قبل لا يجب عليه
شيء من ذلك ليتوصل الى سنده لأنه لا يتوصل اليه الا بذلك الانتقال على باهر
قدرته الخ الاضافة من اضافة الصفة للموصوف اي مستوية في الدلالة على قدرته الباهرة
اي الغالبة وعلى علمه الواسع اي الذي لا يخرج عنه شيء وعلى ارادته النافذة اي التي لا يردها
شيء لا يتطرق الخ لما بين ان فائدة افعاله بالنسبة الينا الدلالة على باهر قدرته
وسعة علمه ونفوذ ارادته اخذ يتكلم عليها بالنسبة اليه فقال لا يتطرق الخ اي واذا
كان لا يتطرق لذاته العلية منها كمال ولا نقص فلا يجب عليه تعالى فعل شيء منها ولا يستحيل
عليه عدم فعل شيء منها فمن هنا استفيد سند قوله سابقا لا يجب عليه شيء من ذلك
كان الله سبحانه هذا سند لقوله ولا يتطرق الخ والتعبير بكان لا يقتضي خصوص الانقطاع
بل محتمله فلذا احتاج لقوله وهو الآن على ما كان عليه اي كان في الازل بجلاله وعظمته
وسائر صفاته العلية وهو الآن على ما هو عليه من الاتصاف بتلك الكمالات واذا
كان كذلك فتلك الافعال لا يتطرق لذاته منها كمال لان كماله الذي هو به الآن هو كماله
الأزلي قبل وجود تلك الافعال فاكرم سبحانه الخ اي على وجه الفضل والاحسان ليست
افعاله تعالى معللة بعلة عقلية كما توهمه الخصوم ولما كان هذا التفريع يقتضي بطلان محل
النزاع وهو كون افعاله تعالى معللة كان من الشأن ذكره على حسب ما يقتضيه التفريع فقال
لا لميل اليه بمجرد فضله تاكيد لقوله اكرم كنظرت بعيني لان الاكرام انما يكون على
وجه الفضل لانه لا يقال اكرام الا اذا كان خاليا عن علة لا لميل اليه اي محبة
وهذا محترز الفضل وقوله او قضا حق اي بان يكون للشخص الذي اكرمه الله تعالى حق
واجب على الله تعالى فاكرمه الله جل وعلا لذلك الحق وفي هذا رد على المعتزلة صراحة
وقوله بفضله رد الترامًا واما قوله لا لميل فليس فيه رد اذ ليس هناك من يعتقد ان الاعطا
للمحبة وعدل عطف على قوله فاكرم وهو راجع لقوله لا يتطرق اليه نقص وقوله انواع النعيم
اي حسيا ومعنويا وكذا يقال في الجحيم وقوله ولا الضر عطف سبب على مسبب لان الغيظ نشا

عن الضرر وقوله ولا لاشتفا غيظ لم يقصد به الرد لانه لم يقل به أحد وكان الاولى ان يقول
ولا تشف من غيظ لانه يقال تشفى بكذا شفا وتشفيت من غيظي تشفيا والمناسب هنا
الثاني لا الاول كما جرى عليه المص كذا في العكاري نقلا عن الجوهري مما يجب خبر مقدم
وقوله ان يعتقد فاعل يجب وقوله ان افعال الله مبتدا مؤخر وخالفهم المعتزلة
الخ لما افاد مذهب أهل الحق في الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه لا يجب عليه منها شيء
اتبعه بما للمعتزلة في ذلك وانهم اوجبوا على الله تعالى من تلك الامور امورا منها مراعاة
الأصلح للعباد وهو مذهب جمهورهم كما سبق وانما اوجبوا عليه هذه الامور لتوهمهم
ترتب الذم والنقص على تركها اللطف هو لغة الرفق واما في اصطلاح الاصوليين
فقيل هو خلق قدرة الطاعة فهو مرادف للتوفيق وقيل ما يقع عنده صلاح العبد في آخرته
كالطاعة والايمان دون فساده كالكفر والعصيان وقيل ما ذكره الش خلق الشيء مفعا
للمفعول اي خلق كل شيء يوجب الخ وذلك كالقوة وسلامة الآلات واكمال العقل
ونصب الادلة ونحو ذلك كالرزق والأجل من غير ان ينتهي الى اللطف وقوله الى حد
الالجا الاضافة في حد الالجا بيانية اي الحد الذي هو الالجا اي بان يسلب الاكتساب والاختيار
بحيث يكون العبد مضطرا لان هذا يخرج عن اللطف وهو قبيح عندهم لانهم يحيلون
الالجا ويوجبون اقدار العبد كما ذكر المص بعد وازاحة العلل اي ازالتها واذهابها
عنه اي عن المكلف حتى انه الخ غاية لوجوب تلك الاطراف الثلاثة على الله تعالى وضمير
انه وفاعل أخل يعود على الله تعالى والاشارة راجعة للاطراف المذكورة لكانت
لهم خصومة اي لكان للعباد خصومة لله تعالى ويطالبون بحقهم عما يقول الظالمون
اي من وجوب شيء عليه ومحاسبة أحد له اذ لا يجب عليه شيء ولا حق لاحد عليه حتى يخاصمه
بترك حقه في القدر اي في المقدور لانهم يثبتون مخاصمة العبيد لله تعالى ومنازعتهم
له فيما قدره عليهم من عجز ونحوه ومطالبتهم اياه بحقهم فينسبون الظلم لله تعالى في انزاله
العمى مثلا بهذا الرجل ويقولون لهذا الرجل مخاصمة المولى في انزال العمى به ومطالبته بجهة
والظ ان هذا الحديث من باب الاخبار بالمغيبات وبما هو آت فهو آية من آياته

صلى الله عليه وسلم ويغرهم من هذا ان وجه تلقيبهم بالقدرية اثباتهم المنازعة في القدر فنسبوا
اليه ثم دليل فساد مذهبهم الخ كما افاد مذهب اهل الحق لانهما على طرفي نقيض فمتى فسد
احدهما صح الآخر وذلك المعقول والمنقول وافاد طرق المعقول بقوله اما المعقول فلانه
فاعل الخ وكان المناسب اسقاط قوله لا بالايجاب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك لايهامه
ان الخصوم لايقولون انه تعالى فاعل بالاختيار بل هو فاعل بالايجاب والطبيعة والامر ليس
كذلك اذهم يوافقونا على القول بانه سبحانه فاعل بالاختيار وان الفاعل بالاختيار هو
الذي يتأتى منه الفعل والترك لا بالايجاب اي لا فاعل بالعلة وقد سبق برهان ذلك
اي برهان كونه تعالي فاعلا بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبيعة فلو وجب عليه فعل الخ فاذا
كان امران احدهما صالح والاصلح تعذر فعل الآخر على زعمهم وتعين ان يفعل الصالح والاصلح
فاذا تعين عليه ذلك لم يكن فاعلا مختارا في فعله وقضيته ان الوجوب ينافي الاختيار والامر
ليس كذلك الا ترى ان وجود كل من الجوهر والعرض على سبيل الاختيار مع انه اذا قصد ايجاد
احدهما يجب ايجاد الآخر ولا ينافي ذلك الاختيار فكذلك ايجاد العبد ونحو اللطف كذلك
بانه فرق بين مسئلة الجوهر والعرض وبين مسئلة العبد ونحو اللطف فان الربط في مسئلة ايجاد
الجوهر والعرض عقلي فيقصدان معا او يتركان معا واما قصد احدهما دون الآخر فمستحيل
به القدرة بخلاف مسئلة العبد ونحو اللطف فالربط بينهما ليس بعقلي ولا عادي فيصح ان
يقصدا معا او يتركا معا او يقصد احدهما دون الآخر لما كان مختارا قد منع الخصم هذه
الملازمة وقال لا نسلم ان الوجوب ينافي الاختيار الا ترى ان الصلاة واجبة ومع ذلك
تقع بالاختيار ولا فرق بين القديم والحادث فالمولى وان كان مختارا لكنه يتعلق به الوجوب
العقلي بمعنى انه يلزم على تركه للامر الواجب كاللطف بكمال العقل النقص ولا منافاة بين
الوجوب والاختيار بل الوجوب يجامعه بخلاف الايجاب فانه لا يجامعه ولذا لا يعقل ترك
ما كان بالايجاب بخلاف الوجوب فانه يعقل تركه وان كان يلزم عليه النقص وقد يقال ان
تركه نقص وهو محال فيكون الترك الواجب محالا فتأمل اذ المختار الخ بيان للملازمة
اي ولو كان شئ واجب عليه تعالي ما تأتى تركه لان تركه نقص وهو محال ولان

الموجب

الموجب اي الذي اوجب عليه تعالي فعلا من الافعال ان كان الخ وهذا استدلال آخر نظرا
الي ان الحكم الذي هو الايجاب لابد له من مقتض وذلك المقتضي اما ان يكون قديما واما ان
يكون حادثا اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول لزم قدم الفعل وان كان الثاني لزم اتصاف
ذاته بالحدوث وكلاهما باطل لزم الفعل اي لان اثر الموجب القديم قديم وربما
نوقش بانه قد ينشأ عن القديم الحادث فالازلي موجب فيما لا يزال وان كان
حادثا يعني وقلنا انه قائم بذاته تعالي واما ان كان غير قائم بذاته فقلنا الكلام لموجب
احداثه ولزم التسلسل فهو سبحانه الخ مفرع على الاستدلال السابق اي واذا علمت
انه لا يجب عليه فعل من الافعال عملا بما ذكر من الادلة فهو سبحانه لا يتجدد له بفعل من الافعال
كمال فيجب ولا بتركه نقص فيستحيل بل هو الكامل الخ هذا راجع لمضمون قوله في المتن
لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص وقوله في ازله ولا فيما لا يزال راجع لمضمون
قوله في المتن كان الله ولا شئ معه الخ وانما الافعال الخ اي فثمرة الافعال انما هو
دلالتها على وجوده الخ لا لتحصيل كمال له تعالى فلا يتوقف وجوده ولا اتصافه بشئ من
الكمالات على وجود الافعال وان كانت دالة عليه لان الدليل لا يلزم انعكاسه وعبارة
المتن تقتضي ان ثمرتها الدلالة على المعرفة وفيه تسمح فالاولى حذف لفظ معرفة على
حسب ما هو مقرر اي في مقام الاستدلال على ذلك وحاصله ان وجود الشئ بعد عدمه يستلزم
موجدا والموجد لابد ان يكون حيا قادرا عالما الي غير ذلك من الصفات التي يتوقف
عليها الفعل وايضا الخ هذا الدليل ناف لقول الخصوم بوجوب مراعاة الصلاح والاصلح
واتى به وان كان الدليل السابق شاملا لهما بحسب عمومه اهتماما به ولاجل شمول الدليل
السابق لنفيهما وبطلان كون مراعاتهما واجبة عليه ارتكب لفظة ايضا لما في الخ
بيان للملازمة ثم استشعر سؤالا وارد على هذا الدليل توجه لتقريره ودفعه بقوله
فان قيل الخ وقوله من تعريضه للمعصية وللثواب لان التكليف يستلزم التعريض
لكل من الامرين وحينئذ فقوله فان قيل الخ لا محل له بعد بيان الملازمة واجيب بان معنى
قوله انما كلفه ليثيبه اي ليكون الثواب راجحا على المعصية فالراجحية لم تعلم مما

تقدم من بيان الملازمة من تعريفنا للمعصية اي ولا صلاح فيها قلنا هو قادر
الخ اي و ذلك أصلح له ولو وجب عليه الأصلح عطف على قوله ولو وجب عليه صلاح فهو
مبطل لقول الخصوم بوجوب مراعاة الأصلح فهو من تتمة الدليل وهو قوله وايضا الخ
لأن الاصلح له الخ بيان للملازمة وفيه ان عدم الخلق بالنظر للعذاب صلاح لا أصلح
لما خلقهم في الدنيا اعلم ان خلقهم في الجنة اصلح بالنسبة لخلقهم في الدنيا فتعين
واما اذا نظر للدنيا باعتبار ما فيها من الهموم والالام كان خلقهم في الجنة صلاحا لا اصلح
وبجملة اي والقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي والقول قولا مجملا قاطعا النظر
عن ما مر عن الادلة المعطلة لمراعاة الصلاح والأصلح لو وجب عليه الأصلح لما وجد
محنة الخ بيان الملازمة ان الأصلح لنا انما هو عدم وقوع المحن والتالي بطل اما في الدنيا
فلمشاهدة المحن واما في الآخرة فلورود النصوص الدالة على وقوعها ان لم يكن من اهل النجاة
والجبائي اي ابو هاشم الجبائي وقد كان شيخا للأشعري لان الأشعري في ابتدا امره كان
معتزليا وكان مقدما عليه لنظرايه في الاعتزال ثم رجع لمذهب اهل السنة فكثر التعجب
منه وسئل عن ذلك فاخبر انه راى النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان ثلاث مرات في كل عشر
منه مرة وفي كل مرة يأمره بالرجوع عن مذهب الاعتزال ونصرة مسئلة الروية واثباتها
على ما نطق به الكتاب والسنة وعدم القول بخلق القرآن والقضا والقدر وان الله قادر
على كل شيء فانتبهت من نومه ونصرت هذه الطريقة ويذكر ان المناظرة التي ذكرها
المص عقب هذه الرؤيا فرجع بعد هذه المناظرة الي المذهب الحق وهذا اول ما خالف
فيه الأشعري المعتزلة والآخر مات بعد البلوغ كافرا فيه البالغ بالموت كافرا او مؤمنا
ولم يقيد من مات قبل البلوغ بشيء كانه لكونه لا يحكم له بشيء وفي ذلك نزاع اما
الصغير ففي الجنة اي في الدرجة السفلى منها بدليل ما بعده وهذا خلاف ما في المواقف
من ان هذا لا اثاب ولا يعاقب وهو الانسب بالتحسين العقلي واما الكافر
الكبير فيه ان المقابل للصغير انما هو الكبير لا الكافر فكان المناسب ان يقول واما الكبير
فالكافر في النار والمؤمن في الدرجات العلى من الجنة فيجعل المقابل للصغير الكبير ويقسم

لمؤمن

لمؤمن و كافر فالاصلح في حقك الاولى فالصلاح في حقك التي هي من عظم غنيمة
وصف للسلامة بل وكل كافر المحل لهذا الانتقال لان المقصود هو ذلك وان كان الغرض
في واحد فيقول الاولى فيقولون كما في بعض النسخ فبهت الجبائي اي انقطعت حجته
ولم يقدر ان يجيب بكلمة وبهت يستعمل مبنيا للمفعول ومبنيا للفاعل مثلث العين
ووقف حمار الشيخ اي الجبائي ووقوف حماره كناية عن عجزه في تلك المسئلة كالعجز
الحمار في العقبة ويصح ان تكون الاضافة للبيان ثم قال اي الشيخ تعالى اي تنزه وقوله
ان توزن فاعل تعالى اي تعالى وزن احكام ذي الجلال بميزان الاعتزال اي بقواعده كقولهم
يجب على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح واحكام ذي الجلال مثل قولهم الرزق واجب عليه كما له
العقل واجب عليه لان ذلك صلاح فمعنى وزن تلك الأحكام بالقاعدة اثباتها بان يقال
الرزق مثلا صلاح وكل صلاح واجب فالرزق واجب عليه وهكذا واما المنقول عطف على
قوله اما المعقول لا يسئل عما يفعل الخ هذا يرد قول المعتزلة لو لم يفعل المولى بعبده
ما هو اصلح له لكان له الخصومة معه ومطالبته فقولهم باطل لانه لا يسئل عما يفعل
ولو شاء لآتينا الخ فيه رد على المعتزلة في قولهم ان الله لم يترك شيئا مما هو صلاح للعبد عاجلا وآجلا
الا فعله وانه فعل بكل عبد الالطاف التي يقدر عليها وليس في الوسع لطف يعم الناس جميعا اي
ليس عنده لطف لو خلقه للناس لآمنوا جميعا وكانهم لا يعدون هذا عجزا بل هذا مستحيل عندهم
لا تتعلق به القدرة ونحو ذلك اي نحو ما ذكر من الآيتين ومن النحو الحديث السابق وهو قوله
عليه الصلاة والسلام القدرية خصما الله في القدر ليست علة عقلية الخ اي علامة
شرعية عليها لما عرفت الخ هذا سند لقوله ان الاعمال ليست علة عقلية الخ اي واذا
كانت مستوية بالنسبة اليه فكيف يكون بعضها علة في الثواب وبعضها علة في العقاب
كما قال الخصوم من استوا الافعال اي افعال العباد كلها بالنسبة اليه تعالى من
حيث استنادها له تعالى من غير واسطة وما اثيب عليه منها اي من الافعال وهذا
من الاطراف المشار اليها ثم اسند ذلك الطرف بقوله وانما الافعال الخ اي وانما الافعال علامة
بين الشرع اي فالطاعة تدل على حصول الثواب لفاعلها والمعصية تدل على

حصول العقاب لفاعلها فمواقفة على الثواب والعقاب وضمير تدل للافعال والصلة
جرت على غير من هي له بينهما اي بين الفعل ومايدل عليه من ثواب اوعقاب
وتسمية الخ هذا جواب عن سؤال وارد على مضمون قوله وما اثيب عليه منها وعلى سنده
وحاصله كيف تقولون الثواب بمحض الفضل والعقاب بمحض العدل والافعال علامة
مخلوقة له تعالي وقد اجاب ان تسمية الثواب والعقاب جزاء والجزاء انما يكون في مقابلة
الاعمال لسبق مايدل عليهما اي لسبق مايدل على الثواب والعقاب شرعا والذي يدل
عليهما هو الاعمال وحاصل هذا الجواب ان الاعمال لما كانت امارة دالة على ما اراد الله
تعالي بمن اتصف بها في عقباه من ثواب اوعقاب صار الثواب والعقاب الحاصلان عقب
هذه الاعمال شبيهين بالجزاء الحاصل عقب سببه بجامع ان كلا تقدمه مايدل عليه فحسن اطلاق
الجزاء على الثواب والعقاب كامر وقد ورد الخ هذا ترشيح لقوله سابقا وما اثيب
عليه من الاعمال او عوقب فبمحض فضله او عدله وانما الاعمال الخ لفضله النار اي البقعة
الخالية منها قال اليوسي لو قال يخلق لفضل الجنة من غير ذكر النار كان اولى لان هذا ثابت بلا
نزاع اخرجه البخاري في تفسير سورة ق وماذكره المص اخرجه البخاري ايضا في كتاب
التوحيد قال ابن حجر عن القابسي المعروف في هذا الموضع ان الله ينشئ للجنة خلقا واما
النار فيضع الرحمن فيها قدمه فتضيق وينزوي بعضها الى بعض وتصير ممتلئة ولا اعلم شيئا
من الاحاديث انه ينشئ للنار خلقا الا هذا الحديث اه وجزم ابن القيم ان هذه الزيادة
غلط واحتج بان الله اخبر بان جهنم تمتلئ من ابليس واتباعه وكذا انكر البلقيني هذه الزيادة
واحتج بقوله ولا يظلم ربك احدا اه قال اليوسي ثم رايت كلام عز الدين احتج بما ذكره
المص من ان الله يخلق للنار اقواما وللجنة اقواما والمعول عليه ما مر اه والمستفاد من
النصوص كما قال شيخنا العدوي ان الجنة اوسع من النار وان المراد بوضع الرحمن قدمه في النار
تجليه عليها بوصف الكبريا على مذهب الخلف وكلا النوعين اي الثواب والعقاب
وهذا شروع في الكلام عليهما بالنسبة للخلق وقوله على سعة ملكه من اضافة الصفة
للموصوف اي على ملكه الواسع والملك في الاصل التصرف بالامر والنهي والمراد به هنا

متعلق التصرف وهو المخلوقات اي على كثرة مملوكاته ويحتمل بقا الملك على حقيقته
والمراد بسعته قوته على سعة ملكه لانك اذا نظرت الى الثواب وما احتوت
عليه النار من انواع العذاب التي لا تحصى دلك كل منهما على سعة ملكه تعالي وانقياد
الخ اي ان الثواب والعقاب كل منهما يدل على انقياد جميع الممكنات ما وجد منها
وما لم يوجد لقدرته تعالي وارادته وذلك لان الممكنات بعضها يثاب بدخول الجنة
وبعضها يعاقب بدخول النار وبغير ذلك كالبهائم فدل ذلك على انقيادها للقدرة
والارادة ثم ان انقياد ما وجد من الممكنات لقدرته وارادته ظ واما انقياد ما لم يوجد
منها للقدرة والارادة فبطريق التماثل بين الممكنات وعدم تناهيها عطف على
ما يليه وهو انقياد جميع الممكنات او على الاول الذي هو سعة ملكه وعلى كل حال فهو
من الاطراف المدلول عليها بالنوعين والضمير في تناهيها عائد على الممكنات فهو على تقدير
تناهي جميع الممكنات ودلالتهما على عدم تناهي ما تعلقت به القدرة تنجيزا ظ وعلى
ما سواه بطريق التماثل بين الممكنات على باهر قدرته اي قدرته الباهرة اي الغالبة
كل منها اي من الممكنات واقع على ما ينبغي اي على الوجه الذي ينبغي وقوعه عليه
وبين ما ينبغي بقوله من جريه الخ ولا يخفى وجه تقديم العلم على الارادة اذ هي تابعة له
من غير ان يتجدد له بذلك اي بما ذكر من الممكنات كمال لا في ذاته ولا في صفاته فوجوب شيء منها
عليه تعالي محال فقوله فالوجوب الخ متفرع على مضمون ما تقدم وهو في طرف الوجوب ظ واما
في طرف الظلم فهو بطريق التبع ثم اتبع هذا التفريع بسنده فقال اذ الوجوب الخ لان
الوجوب يستدعي الخ اي لان وجوب الشيء يقتضي صعوبة معاناته وتعاصيه وما
احتوت عليه الجنة يحتمل ان يكون عطف تفسير او من عطف الخاص على العام اعتناء به والمراد
بالجنة دار الجزاء فتعم جميع افرادها كجنة المأوى والفردوس الخ من دقائق النعيم
اي من انواع النعيم وهذا بيان لما احتوت عليه الجنة وقوله الخارقة للعوائد صفة للدقائق
قط اي فيما مضى من الزمان والبال القلب والى مثلها من دقائق العذاب
الخ ظ الاسلوب انه عطف على قوله الى الثواب والمناسب لذلك ان لو قال والي

مثله وفي اطلاق المثل على المغاير تجاوز وكانه عطف على الدقائق لانها مفسرة للثواب
كما مر على احد الاحتمالين من قبيل العطف للتفسير وحينئذ فالضمير في مثلها عائد على الدقائق
والمثلية راجعة لنفس الدقائق والمراد بدقائق العذاب انواعه وفي عطف قوله وما احتوت
عليه جهنم الخ على قوله مثلها من دقائق العذاب ما سبق من احتمال عطف التفسير او عطف
خاص على عام اعتناء به والمراد بجهنم دار العذاب فيشمل جميع انواع طبقاتها كل
ذلك اي المذكور من انواع النعيم وانواع العذاب لا يوجب له الخ والمناسب ان لو جاء
بهذا في اسلوب يصح جعله جوابا للشرط قبل بان يقول تجدد كل ذلك لانه لم يأت بجوابه
وقوله لا يوجب له تجدد كمال لذاته اي وانما يكون دالا على الكمال القائم به تعالى وعلى
سعة ملكه وانقياد جميع الكائنات اليه كما قرره بل كل كمال الخ اضراب انتقالي
والظرف في قوله في الازل متعلق بما افهمه الكلام قبله ولا يوجب له فعل الخ عطف
على قوله لا يوجب اي ان كل نوع من انواع الثواب والعقاب لا يوجب تجدد كمال لذاته
حتى يكون ذلك النوع واجبا عليه ولا يوجب له فعله او تركه نقصا حتى يكون فعله او
تركه مستحيلا عليه والنظر ما وجه التعبير في جانب النقص بالفعل والترك وفي جانب الكمال
بالفعل فقط كذا في العكاري واما فائدتها اي الدقائق والمناسب للسياق ان لو قال فائدتهما
اي النوعين من الثواب والعقاب وسعة جلاله مرجع الجلال في حقه تعالى القهر والغلبة
ومرجع الجمال الى الانعام فلذا عبر في جانب الجلال بالسعة وفي جانب الجمال بالعظيم والاضافة
في الطرفين من اضافة الصفة للموصوف بل لم يزدنا وقوع النوعين اللذين هما الثواب
والعقاب وسببهما هو الطاعة والمعصية وبتقدير هذا المضاف اندفع ما يرد على ظاهر
العبارة من انه تقتضي وجود النوعين وتحققهما الآن والامر ليس كذلك وخلق
الاضداد اي الامور المتضادة وهذا عطف تفسير لوقوع سبب النوعين لان الطاعات التي هي
اسباب النوعين بعظيم اختياره وانما كان خلق الامور المتضادة يدل على انه فاعل
بالاختيار لانه لو كان فاعلا بالعلة او الطبيعة لكان الصادر عنه شيئا واحدا لان
معلول العلة ومطبوع الطبيعة لا يختلف لان تأثيرهما بالمناسبة والشيء الواحد لا يناسب

الضدين

الضدين ولان العلة والطبيعة لا يخصصان شيئا عن مثل كما مر وسعة ملكه اي قوة
تصرفه وانه ليس مجبورا فيه رد على المعتزلة الذين اوجبوا عليه مراعاة الصلاح والاصلح
لانه لو وجب عليه شيء كان مجبورا فلا يكون فاعلا بالاختيار وصدور الامور المتضادة عنه
يدل على انه مختار ومن هنا لما انجر الكلام على نفي الوجوب لشيء من الافعال عليه تعالى
اتبعه بالكلام على مسئلة نفي الغرض في جانبه تعالى ولما كان نفي الغرض لازما لنفي وجوب
شيء من الافعال اي ربما يؤذن بذلك فقال ومن هنا اي وهو عدم وجوب شيء من
الافعال عليه تعالى اي من اجل ذلك استحال ان يكون فعله لغرض وهو الباعث على الفعل
لانه لو كان له غرض الخ هذا سند لاستحالة كون فعله لغرض وضميرانه عائد على
الله عز وجل والضمير المستتر في اوجب عائد على الغرض والبارز عائد على الفعل والمجرور
بعلى عائد على الله تعالى اي لاوجب ذلك الغرض الفعل على الله تعالى واللام يكن
علة بيان للملازمة وقوله فيكون مقهورا الظاهر من العبارة انه مفرع على التالي الذي هو قوله
لاوجب عليه وابطله بقوله كيف وربك يخلق الخ وبطلانه يستلزم بطلان ما استلزمه وهو
الايجاب عليه وبطلانه يستلزم بطلان ما استلزمه وهو المقدم وهو كونه تعالى له غرض في فعل
واذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو انه لا غرض له في فعل ولا يخفى ما في هذا من عدم الجري على
الصناعة فالاولى ان يجعل قوله فيكون مقهورا دليلا للاستثنائية المحذوفة اي لكن التالي
باطل لانه لو اوجب الغرض عليه الفعل لكان مقهورا كيف يكون مقهورا اي لا يصح ذلك
والحال ان ربك يخلق ما يشاء ويختار فكيف استفهام انكاري والواو بعدها للحال
وايضا فالغرض اما قديم الخ هذا دليل ثان تقتضي ابطال الغرض باعتبار وصفه بالقدم والحدوث
كما ان الاول اقتضى ابطاله بنظر الحكم الذي هو الايجاب للفعل فيلزم قدم الفعل لان الغرض علة
وشأن المعلول ان يقارن علته في الخارج وان كانت علته متقدمة عليه في التعقل
وقدم الخ الواو للحال او حادث فيفتقر الخ وجهه ان الغرض اذا كان حادثا كان من
جملة الافعال فيفتقر الى غرض ثم ننقل الكلام لهذا وهكذا فان وقف على الغرض الاول لزم الدور
وان لم يقف ثبت التسلسل وكل من الدور والتسلسل محال لما سبق وبهذا يظهر لك ان

المناسب في المقام حمل التسلسل على معناه الأعم لا ما يقتضيه ظاهر التفريع بعد وهو قوله
فيؤدي الى حوادث لا اول لها من حمله على معناه الأخص فيؤدى الى حوادث اي الى
صوت حوادث الخ وقدم بطلانه المناسب وقدم بطلانها اذ الضمير عائد على حوادث
وهذا سند للاستثنائية المطوية القائلة لكن التالي بط وهو اثبات حوادث لا اول
لها فالواو تعليلية وايضا فالغرض الخ هذا وجه اخر لابطال الغرض باعتبار ذاته
تعود اليه او الى خلقه او مانعة خلو تجوز الجمع وقوله والاول اي وهو كون الغرض مصلحة تعود
اليه وقوله لاستلزام اتصاف ذاته العلية بالحوادث اي وهي المصلحة العائدة عليه
لعدم وجوب هذا سند لاستحالة كون الغرض مصلحة تعود الى خلقه وقوله ولانه قادر
الخ سند ثان لاستحالة كون الغرض مصلحة تعود الى خلقه وهذا السند جار على التسليم الجدلي
وارخا العنان للخصم ولهذا اخره اي سلمنا وجوب مراعاة الصلاح لكن هو قادر على ايصال
تلك المصلحة لخلقه بدون واسطة الفعل وحينئذ فلا يصح ان يكون الغرض مصلحة عائدة على
الخلق والضمير في قوله لانه عائد على الله تعالى ولانه يلزم الخ هذا سند لابطال كون فعله
تعالى مصلحة مطلقا سواء كانت عائدة على الخلق او على الخالق وظاهر المتن انه لابطال كون
الغرض مصلحة عائدة على الخلق وانه سند ثالث وليس كذلك ووجه لزوم ما ذكره انه
اذا كان مصلحة والمصلحة لا بد لها من مقتض وموجب لخلقها وذلك المقتضي اذا كان
نفسها لزم تعليل الشيء بنفسه وان كان ذلك المقتضي شيئا اخر نقلنا الكلام لذلك الشيء
فيلزم اما تعليل الشيء بنفسه او التسلسل فقوله ولانه يلزم فيه الضمير المنصوب بان والمجرور بفي
عائدان على الغرض الذي هو المصلحة وقوله لنقل الكلام الخ سند للازم بحسب طرفيه اعني تعليل
الشيء بنفسه والتسلسل وانه مختار في جميع ما عطف تفسير لاستواء الافعال بالنسبة
فيكون مرجع الاستواء هو ما ذكره لكن لا يخفى ان ثبوت كونه تعالى مختارا لم يتقدم صراحة بل بحسب
الالتزام والذي تقدم صراحة نفي الوجوب ولذا اقتصر عليه في المتن اي لا علة الخ تفسير
لقوله ان لا يكون لا غرض الخ وقوله مشتملة على حكمه ظاهره ان الحكمة مغايرة للعلة وهو
كذلك لان الحكمة ما يحصل من ترتب الحكم على العلة من جلب مصلحة او دفع مفسدة واما

العلة فهي الامر الباعث على الشيء مثلا العمد العدوان علة في القصاص والحياة الحاصلة
من ترتب القصاص على القتل العمد العدوان حكمة وكذلك اخراج الماء علة باعثة على حفر
البئر والشرب من ذلك الماء وسقي الزرع منه حكمة لانها مصلحة حاصلة من ترتب الحفر
على اخراج الماء تبعث الخ صفة للعلة المذكورة واشار الشارح بهذا وبقوله بعد اذ معنى
الغرض الخ ان المنكر انما هو القول بالعلة الباعثة لله تعالى على الفعل واما مجرد الحكمة
والمصلحة فلا تنكر فافعال الله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم وعلى مصالح لا تحصى
راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعلية
فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات
ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله
تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية على هذا المطلب
اي وهو نفي الغرض في افعاله تعالى لا يتأتى له تركه توكيد لقوله لكان ذلك الفعل
واجبا عليه ان يشتمل الفعل خبر ان فهو تفسير للغرض وانظر هذا التفسير مع ما اقتضاه
كلامه سابقا فان كلامه هنا يقتضي ان الغرض اشتمال الفعل على حكمة اي الحكمة التي يشتمل
عليها الفعل الباعثة على ايجاده وما مر يقتضي ان الغرض هو العلة المشتملة على حكمة الباعثة
على الفعل فهما متغايران والتحقيق ما هنا فيكون اي الغرض والا لم يكن غرضا هذا
سند لقوله فيكون موجبا للفعل اي وان لا يكن موجبا للفعل لم يكن غرضا له اي للفعل علة
فيه فلفظ غرض ولفظ علة منصوبان والثاني بدل من الاول او بيان عند من يجوزه في النكرات
بيان للاستثنائية هذا اخراج عن اسلوب المتن وان كان مناسبا للصناعة
اذ المختار الخ هذا سند لعدم اختياره المساوي لقهره وقد علمت الخ مرتبط بقوله لما
يلزم عليه من قهره وعدم اختياره قال تعالى الخ هذا سند نقلي على بطلان الاستثنائية
بعد العقلي الثاني اي من الاوجه التي يستدل بها على بطلان الغرض وهذا الوجه جار
على بطلانه باعتبار وصفه بالقدم او الحدوث وهو لا يخرج عنهما بخلاف الاول فانه جار على
بطلانه نظرا الى انه يقتضي ايجاب الفعل عليه تعالى الذي هو ممنوع فيجب قدم

اذهو معلول له والثاني اقتران
الفعل اي لان الغرض اذا كان قديما لزم قدم الفعل اذهو معلول له والثاني اقتران
المعلول بعلته لفوات غرضه المراد بالغرض هنا المبعوث عليه الذي هو الفعل لا الغرض
بالمعنى السابق الذي هو الباعث اذ هو من جملة الخ توجيه للتفريع وقوله لا اول لها
عطف تفسير للتسلسل ولا يخفى ان ما ذكره من الترديد انما يلزم ان سلم ان الغرض امر ثبوتي
يلزم حدوثه او قدمه وتعليله واما ان كان عدميا فلا تسلسل وقد يجاب بان الغرض
اذا فرض علة لا يصح ان يكون عدميا والالم تعلل به الامور الوجودية لما مران الثبوتي
لا يعلل بالعدمي وقدم الفعل بط الى بهذا التمام الاستدلال وهو استثنائية
الدليل من جهة المعنى فكانه قال لكن التالي بقسميه باطل اما بطلان القسم الاول وهو
قدم الفعل فسنده ما افاده بقوله لما عرفت من برهان حدوث العالم واما بطلان
القسم الثاني وهو التسلسل فسنده ما افاده بقوله والتسلسل وهو اثبات الخ
وهو اثبات حوادث لا اول لها تفسير للتسلسل وهذا من تمام الاستدلال نظرا لطرف
قوله او حادث فيحتاج هذا الغرض الخ كان قوله وقدم الفعل الخ ناظر لقوله اما ان يكون
قديما فيجب الخ فقوله والتسلسل وهو اثبات الخ راجع لطرف المنفصلة الثاني
على نفي الغرض باعتبار وصفه بالقدم وقد سبق برهانه اي برهان بطلان التسلسل
وهو حوادث لا اول لها الثالث اي من الاوجه التي استدل بها على استحالة الغرض
اتصاف ذاته بالحوادث اي وهي المصلحة العائدة عليه التي تجددت له بتجدد الافعال
ويوجب ايضا ان يكون ناقصا لم يذكر هذا في السند في المتن فهو من توسعة الشارح
وانما تكمل بافعاله اي لان المصلحة انما تعود عليه اذا فعل ذلك الفعل فقوله
بافعاله الباء فيه سببية وفي الكلام حذف مضاف اي بسبب خلق افعاله والثاني
اي وهو كون الغرض مصلحة تعود على خلقه لما عرفت الخ هذا سند لابطال هذا
الوجه الثاني ثم توجه لابطاله ايضا على تقدير تسليم وجوب مراعاة الصلاح حيث قال
ولان غرض الخ مراعاة الصلاح والاصلح عليه تعالى اي وحينئذ فلا يجب عليه ان يفعل
لاجل غرض يعود على الخلق ولان غرض العبد الخ اي ولان الغرض الباعث للمولى على الفعل

اذا كان مصلحة تعود على العبد فاما ان يكون حصول لذة او دفع الم والمولى قادر على
ايصال ذلك للعبد من غير وساطة الفعل وحينئذ فلا وجه لخلقه الفعل لان الممكنات كلها
مستندة اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون بعضها اولى من بعض بالغرضية والتبعية وتقرير
ذلك الدليل ان يقال لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري جل وعلا لفعل
الباري ما فيه مصلحة للعبد لم يحصل ذلك الفعل بخلقه ابتداء لكن التالي بط فبطل المقدم
وبيان الملازمة ما اشار له الشارح بقوله لان الله تعالى قادر الخ قادر على ايصال ذلك
اي ما ذكر من اللذة والالم وهما يرجعان للبدن بخلاف السرور والهم فيرجعان للقلب
وايضا ننقل الكلام الى هذه المصلحة اي التي جرى الكلام على تقسيمها باعتبار عودها
اليه تعالى وباعتبار عودها الى الخلق وانما غير الاسلوب عند التوجيه لشيء قوله في المتن ولانه
يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه دفعا لما يتوهم من انه توجيه للطرف الثاني من طرفي المصلحة وهو
كونها تعود الى خلقه والامر ليس كذلك بل هذا توجيه للكلام على ابطال كون فعله لمصلحة
اعم من ان تكون عائدة على الخالق او على الخلق لخلقها ووجودها عطف تفسير لخلقها
وقوله بواسطة الفعل اي بواسطة وجود الفعل الذي حملت على وجوده كحفظ العين من
الاذى الموجود بواسطة خلق الجفن فان قلت الفعل حينئذ هو العلة في المصلحة ونحن
نقول بالعكس قلت المصلحة علة للفعل ذهنا وهو علة لها خارجا كما هو شان العلة الغائية
الا اننا نقول هي غاية لا علة لذات الخ المناسب اسقاط اللام اي فان قيل ذات كونها
مصلحة والمراد بالذات في المقام النفس لزم تعليل الشيء بنفسه اي وتعليل الشيء بنفسه
بط لان التعليل حاكم بتغيير طرفيه واذا علل الشيء بنفسه صار ذلك الشيء علة معلولا
وهو تهافت فما ادى اليه من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل ذاتها بط وان
قيل لغرض زائد الخ الاولى اسقاط لام الجر من قوله لغرض اي وان قيل الموجب لوجودها بواسطة
الفعل غرض زائد عليها اي خارج عن ذات المصلحة نقلنا الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل
والتسلسل بط فما ادي اليه من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل غرض خارج عنها
باطل واذا بطل كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل ذاتها او غرض خارج عنها

بطل القول بوجوب الغرض مطلقا سواء كان مصلحة عائدة على الله تعالى او على الخلق وهو المطلوب
وكما عرفت الخ لما انهى الكلام على ابطال الغرض بالنسبة للافعال توجه بابطاله بالنسبة
للاحكام لان الخصوم نازعوا فيه ايضا وعند التوجه اليه جاء به في اسلوب التنظير حيث قال وكما
عرفت اشارة الى ان ما استدل به على بطلان الغرض في الافعال يستدل به على بطلان الغرض
في الاحكام   وما يذكره فقهاء اهل السنة الخ هذا جواب عن سؤال نشأ من قوله
كذلك يجب في احكامه وتقرير السؤال ان يقال كيف تنتفي الاغراض في الاحكام واساليب
الفقهاء جارية عليه فاجاب عنه بقوله وما يذكره الخ   ودعبه بالجر عطف تفسير للجعل
الشرعي والضمير المضاف اليه عائد على الشرع المفهوم من الشرعي وقال تفضلا ولم يقل حكمة
لملائمة التفضل للجعل وحاصل ان العلل التي يذكرها الفقهاء امور جعلها الشرع علامة على
الاحكام وليست عللا عقلية موجبة للاحكام فقوله انما هو بالجعل الشرعي اي بسبب ان الشارع
جعلها علامة على الاحكام واعتبر ذلك تفضلا منه فاذا جهلت حكم شيء وظهرت لك
علامة الحكم فيحصل لك الظن بالحكم   وايجابه الضمير عائد على العقل المفهوم من العقلي
وقوله وايجابه الاحكام بالجر عطف على الحكم العقلي عطف تفسير اي لا بسبب ايجاب العقل الاحكام
لهذه العلل خلافا لفقهاء المعتزلة فان تعليل الاحكام عندهم بسبب ايجاب العقل الاحكام
لوجود تلك العلل الموجبة لها لانهم يقولون الحكم انما هو لغرض اي مصلحة فاذا وجد الغرض
اوجب العقل ذلك الحكم بخلاف اهل السنة القائلين بجواز خلق ما ليس مصلحة ولا درء مفسدة
فلا يتأتى ان يقولوا بايجاب العقل الحكم لعدم المصلحة عندهم التي يوجب العقل الحكم لاجلها فالحكم
لا العلة له عندهم توجب للعقل ايجاب الحكم نعم له علامات نصبها الشارع دالة عليه ترشدنا للوقوف
عليه   ولهذا اعترض الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله وما يذكره فقهاء اهل السنة الخ اي
ولاجل كون المراد من علل الاحكام التي يذكرها الفقهاء ما جعله الشارع علامة على الحكم لا ما كان
موجبا للاحكام عقلا اعترض على ابن الحاجب قوله اي مقوله ومقول المعترض هو قوله منها
ان تكون بمعنى الباعث ووجه الاعتراض ان المتبادر من قوله بمعنى الباعث اي الباعث لله
تعالى على الحكم وهذا يقتضي ان احكام الله تعالى معللة وان العقل يوجب الاحكام لاجلها

وهذا

وهذا مذهب اهل الاعتزال ثم ان في كلام الشارح شيئا اذ قضيته ان هذا الكلام لابن الحاجب
ابتداء مع انه للآمدي وابن الحاجب تبع له   وتأول الخ اي والموول له الشيخ تقي الدين السبكي
والد مؤلف جمع الجوامع ويحكى انه كان له اثنى عشر ولدا كل واحد منهم يدعي الاجتهاد
والحق الخ هذا من كلام المص وقوله انها اي القولة المذكورة والسياق يقتضي تذكير الضمير العائد
على القول وكانه عدل عن ذلك مراعاة للخبر وقوله مع ذلك اي مع كونها موولة   وكذا
ما يوجد الخ كذا خبر مقدم وما مبتدا موخر وقوله من افعال الله تعالى اي من ذكر من افعال الله
فهو على حذف مضاف وقوله موهما حال من الذكر المقدر وقوله ما يوجد اي يطلع عليه اي
وما يطلع عليه في الكتاب والسنة من ذكر افعال الله تعالى حالة كونه موهما التعليل
بالاغراض كذا اي لا بد من تأويله فهو تشبيه بما تقدم في صدر الكلام لاجماليه وهو انه
عبارة موهمة تجتنب بقرينة ما بعده   فانه يجب تأويله بدل من كذا فهو خبر وقرنه
بالفاء لما تضمن المبتدا من معنى الشرط   فتجعل اللام الخ اعلم ان المعتزلة كما احتجوا
بهذه الآية على ثبوت الغرض له تعالى احتجوا بها على تخصيص مريديه بالطاعة وانه
لا يريد المعصية فقدروا في الآية ما اردت بخلق الجن والانس الا العبادة وقد سبق
الرد عليهم وبيان استحالة الامرين عليه تعالى   فتجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام
الصيرورة الفاء واقعة في جواب شرط مقدر اي فان اردت تأويل الآية فتجعل اللام الخ فالفاء
رابطة للجواب بالشرط وحاصل ما ذكره من التأويل وجهان الاول ان لام ليعبدون لام الصيرورة
وتسمى ايضا لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانهم
التقطوه للتبني والمحبة ثم صارت عاقبته الى العداوة والحزن وحينئذ فالمعنى خلقت
الجن والانس فصار مآل امرهما الى الامر بالعبادة لا الى الاهمال ويرد على هذا الوجه ان لام
الصيرورة انما تستعمل عند الجهل بالعواقب وذلك بان يقصد الفاعل بفعله امرا فيقع
خلافه لجهله بعاقبة الفعل وما يصير اليه وهذا يستحيل عليه تعالى وحينئذ فالآية
ليست من مواضع لام الصيرورة الوجه الثاني ان اللام في ليعبدون من باب الاستعارة
التبعية وصورتها في الحرف ان تعتبر الاستعارة اولا في متعلق معنى الحرف ثم تتبعها

الاستعارة في الحرف وبيانه في الآية ان اصل لام التعليل ان تدخل على الغرض في الشيء
والباعث عليه اعني علته الغائية كابنيت الدار للسكنى فالسكنى علة البناء الغائية
فهي متقدمة ذهنا لانها باعثة عليه متاخرة عنه خارجا اذ ترتبت عليه والترتيب في الكلام
بواسطة اللام والعبادة ليست علة للخلق اذ لا باعث له تعالى على شيء فنقول اللام
للاستعارة التبعية بان شبه ترتب مطلق الامر بالعبادة على مطلق الخلق بترتب علة الشيء
الغائية كترتب السكنى على البناء واستعير اسم المشبه به للمشبه فسرى التشبيه للجزئيات
فاستعيرت اللام الموضوعة لترتب العلة الجزئية على المعلول الجزئي لترتب الامر بعبادة
الجن والانس على خلقهم استعارة تبعية لجريان الاستعارة اولا في العلية والغرضية
الذي هو متعلق اللام وتبعها الاستعارة في اللام فصار حكم اللام حكم الاسد حيث
استعيرت لما يشبه العلية كما استعير الاسد للشجاع الشبيه بالحيوان المفترس وكذا يقال
في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون الآية اي انه شبه ترتب العداوة والحزن المطلقين
على مطلق الالتقاط بترتب مطلق علة غائية على معلولها واستعير اسم المشبه به للمشبه
فسرى التشبيه للجزئيات فاستعيرت اللام الموضوعة لترتب العلة الجزئية على معلولها
الجزئي لترتب العداوة والحزن الجزئيين على الالتقاط الجزئي مثلها في قوله تعالى لو لم
وكقوله وللمنايا تربي كل مرضعة ودورنا لخراب الدهر نبنيها قالوا اذا لم يكن
غرض الخ هذا شروع في ذكر ما المخصوص من السند على دعواهم من ثبوت الغرض له تعالى
وذلك ان لهم مستندا سمعيا وعقليا اما السمعي فلم يذكره المتن نعم اشار له الشارح بقوله
سابقا وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة الخ واما العقلي فهو ما ذكره هنا بقوله قالوا الخ
قالوا فالفعل سفه اي ممن صدر منه وقوله اذا لم يكن غرض اي باعث يحمل الفاعل
على الفعل قلنا السفه الخ اي قلنا نمنع الملازمة التي حكمت بها الشرطية التي جرت
بها الخصم عليها القائلة لو كان الفعل او الحكم واقعا لغير غرض لزم السفه ممن صدر
عنه وذلك لان السفه عرفا ما فعل مع الجهل بالعواقب والجهل بالعواقب محال على الله
لان افعاله جارية على وفق علمه وحينئذ فلا يتاتى السفه في فعله اذا كان لغير غرض

(قوله) أو

او ترجح بالجر عطف على الجهل اي او ما فعل مع ترجيح الخ اي او ما فعل مع العلم
بالعواقب لكن مع ترجيح اللذة الحاضرة على العقوبة المستقبلة ويحتمل انه عطف على
ما فعل فهو بالرفع على الخبرية وقوله حتى يفعل السفيه الخ هذه الغاية راجعة للطرفين
وقوله ما فيه ضرره اي حتفه اي هلاكه اي يفعل ما يضر به اي يهلكه حالا او مآلا
وهو لا يشعر اي والحال انه لا يشعر بان في ضرره او حتفه وهذا ظاهر في الطرف الاول
وهو من يفعل مع الجهل بالعواقب ولا يظهر في الطرف الثاني وهو من لم يعلم بالعواقب
ولكن من ضعف عقله يرجح المرجوح بان يقدم اللذة الحالية ويرجحها على العقوبة
الاستقبالية الا ان يقال اراد بعدم الشعور ما يشمل عدم الشعور حقيقة كما في الطرف
الاول او حكما كما في الثاني فان من يزني مثلا مع علمه بعاقبة الامور لا يشعر حكما لتنزيله
منزلة الجاهل بالعواقب واين هذا اي السفه بطرفيه والاستفهام انكاري اي
وليس فعل المولى من هذا القبيل وقوله المتعالي عن تجدد كمال او نقصان هذا باعتبار
قوله او نقصان مناسب لقوله او ترجيح اللذة الحاضرة فهو راجع له وقوله الذي
لا يعزب الخ مناسب لقوله مع الجهل بالعواقب فهو راجع له ففيه لف ونشر مشوش
وحاصله ان السفيه يحصل له الضرر بفعله والعزوب للاشياء عن علمه والمولى لا يتجدد له
نقص ولا يعزب عن علمه وحينئذ ففعل المولى عز وجل لا يكون سفها على الاطلاق
اي حالا او مآلا جليلا او حقيرا في سر او اعلان فقوله في سر او اعلان من جملة الاطلاق
وهذا ترشيح لما يفهمه عموم شيء قبله اذ وقوع النكرة في سياق النفي يدل على العموم وقوله في سر
اي اسرار بمعنى اخفاء وقوله واعلان اي اظهار وهذا صلة يعزب وانت خبير بانه اذا
كان لا يغيب عن علمه شيء خفي بالنسبة الينا فمن باب اولى ما كان ظاهرا لنا فلا حاجة
لقوله او اعلان بعد قوله في سر الا ان يقال صرح به لاجل السجع هذه شبهة من جهة
المعتزلة اي تمسكوا بها على مدعاهم واطلق عليها شبهة لانها من باب الاشتباه لان الشبهة
ما اشتبه امره على المستدل فاعتقده دليلا وليس هو بدليل ومراد الشارح الاحكام الشرعية
الي ان حجتهم جارية في كل من الافعال والاحكام وان خلافهم جار في كل منهما ومن

هذا يعلم ان في كلام المص قصورا لعدم ذكره الأحكام   الموجبة للافعال اي التي
يحكم العقل بوجوب الافعال او الاحكام لها   واقعا بغير غرض الوصف بالوقوع يقتضي
الحدوث وهو ظ بالنسبة للفعل لا بالنسبة للحكم لانه خطاب الله تعالى المتعلق بالمكلفين
فهو قديم لا يقبل الوقوع الا ان يقال ان تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلقا تنجيزيا
معتبر على انه جزء من مفهوم الحكم وحينئذ فيكون الحكم حادثا او يقال ان وقوع الحكم
باعتبار توجهه الى المكلف بناء على ان التعلق ليس جزأ من مفهوم الحكم وانه قديم
لزم السفه او العبث انت خبير بانه حيث كان الخصوم جروا في حجتهم على السفه والعبث
يكون في كلام المص قصورا لعدم جريه على العبث الا ان يقال ان المص اراد بالسفه السفه بالمعنى
الاعم فيشمل العبث تامل   لكنه تعالى حكيم اي لكن التالي بط لانه تعالى حكيم الخ فقد طوى
الاستثنائية وادخل لكن على سندها وقوله فيستحيل عليه الخ صغرى الحكيم لازمه وقوله فيستحيل اذا
الخ اشارة الى معنى النتيجة ولم يتعرضوا لبيان الملازمة وكانهم اعتقدوا ظهورها وسياتي النقض
عليهم بعينها   وذلك ان السفه الاشارة راجعة لمنع الملازمة على حذف مضاف اي وسند
ذلك المنع ان السفه في العرف الخ ولا يخفى ما بين تفسير السفه هنا وبين تفسيره في المتن من التغاير
لانه في المتن جعل السفه ما فعل مع الجهل بالمصالح وهنا جعله نفس الجهل بالمصالح ووجه ذلك انه
لما جرى المتن على ان تالي الشرطية كون الفعل سفها ناسب ان يتكلم عليه من حيث انه فعل
الشخص وهنا تكلم عليه من حيث ذاته   وخفة العقل عطف على الجهل فالسفه يطلق
على امرين   وهو لا يبالي اي بالضرر والهلاك   وخفة عقل تفسير لما قبله   من
قضا لذة المراد بقضائها تحصيلها   لا بقائها وصف للذة الحالية وقال مثلا لانه بين
ترجيح المرجوح بصورة في صورة   على عقوبة عظيمة دائمة اي مثلا والامثل ذلك العقوبة
غير العظيمة او غير الدائمة   فيطلق في العرف الخ اي واما في اللغة فهو اللعب يقال عبث كفرح
اذا لعب وعبث كضرب اذا خلط   على فعل الشيء مع الذهول وعدم القصد اي كالتاكش في
الارض والمحرك لشيء بيده وللحية ذاهلا عما يفعل   وعدم القصد عطف تفسير والمراد بالقصد
القصد المعتبر منه اي وعدم القصد المعتبر فلا ينافي ان اصل القصد ثابت فاندفع ما يقال

ان

ان الذهول عن الشيء يقتضي عدم فعله اذ متى ما فعله كان غير ذاهل عنه فما معنى قول الشخص فعل
الشيء مع الذهول عنه وحاصل الجواب ان المراد بالذهول عنه عدم قصده قصدا معتبرا فلا
ينافي ثبوت اصل القصد   وهذا كله لازم الخ الاشارة راجعة لما ذكر من معنى
العبث ومعنى السفه في العرف   وقوله لانا نقول اي بيان عدم اللزوم بينهما فهو سند
لما ادعاه من نفي اللزوم بينهما   مع ان افعاله الخ الاوضح ان يقول والحال ان افعاله
الخ   مع ان افعاله جارية على وفق علمه اي وحينئذ فيكون الجهل بعواقب الامور منفيا
فلا يكون فعله سفها وقوله وارادته اي وحينئذ فيكون عدم قصد الفعل منفيا فلا يكون فعله
عبثا وقوله لا يلحقه ما ضرر من فعلها في مقابلة قوله سابقا حتى ان السفيه يفعل ما يضره
واما قوله لا يتجدد له كمال هذا خارج عن المقام   ثم الحكمة الخ هذا راجع لقوله
لكنه تعالى حكيم الخ اي ان الحكمة المنسوبة اليه عبارة عن علمه بالاشيا وقدرته على احكامها
واتقانها اي لا انها عبارة عن الغرض كما قالوا وقوله فهي اي الحكمة تقتضي العلم والقدرة اي
تستلزمهما وفيه ان هذا التفريع غير صحيح لان الحكمة عين العلم والقدرة الا ان يراعى في اللزوم
كل واحد على حدته فهو من لزوم الكل للاجزائه وقوله لا فعل الشيء بالجر عطف على علمه وكان الاولى
ان يقول لا غرض الشيء لان الحكمة عندهم الغرض الباعث فمعنى كونه حكيما انه لا يفعل الا لغرض
واذا فهمت هذا الخ لما انهى الكلام على سند منع الملازمة بالنسبة للافعال تعرض لسند
منع الملازمة بالنسبة للاحكام وقوله واذا فهمت هذا اي كون الافعال جارية على
وفق علمه الخ   وانها ايضا جارية على وفق علمه جريانها على وفق العلم باعتبار تعلقها
بالمكلفين والا فالاحكام وهي الخطابات قديمة تامل   لا يتطرق له من قبلها اي
من قبل الاحكام اي لا يتطرق له نقص من جهتها في اي حالة وجبها على عبيده   وان
فسر المعتزلة الخ لما انهى الكلام على منع الملازمة توجه للكلام على منع الاستثنائية وهو جار
على تسليم الملازمة جدلا فقال وان فسر المعتزلة الخ وكان الاحسن ذكر الجواب على طريق الاستفسار
بان يقال ما تعنون بالسفه والعبث اللازمين على عدم الغرض السفه والعبث العرفيين
ام شيا آخر فان عنيتم الاول منعنا الملازمة اذ لا يلزم من فعل الله تعالى افعالا بلا

غرض ان يكون في ذلك سفه او عبث بهذا المعنى فان الله لا ينا له مضرة ولا انقصان وهو
الحكيم العليم فلا يتصور في حقه السفه ولا العبث وان اردتم الثاني على معنى ان السفه
والعبث فعل الشيء لا لغرض سلمنا الملازمة ومنعنا الاستثنائية ولزمكم المصادرة
على المطلوب فان السفه والعبث بهذا المعنى غير مستحيلين على الله تعالى وانما يمتنع
اطلاقهما على الله تعالى لفظا   ومنعنا الاستثنائية اي من جهة المعنى لانا نقول
بنفي الغرض فقولهم لكن التالي بط ممنوع لان السفه على الله بهذا المعنى غير مستحيل نعم
يمنع اطلاقهما عليه تعالى لفظا لانهما لفظان موهمان للمحال ولم يرد بهما سماع فلا يسوغ
اطلاقهما والى هذا اشار بقوله وقصارى الامر اي وغاية الامر انا نمنع على هذا التقدير
الذي جرى عليه المشار له بقوله وان فسر الخ وقوله هذين اللفظين اي لفظ السفه والعبث
لا لما ذكره الخ اي نظر المقوله وان فسر المعتزلة الخ   واذا عرفت الخ لما انتهى الكلام
على مسئلتين من المسائل التي وقع فيها النزاع بيننا وبين الخصوم توجه الى مسئلة اخرى من
مسائل النزاع بيننا وبينهم وهي مسئلة هل العقل يتوصل بدون الشرع الى ادراك الحسن
والقبيح في الافعال المكتسبة فقالت المعتزلة نعم واهل السنة لا ودليل اهل الحق
ما اشار اليه المص وحاصله ان تساوي الافعال بالنسبة اليه تعالى في الاختراع على
وجه الاختيار في جميعها بدون واسطة غرض وبدون ان يعود اليه نفع او ضرر يدل على انتفاء
الحسن والقبيح عنده في الافعال لان من تساوت عنده الافعال لا يتصور ان يقبح عنده
فعل او يحسن عنده فعل واذا انتفيا لم يكن هناك حكم يدركه العقل بدون شرع وينبغي ان
يعلم ان الحسن والقبيح لاي شيء يطلق بازاء معان منها ان الحسن والقبيح عقلي بملازمة الطبع
ومنافرته كحسن الحلو وقبح المر وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل وهذان
المعنيان ليس النزاع فيهما بل يحكم العقل بذلك اتفاقا بيننا وبين الخصوم وانما النزاع
فيهما بمعنى ترتب الثواب والعقاب اجلا والمدح والذم عاجلا كحسن الطاعة وقبح المعصية
فهو عندنا شرعي اي لا يعلم الا من الشرع ولا يدرك ذلك العقل وحده اي لو خلي ونفسه
فليس الحسن شرعا عند اهل الحق الا ما قيل فيه لا تفعلوه وعند المعتزلة عقلي اي يحكم العقل بما

في

في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله تعالى وزعموا ان العقل يدرك
ذلك تارة بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وتارة بالنظر كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع ويجيء الشرع مؤكدا لذلك وتارة يدرك ذلك بالاستعانة
من الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
واذا عرفت بما ذكر اي من الافعال كلها مخلوقة لله تعالى من غير غرض يبعث على خلقها
عدم رجحان بعضها على بعض بالنسبة اليه لانه اذا كانت الافعال كلها مستندة اليه من
غير واسطة كانت كلها مستوية بالنسبة اليه وليس بعضها حسنا وبعضها قبيحا بالنظر
لذاته او صفته وحينئذ فلا مجال للعقل في ادراك حكم شرعي لها   من تسور السور
في الاصل الاتيان من اعلى السور لاجل الاطلاع على ما في داخله والمراد به هنا التجاسر من
المعتزلة والمراد بالغيب الامر المغيب عنا وهو ما عنده تعالى وقوله ورأى ان العقل من
الرأي وهو الاعتقاد اي واعتقد ان العقل وهذا تفسير للتجاسر   ورأى ان العقل يتوصل
وحده الخ اي لكن تارة يدرك ذلك بالضرورة اي بدون نظر كما في حسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار وتارة يدرك ذلك بواسطة النظر كما في حسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع ويجعلون الشرع في ذلك كله مؤكدا للعقل وبقي قسم يتوقف فيه العقل ولا يدركه بنفسه
بل يتوقف في ادراكه على انباء الشرع لخفائه عليه كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول يوم من شوال وكلام المص لا يشمل هذا القسم   دون شرع الخ تفسير لقوله وحده
الى ادراك الحسن والقبح اي في الافعال المكتسبة   على انه لو سلم ذلك لهم جدلا اي على سبيل
التنازل وارخاء العنان وضميره للحال والشأن والاشارة راجعة لما رأى على حذف
مضاف اي مبنى ما رآه واعتقده من ان التحسين والتقبيح عقليان وقوله لم يجزم العقل
اي فيرد عليهم بان العقل قد لا يجزم بشيء من الحسن والقبح وقوله لتعارض اوجه من النظر
في ذلك اي في الحسن والقبح وحيث كان العقل قد لا يجزم بحسن الشيء ولا بقبحه لتعارض اوجه
النظر في ذلك فقد ظهر فساد مذهبهم من ان كل فعل اختياري يدرك العقل اما حسنه
او قبحه وهذا ما يقتضيه ظاهر العبارة وما قرره في الشرح يخالف ظاهرها كما يأتي   فاذا

لم تعرف الخ تفريع على ما ظهر من فساد مذهبهم اي فاذا ظهر لك فساد مذهبهم علمت انا لا نعرف

الخ وجرى على خصوص الايمان والكفر لانهما كالاصلين لما سواهما من التكاليف فمثلهما

وجوب الصلاة وحرمة الزنا وانت خبير بان المناسب للسياق اجرا التفريع على الحسن

والقبح بان تقول فاذا لا نعرف حسن الايمان وقبح الكفر الا بعد مجيء الشرع لان ذلك محل النزاع

لا على الحكم الذي هو الوجوب والتحريم لكن سهل ذلك كون الحسن يستدعي الوجوب والقبح يستدعي

التحريم   من غير واسطة توضيح لقوله ابتدا وتفسير له   او صفة سواء كانت تلك

الصفة حقيقية او وجودية او كانت اعتبارية لاجل ان يطابق المذاهب الآتية

الا ما قيل فيه افعلوه يصدق على الواجب والمندوب وقوله لا تفعلوه يصدق

بالمحرم والمكروه وخلاف الاولى فيقال لكل منهما قبيح على هذه الطريقة وبقي واسطة

وهو المباح   وتخصيص كل واحد منهما اي من افعلوه ولا تفعلوه وقوله لا علة له

خبر عن تخصيص اي ان تخصيص افعلوه بالصلوات الخمس والزكاة ونحوهما وتخصيص لا تفعلوه

بالزنا ونحوه لا علة له   الافعال الاختيارية اي التي من شانها الاختيار من

جهة العقل بمعنى ان العقل وحده اذا خلي ونفسه يدرك حسنها او قبحها لما يجده من

المصلحة والمفسدة فالفعل الذي يجد فيه مصلحة يدرك حسنه عند الله وانه يترتب عليه

الثواب آجلا والمدح عاجلا والذي يجد فيه مفسدة يدرك قبحه ثم توجه الى ما لهم من

التفصيل في ذلك فقال وزعموا ان منها اي من الافعال وقوله ما يدركه العقل اي من

حيث وصفه بالحسن او بالقبح او في الكلام حذف مضاف اي ما يدرك وصفه العقل

لان ذلك هو المدرك لا متعلق التفصيل   ومنها ما يدرك العقل بالنظر اي ومن

الافعال ما يدرك العقل وصفه بالنظر والشرع يجيء مؤكدا لما يدركه العقل من هذين

النوعين الاولين ونحن نقول بانه مؤسس   ومنها اي من الافعال وقوله ما يقف

اي العقل عن ادراك وصفه   مخبر عن حال المحل اي عن وصف الموصوف فالمراد بالحال

الوصف كالحسن والقبح والمراد بالمحل الموصوف وهو الفعل وقوله لانه انشافه اي في هذا

النوع الاخير حكما اي وصفا   قالوا بتحكيم هذا تنظير طلبا للايضاح والعقاقير بفتح

العين

العين وتشديد القاف كلكتان مفرد عقاقير والعقاقير اصول الادوية   ثم اختلفوا

الخ يشير الى ان المعتزلة بعد اتفاقهم على ان الحسن والقبح عقليان لا شرعيان اختلفوا في سبب

ذلك فذهب القدما الى ان حسنها وقبحها لذاتها لا بصفة وذهب قوم الى انهما لصفة

توجبهما وقال قوم القبح بصفة توجبه والحسن بالذات وذهب الجبائي الى ان الحسن والقبح

بوجوه واعتبارات فهذه اربعة مذاهب   حسنة وقبيحة لذاتها اي فالافعال تحسن

وتقبح لذاتها لا لمعنى آخر فالحسن والقبح وصفان ذاتيان لا عرضيان   حسنة وقبيحة

لصفة لازمة اي ان الافعال تحسن وتقبح لصفة لازمة اوجبت لها ذلك فهي حسنة لما قام

بها من حسن لازم وقبيحة لما قام بها من قبح لازم فهما عرضان لازمان وجوديان وفيه

قيام المعنى بالمعنى لان الفعل عرض   المقتضي وصف للاختلاط اي المقتضي عدم تمييزهم عن

غيرهم   وقال قوم منهم بالفرق حاصله ان الافعال تحسن لذاتها وتقبح لصفة لازمة

فهو جار على التفصيل فالحسن والقبح وصفان حقيقيان على الاقوال الثلاثة واما على الرابع

الآتي فهما وصفان اعتباريان لا حقيقيان فقد يحسن الفعل باعتبار ويقبح باعتبار آخر

كضرب اليتيم للتاديب وغيره   وحجتهم الخ الظاهر انه راجع للثالث   والتمييز انما هو

بالصفات اي فالزنا مثلا حسن من حيث ذاته وقبحه عارض له   ولو قبح الفعل اي لو قبح الفعل

الكلي من حيث ذاته لقبح فعل الله لان فعل الله وهو الايجاد من افراد الفعل الكلي   والرد على

الجميع اي على جميع الفرق المذكورة ممن يقول بالحسن والقبح الذاتيين والوصفيين والاعتباريين

وقوله والرد على الجميع مبتدا وقوله ما مضى خبر واعترض بان في ظاهر العبارة شيئا لانه غير مستقيم لان

ما مضى غير الرد فان المصدر يؤول باسم الفاعل او يكون ما مضى على حذف الجار والتقدير والراد

على الجميع ما مضى او والرد على الجميع بما مضى اي في صدر الشرح ووجه الرد بما ذكر ان اسناد الافعال جميعها

للباري يمنع عقلا طلبها من العباد على وجه الامر والنهي واذا كان العقل لا يقتضي بطلبها منهم على الوجه

المذكور فكيف يحسن طلبها او النهي عنها اما لو كانت الافعال مخلوقة للعباد فان العقل يحسن طلبها

او النهي عنها لانها غير مخلوقة للعباد كما علم من البراهين السابقة   حتى يحسن عقلا الخ فالعقل

انما يدرك حسن الفعل او قبحه الا لو كان ذلك الفعل مخلوقا للعبد لكنه غير مخلوق له فقولا حتى يحسن

تفريع على المنفي وقوله انما مرجع الخ جواب عما يقال حيث كانت الافعال لا تأثير للعباد في شيء
منها فما وجه طلبها منهم   واما مرجع الاحكام التي تتعلق الاحكام الشرعية وهي الافعال
من ثواب بيان لما جعلت فالمجعول امارة على الثواب منها فعل الواجب والمندوب وترك
المحرم بنية والمجعول امارة على العقاب فعل المحرم والمجعول امارة على عدمهما الفعل المباح
لذاته اي كما قال بعضهم فهو راجع للقول الاول لانه جار على اتصاف الفعل بالحسن او القبيح لذاته
وقوله او لصفة لازمة اي كما قاله آخرون فهو راجع للقول الثاني لانه جار على ذلك ومجموع لذاته
او لصفة لازمة راجع للقول الثالث الجاري على التفصيل   وهو قبيح عندهم اي والقبيح لا يقع
منه تعالي   لما كلف الله تعالى الكافر بالايمان اي ولا العاصي بترك المعاصي ولا بالطاعات
حيث علم ان الطاعات لا تقع وان المعاصي لا تتركها   تكليف مستحيل اي استحالة عارضة
لتعلق العلم بعدم وقوعه   لما اختلف بان يكون الخ هذا الرد مخصوص بغير الجبائية ولذا
قال في الشرطية لذاته او لصفة لازمة يعني حقيقية اما لو كان لوجه واعتبار يصح ان يحسن
تارة ويقبح اخرى كالضرب تأديبا وظلما او كالوطء في نكاح وزنا   ولا اجتمع النقيضان
عطف على تالي الشرطية وقوله لما اختلف اي لو اتصف الفعل بالحسن او القبيح لذاته او لصفة
لازمة لاجتمع النقيضان الخ واراد بالتناقض هنا بالمعنى اللغوي الذي هو التنافي لا التناقض
الاصطلاحي الذي هو اثبات امر ونفيه اذ الحسن والقبح ثبوتيان على كل من الاقوال الثلاثة
الراجع لها هذا الالزام   ولا اجتمع النقيضان في قوله الخ بيان اجتماعهما في قوله لاكذبن
غدا ان ذلك الخبر ان طابق الواقع بان كذب في الغد كان حسنا لصدقه بالمطابقة وقبيحا لاستلزامه
وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب عنه في الغد وان لم يطابق الواقع كان قبيحا للكذب بعدم
المطابقة وحسنا لاستلزامه انتفا متعلقه الذي هو الكذب القبيح فقد لزم في الكلام اجتماع
متنافيين الحسن والقبح الذاتيين وهما متنافيان والمراد بالذاتيين ما هو اعم من المعلل بالنفس
والمعلل لصفة لازمة وقد يلتزمون ما ذكر ويقولون انه لا تناقض لاختلاف الاعتبار
والبحث في المسئلة اي مسئلة الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب والمدح والذم
على انهم لو سلم لهم ذلك الخ قد تقدم ان مرجع الاشارة ما رأى على حذف

مضاف

مضاف اي مبنى ذلك من التحسين والتقبيح الخ ما سبق وقضية قوله هنا يعني انه الخ ان
قوله بشيء وقوله في ذلك كل منهما جار على الاحكام فيكون الكلام جاريا على مسئلتين مسئلة
الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم عاجلا وترتب الثواب والعقاب آجلا اهل العقل
يدرك ذلك وحده اذا خلي ونفسه بدون الشرع اولا ومسئلة هل العقل يتوصل بدون
شرع الى ادراك الاحكام الشرعية المتعلقة بالافعال اولا ولا شك ان كلا من المسئلتين
وقع فيه النزاع بيننا وبين الخصوم الا ان هذا خارج عن الظاهر من كلام المتن لعدم التعرض فيه
لمسئلة الاحكام   اصول الحق اي بالنظر لقواعد اهل الحق وهم اهل السنة   لما سبق
اي لما سبق من ان الافعال كلها مستوية بالنسبة اليه تعالى من حيث ايجادها اختيارا
لا لغرض وحينئذ فلا يعلم حسن الفعل ولا قبحه الا من قول الشارع افعلوه اولا تفعلوه
وكذا لا يعلم حكمه من وجوب او ندب او حرمة او كراهة الا من قول الشرع   يدرك
حكم الشرع اي يدرك الحكم الشرعي في الافعال لان العقل اذا ادرك حسن الفعل ادرك
حكمه المترتب على ذلك الحسن من وجوب او ندب واذا ادرك قبح الفعل ادرك حكمه
المترتب على قبحه من حرمة او كراهة   على تقدير الخ متعلق بفساد   لتضاد الخ علة
لاستبانة فساد مذهبهم وقوله بحيث يستبين الخ لا حاجة له   بحيث يستبين
اي تضادا ملتبسا بحيث الخ   في ذلك اي ذلك المذهب الذي ذهبوا اليه من ادراك
العقل الاحكام والافعال وان لم يبعث نبي   فيدرك اذن الخ مترتب على ما قبله في
المعنى وكذا في اللفظ لان العقل اذا ادرك حسن الفعل ادرك حكمه المترتب عليه كذا يقولون
لكان له اي لذلك الشكر قبل الشرع فائدة   اذ ما لا فائدة فيه ليس بحسن الخ هذا بيان للملازمة
التي حكمت بها الشرطية   لكن ثبوت الفائدة فيه اي في الشكر قبل الشرع باطل اي فبطل
المقدم وهو وجوب الشكر قبل الشرع فثبت نقيضه وهو عدم الوجوب قبل الشرع   لان
الفائدة فيه اي في الشكر قبل الشرع وهذا سند للاستثنائية   والاقسام كلها اي الثلاثة
اي وهو عدم الفائدة للرب المشكور وعودها للعبد في العاجل او الآجل   فلانه الخ هذا سند
لبطلان عود فائدة الشكر قبل الشرع الى العبد عاجلا   فلانه انما يحصل له في العاجل

التعب بالتكليف اي بذلك الشكر وهذا ليس بفائدة اجماعا اي وحينئذ فكيف
يدرك وجوب الشكر مع عدم علمه بفائدته وهو ادراك الضمير للوجه الاول الذي اوجب
الشكر عندهم وكان عليه ان يقول وهو ادراك كونه تعالى منعما وادراك حسن شكر المنعم وقبح
كفرانه فان قالوا الخ لما ذكر فيما مر انه لا فائدة لوجوب شكر المنعم قبل الشرع استشعر سؤالا
واردا على ذلك فتوجه لتقريره ودفعه بقوله فان قالوا الخ بل فيه فائدة للعبد اي عاجلا
وقوله وهو الامن اي في الحال من العقوبة التي يحتمل حصولها له في الآجل قلنا اي
على سبيل المعارضة وكذلك يحتمل الخ اوح فلا يحصل الامن انه اي الشخص بمعنى
الروح وقوله اتعب فيه اي في فعل الشكر ذاته اي جسمه وتصرف في ذلك اي في الذات
المملوكة بالاتعاب بغير اذنه تعالى المالك لها بان يتعب الخ هذا تصوير لشكر الملك
اي لمن شكر ملكا شكرا مصورا باتعاب عبيده في اداء شكرها والحاصل انه اذا اتعب
اعضاءه في الشكر كان شكره هذا بمنزلة قولك لعبيد ملك من غير اذنه قوموا واخدموا
سيدكم بسبب انعامه عليكم قد تعرض اي قد عرض نفسه للعقوبة بسبب شكره المنعم على
هذا الوجه اي من حيث انه اتعب عبيده واذاهم بغير اذنه كسرة بكسر الكاف
اسم للقطعة من الشيء المكسور وله من خزائن الواو للحال والانتقص اي تلك
الخزائن بما يعطي منها في المحافل اي المجالس جمع محفل بمعنى مجلس يذكر الملك اي بغير اذنه
لاستهزائه اي في المعنى وان لم يقصد ذلك الى عظيم قدرة الله اي قدرته العظيمة
وملكه الواسع كلا شيء اي وحينئذ فشكر المنعم قبل الشرع على نعمه بمثابة من شكر الملك على
نعمة صغيرة بغير اذنه بهذا اي الكلام المتقدم وقوله ان دخول العقل اي توجهه وقوله
الى طلب احكام الله تعالى اي الى ادراك الاحكام الله تعالى في الافعال اي المتعلقة بالافعال
بميزان متعلق بدخول واضافته لما بعده بيانية وقول دخول اي توجهه بميزان مختل
اي فاسد خاسئا اي ذليلا وقوله حسيرا اي منقطع وقف ذلك اي وقف الاحكام
اي الشرع بمعنى الشارع بمعنى انها لا تعلم الا منه وان العقل لا يدركها وحده والمجا
في معرفته اي معرفة ما ذكر من الاحكام اي والطريق في معرفة تلك الاحكام من الشارع

السماع

السماع من الرسل على النبوة المراد بها الرسالة وعلى بمعنى عن وقوله وهو اي البحث
عن النبوة وما عطف عليه الفصل اي مضمون الفصل الذي الخ فصح الاخبار ويحتمل ان الضمير
راجع للبحث بمعنى المبحث على وجه الاستخدام **فصل ومن الجائز الخ** قد
سبق ان العقائد تتنوع الى الهيات ونبوات ولما انتهى الكلام على الالهيات وما يتعلق
بها توجه الى النبوات وعند التوجه اليها ترجم لها بالفصل على عادته في تراجم الكتاب ولما
توجه للكلام عليها وكانت عند اهل الحق من الجائزات لا من الواجبات قال ومن الجائزات
والجار والمجرور خبر مقدم وقوله بعث الرسل مبتدا مؤخر والمصدر مضاف للمفعول والفاعل
هو الله وجملة ويجب الايمان به اي لو قوعه جملة اعتراضية بين ركني الاسناد او حالية
او معطوفة على المجرور اي من الذي يجوز ويجب الايمان به بعث الرسل ولم يجر على هذه
الجملة فيما سلف كما انه لم يجر هنا على الظرف اعني قوله في حقه تعالى كما جرى عليه فيما سلف وكانه
حذف الظرف هنا لدلالة السياق السابق عليه وحذف قوله ويجب الايمان به مما سبق
لدلالة السياق اللاحق عليه الى العباد اي لجنسهم من انس وجن وملك بناء على
القول بان الملائكة مخاطبون بفروع الشريعة والبعث لجنس من ذكر صادق بالبعث
لجميعهم كما في حق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبالبعث لبعضهم كما في حق غيره ليبلغوهم
امر الله متعلق ببعث وهذا من فوائد الارسال وهي لا تنحصر كثرة والامر شامل للواجب
والمندوب والنهي شامل للتحريم والكراهة وخلاف الاولى على القول به والاباحة قسم
سادس على القول بخلاف الاولى وخامس على عدم القول به وما يتعلق بذلك
اي بما ذكر من امر الله ونهيه واباحته الذي هو خطاب التكليف وما في محل نصب عطف
على امر الله من خطاب الوضع الخ بيان لما وخطاب الوضع هو الكلام الدال على جعل
الشيء شرطا كالطهارة لصحة الصلاة او سببا كدخول الوقت لوجوب الصلاة او
مانعا كالحيض بالنسبة لصحة الصلاة والصوم لما عرفت الخ متعلق بمقدر اي وانما
بعثوا لتبليغهم الاحكام التكليفية وما يتعلق بها لما عرفت فهو علة للمعلل مع علته
طاعة الخ الطاعة ما رتب عليه عاجلا المدح وآجلا الثواب والمعصية ما رتب

عليه عاجلا الذم وآجلا العقاب وما بينهما هو ما لا يترتب عليه شيء من ذلك وهو فعل
المباح والمكروه وخلاف الأولى وانما كان لا يدرك ذلك لما مر انه لا يدرك حسن الفعل ولا
قبحه حتى يدرك انه طاعة او معصية من الالهيات اي من الامور المتعلقة بالاله
كالصفات الواجبة له وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه وما يتعلق بها اي بالالهيات
كمباحث الافعال والنظر وكمضمون الفصل المعزو منه اعني قوله واذا عرفت بما ذكر عدم
رجحان بعض الافعال على بعض بالنسبة اليه تعالى الخ شرع في النبويات جمع نبوي
وهو الامر المتعلق بالنبي وفي نسخة النبوات جمع نبوة والاولى انسب بالالهيات في
حكم الرسالة اي وفي حكم النبوة وما يتعلق بذلك اي مما ذكر من ثبوت الرسالة والذي
يتعلق به باقي النبوات كتصديق النبي فيما جاء به من الحشر والصراط والحوض والجنة والنار
وتطاير الصحف ونحو ذلك وليست الاشارة راجعة لاقامة الدليل في معنى
النبوة والنبي اي والرسالة والرسول لاجل ان يطابق صدر الكلام لفظ النبوة الخ
الاولى لفظ النبي في اللغة الخ لان سياق الكلام بعد انما يناسب لفظ النبي اي هو
الذي يقال فيه انه ماخوذ من النبا ويقال انه فعيل بمعنى فاعل او مفعول الخ تامل
ويحتمل الخ الاولى حذف الواو وقوله فهو منبأ بفتح الباء ويصح فيها ان تكون مخففة
وان تكون مخففة او بمعنى فاعل اي فهو منبئ بالغيوب وقدم معنى مفعول على معنى
فاعل لانه متقدم عليه في الواقع او مفعل ظاهره انه اذا كان ماخوذا من النبا
الذي هو مصدر الثلاثي يكون بمعنى مفعل ايضا وليس كذلك فكان الاولى ان يقول او
ماخوذ من الانبا وحينئذ فهو بمعنى مفعل بضم الميم وكسر العين اسم فاعل بمعنى مفعل
بضم الميم وفتح العين اسم مفعول والحاصل ان نبي ان كان ماخوذا من النبا كان فعيلا
بمعنى مفعول او بمعنى فاعل وان كان ماخوذا من الانبا كان فعيلا بمعنى مفعل او مفعل
تامل اي هو منبئ الخ هذا لا يظهر الا اذا كان النبي رسولا ويصح ترك
الهمز اي من نبي المهموز وقوله في هذين الوجهين اي كونه اسم فاعل او اسم مفعول وقوله
تسهيلا اي لاجل التسهيل بقلب همزته ياء ويحتمل لاجل التسهيل بحذفها لان التسهيل

يطلق على كل منهما فهو ماخوذ اي لفظ النبي او لفظ نبوة وهو ما ارتفع من
الارض الخ هذا هو الصواب واما قولهم ان النبوة بمعنى الرفعة فغير صواب لان النبوة
ليست مصدرا الا ان يقال قولهم بمعنى الرفعة على حذف مضاف اي بمعنى ذي الرفعة وهو
المكان المرتفع من الارض مرتفع عن طور الخ هذا بنا على ان لفظ نبي الغير المهموز
اسم فاعل وفي نسخة مرفع بضم الميم وفتح الراء وعليها فيكون اسم مفعول والطور
بمعنى الحد وبمعنى القدر وكلاهما صالح هنا وقوله باختصاص باؤه سببية وقوله
بالوحي الباء داخلة على المقصور عليه او المقصور وكل صحيح وخطاب الله تعالى
اختصاص النبي بخطاب الله تعالى بالنظر للمجملة لان خطاب الله ليس لكل الانبياء بل
لبعضهم ذاتية للنبي اي لازمة للنبي وسنه كونها ليست صفة ذاتية لان النبي من نوع
البشر ويستحيل اختصاص بعض افراد النوع بامر ذاتي كالناطقية للانسان لاستواء افراد النوع
جميعا في الحقيقة ولوازمها ومما يرد على الكرامية قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي فاثبت
لهم البشرية والتميز بالوحي وهو امر عارض جائز خصصه الله تعالى به دون سائر الافراد
الذاتي والكرامية نسبة لمحمد بن كرام السجستاني بوزن حرام ومقتضى هذا التخفيف غير ظاهر
لياء المنسوب وكسر كافه ولا مكتسبة اي كصفة العلم كما صار اليه الفلاسفة وقضية
كلامه ان النبوة عندنا هي النبوة عندهم لانه جعل قولهم خلافا وليس كذلك بل النبوة التي زعموا
انها مكتسبة بالرياضة هي صفا مرآة القلب وجلاؤه الى ان يتهيا لما لا يتهيا لادراكه
غيره ونحن نقول بالاكتساب هذا المعنى لكن لا نسميه نبوة بل النبوة عندنا هي اختصاص
الشخص بسماع وحي من الله تعالى بواسطة ملك او دونه ولا شك في عدم اكتسابه بهذا
المعنى وحينئذ فليس الخلاف بيننا وبينهم معنويا وانما هو لفظي راجع للتسمية اي النبوة
اسم للمعنى الذي قالوه او لا فنحن لا نسميه بالنبوة ولذا لا نقول بالاكتساب وهم لا يسمعون
ما قلنا بالنبوة فلذا لا يقولون بعدم الاكتساب التزكية اي تزكية النفس وتطهيرها من
الصفات الذميمة والتحلية اي التزين بالاوصاف الشريفة وقوله صفا لاكتساب الصاد
ككتاب اي جلا فالنفس كالمرآة المصدية والبعد عن الصفات الذميمة والتلبس بالاوصاف الشريفة

بجليها اي يزينها في مرآة النفس من اضافة المشبه للمشبه الى ان يتهيأ غاية الصقال
وفي الكلام حذف اي ويقولون ان مرجع النبوة لهذا المعنى الذي هو صقال النفس بالتزكية
والتحلية الى ان تتهيأ لادراك ما لا يدركه غيرها وانما مرجع النبوة اي وانما رجوعها عندنا
وقوله الى اصطفا الله عبدا اي اختياره عبدا وتخصيصه عبدا بالوحي اليه فرسالة اي
ايضا بالمختص بالاول اي بالطرف الاول وهو سماع الوحي من الله عز وجل وقوله والثاني
اي وبالطرف الثاني وهو الامر بالتبليغ فالرسول الخ انظر هذا التفريع مع ما فرع عليه
فان المفرع عليه الذي هو المختص بالاول والثاني الخ لا يقتضي نسبة بين الرسول والنبي بل
الذي يقتضيه هو التباين فالمناسب ان لو جا بالمفرع عليه في اسلوب تقتضي ما ذكره من
التفريع كان يقول فالمختص بالاول نبي وان اختص بالاول والثاني فرسول ايضا وقيل
هما بمعنى اي ملتبسين بمعنى وهو انسان اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه من التباس الدال بالمدلول
بوجه اي لانه لا يشترط في الرسول على هذا القول ان يكون من البشر وانما يشترط ذلك
في النبي فيجتمعان في الرسول من البشر اي يجتمعان في من اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه من
البشر لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا مع انه يوحي اليهم اي باحكام تختص بهم في
انفسهم اه وانظر هذا القول من ان سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم قد وصفه الله تعالى
في التنزيل بالنبي والرسول وكذا قاله في حق موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا فرد
القول القائل بالتنافي يدافع ما في التنزيل من اجتماعهما في حكم الرسالة الخ الحاصل انه
اختلف في حكم الرسالة هل هي جائزة او واجبة او ممتنعة الاول مذهب اهل السنة والثاني
للمعتزلة والثالث للبراهمة فحكم الرسالة جار على اقسام الحكم العقلي من مذهب اهل الحق
ان الرسالة اي التي هي تخصيص بعث البشر بسماع وحي وامره بتبليغه للخلق وقوله ممكنة اي لان
ارسال الرسل وان اشتمل على حكم ومصالح لكن تلك الحكم غير باعثة له تعالى على ذلك بل وجود
الارسال وعدمه بالنسبة اليه تعالى سواء فلا يجب عليه تعالى رعاية ذلك الحكم حتى يكون
الارسال واجبا عليه وانما تلك الحكم مرتبة على الارسال وغاية له واوجبها المعتزلة
ان قلت كيف يتصور انهم يوجبونها وهم يقولون باستقلال العقول بادراك الاحكام
من

من غير حاجة الى الشرع فهم احرى بان يقولوا بمنع بعثة الرسل وانها عبث واجيب
بانهم يقولون ان العقول وان كانت تستقل بادراك ما ذكر لكن اراء الناس تختلف واهواءهم
لا تتالف وهذا موجب للتنازع والتخاصم والتعادي والتظالم فكان الاصلح بهم ان يقيم
الله تعالى لهم خليفة في الارض مؤيدا بمعجزات يعلم بها انه من عند رب العالمين لينقاد
اليه الكل ويسمعوا ويطيعوا فيؤلف بين الناس ويقيمهم على ميزان العدل والانصاف
فيستقيم التعامل والتحاكم وينقطع التحامل والتظالم واذا كان هذا هو الاصلح في حقهم
وجب على الله تعالى بناء على رأيهم من وجوب مراعاة الصلاح والاصلح عليه لعباده
ومنعها البراهمة هم جماعة من الهند ينتسبون لرجل يقال له برهم كان في الاصل مجوسيا
ثم انتقل للقول بهذه الطريقة وهي امتناع بعثة الرسل عقلا واحالتها ويكذبون جميع
الرسل وشبهتهم ان العقل يغني عن البعثة لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه العقل فقبيح
وما لم يحكم فيه بقبح ولا حسن يفعل عند الحاجة اليه وح فارسال الرسل عبث وهو على الله
تعالى محال واما المعتزلة فقد علمت انهم يوجبونها نظرا لما فيها من المصلحة فيقولون ان
البعثة اصلح للعباد لما اشتملت عليه من المصالح والحكم ومراعاة الاصلح واجبة عليه عقلا بمعنى
انه لا يمكن تخلف ذلك ان حقق ما مضى الخ راجع لفساد المذهبين جميعا على اللف
والنشر المشوش فتحقيق بطلان اصل التحسين والتقبيح يقتضي فساد مذهب البراهمة وتحقيق
بطلان مراعاة الصلاح والاصلح يقتضي فساد مذهب المعتزلة واما المسألة الثالثة
اي وهي اقامة الدليل على ثبوت الرسالة وما يتعلق بها اي الكلام الذي يتعلق بشانها
الشامل لها ولما يتعلق بها من باقي النبوات وكان الاوضح ان يقول فسنذكرها مع ما يتعلق
بها وقوله مع لفظ العقيدة يعني قوله الآتي وتفضل سبحانه الخ عن الله كذا في نسخة والاخرى
عدم مطابقتها للفظ المتن فالاولى نسخة امر الله تعالى اشارة منه الخ انه خبير بان
تبليغ الاحكام الذي جرى عليه في المتن هو على طريق الصراحة لا على سبيل الاشارة كما قال
الش هنا وما جرى عليه في المتن يقتضي ان تبليغ الاحكام هو الفائدة في بعث الرسل
وليس كذلك بل هو بعضها كما جرى عليه الش وحض الخ جواب عما يقال حيث كان

لبعض الرسل فوائد فلاي شي خص هذه الفائدة وهي التبليغ للاحكام التكليفية والوضعية
بالذكر دون غيرها من الفوائد   لانها مقصورة عليهم اي على الرسل لايمكن الخ وفيه ان
ظاهره ان احكام الآخرة كالحشر والنشر ونحوهما تدرك بالعقل وليس كذلك واجيب
بان الحصر اضافي بالنسبة للاحكام العقلية كما اشار له بقوله واما غيرها الخ   مما
اونحوه بيان للغير وقوله من الاحكام العقلية بيان لما اونحوه والمراد بالاحكام العقلية
الاحكام الاعتقادية وهي المتعلقة بالآله كثبوت القدرة والارادة له تعالى والاقعد ان
لوقال من نحو الاحكام العقلية ليناسب السياق الآتي ويكون موافقا لقوله بعد وشبهه
وادلتها القطعية نحو لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وكان ربك بصيرا فعال لما
يريد وهو السميع البصير ونحو ذلك   فقد يتوصل الخ ظاهره ان الاحكام الاعتقادية
بعضها قد يتوصل اليه العقل وبعضها لا يتوصل اليه مع ان الاحكام العقلية التي تتوقف
دلالة المعجزة عليها وكذلك لاتتوقف دلالتها عليها يدركها العقل فكان الاولى ان يقول
فقد يتوصل العقل بدونهم اليها   في هذا النوع اي وهو ما اونحوه من الاحكام العقلية
وقوله وشبهه اي كالاحكام العقلية والسياسية وقوله انهم ارشدوا الخ الذي هو الغاية
وقطعوا معاذير الخلق من كل وجه فلا عذر للانسان فيما تعلق بالاله في
تعلق بالاحكام التكليفية او الطبيعية او السياسية ومكارم الاخلاق وغير ذلك
فان الرسالة مشتملة على ذلك   هو الحكم على امر ليس المراد بالحكم ما اشتملت عليه
القضية بل المراد به خطاب الله تعالى اي كلامه الدال على ان هذا الشي سبب او شرط
او مانع ووجه انحصاره فيما ذكر ان ما يجعله الشرع امارة على حكم من الاحكام اما ان يجعل
كل واحد من وجوده وعدمه امارة او وجوده فقط او عدمه فقط فالاول السبب والثاني
المانع والثالث الشرط والمجعول امارة اما فعل المكلف كجعل السرقة سببا في القطع او فعل
ما هو من جنس فعل المكلف كاتلاف الصبي مال الغير فهو سبب للغرم وما هو خارج عن
ذلك كجعل زوال الشمس سببا لوجوب صلاة الظهر   لترك الاشيا اي التي هي الامر
والنهي والاباحة فالمجرور تنازع فيه كل من السبب والشرط والمانع   كحكم الشرع اي
كمتعلق



كمتعلق حكم الشرع على دخول الخ الخ وهو دخول الوقت والعدة وانعقاد البيع
دخول الوقت اي وقت الصلاة وقوله وعدة المراة بالجر عطف على دخول وكذا قوله
بعد وانعقاد البيع   لانها سبب الخ علة للتمثيل بالعدة ولذا يقال فيما بعده ولعلم
ان العدة باعتبار منع النكاح سبب كما قال الشارح واما باعتبار اباحة فهي مانع وكذا
انعقاد البيع فانه سبب في اباحة تصرف المشتري في المبيع ومانع من اباحة تصرف البائع فيه
كالمباح دخل بالكاف المكروه وخلاف الاولى   اذ كل ذلك لا يعرف الخ الاشارة
راجعة للاطراف الثلاثة وهي الطاعة والمعصية وما بينهما وهو بيان لقول المص لما
عرفت فكان المص قال لان العقل لا يدرك دون الشرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما
لما عرفت من ان كل ذلك لا يعرف الا من الشرع   وتفضل ضميره يعود على الباري
اي وتفضل الباري سبحانه علينا وعليهم واشار بقوله تفضل ان خلق المعجزة ليس واجبا
على الله وانما ذلك فضل منه تعالى واحسان لهم حيث ايدهم بها ولنا حيث بين لنا
طريق الاستدلال على ما كلفنا به من اعتقاد صدقهم ليثيب المستدل وقوله بتأييدهم اي
بتقويتهم ونصرهم بالمعجزة ثم وصف المعجزة بما هو من شانها بقوله الدالة على صدقهم
ثم اخذ في تصوير المعجزة فقال وهي فعل الله تعالى وفي بعض النسخ وهي فعل الله تعالى خارق
وفي بعضها وهي فعل له خارق والحاصل الاضافة او الصفة وهذا هو الذي اشار اليه
في المسألة الثالثة وسياتي الكلام على القيود   الدالة على صدقهم اي في دعواهم الرسالة
وما تواتر من الاحكام   متحدا اي يجعلوا ذلك الخارق دليلا على الصدق حقيقة كان
يقول آية صدقي ان يكون كذا او حكما كان يفهم منه مثل ذلك من غير تصريح   غير مكذب
اي لمدعيه اي لمدعي انه آية صدقه   اطلق اي مجازا من اطلاق اسم الخاص على العام لان
الآية الدالة على صدق الرسول اعم من ان تكون معجزة او غير معجزة لصدقها بالخارق الذي
ليس مقارنا لدعوى الرسالة فمصدوق المعجزة بعض مصدوق الآية الدالة على صدق الرسول
وجعل اسماله وحينئذ فالتا في لفظ معجزة للنقل من الوصفية للاسمية كما في الحقيقة او
للمبالغة كما في علامة   على صدق النبي الخ هذا مناسب للقول بالترادف والاقعد ان لو عبر

بالرسول الان يقال اراد جنس النبي   عليها اي على الآية الدالة على صدق الرسول
يشعر بحقيقة العجز الاضافة للبيان ومعنى الاشعار بالعجز الدلالة عليه فلفظ معجزة يدل على انها
اثبتت العجز للمعارض لان اللفظ اذا اطلق ينصرف لمعناه الحقيقي ومعنى العجز الحقيقي المثبت
للعجز   ولا يصح ثبوت العجز اي ولا يصح الحمل على المعنى الحقيقي بحيث تكون الآية مثبتة لعجز
المعارض   ليست من جنس مقدور البشر اي كانشقاق القمر وقوله فلا يصح لفظ العجز حقيقة
اي لان اطلاق اللفظ فرع عن امكان معناه   يقارن المعجوز عنه اي ولا يتقدم عليه ولا يتاخر
عنه والمعجوز عنه هنا هو المعارضة اي الاتيان بالمثل وهي منتفية وحينئذ فلا يصح ثبوت
عجز متعلق بها والحاصل ان العجز عند الاشاعرة ضد للقدرة وحينئذ فهو معنى وجودي يقارن
المعجوز عنه فلا بد ان يكون للمعجوز عنه امرا وجوديا كما ان العجز امر وجودي فلا يتعلق الا بموجود
فالزمن المقعد قام به وصف وجودي يضاد القدرة منعه من القعود اختيارا فذلك
المعنى هو العجز والمعجوز عنه هو القعود وهو مقارن له والمراد بكون القعود معجوزا عنه انه لا يقدر
على فعله اختيارا ولا يمكن دفعه عن نفسه وان وجد منه اضطرارا والآية الدالة على صدق
الرسول اذا كانت من جنس مقدور البشر كيف يقال انها مثبتة لعجز المعارض مع ان المعجوز عنه
وهو المعارضة اي الاتيان بالمثل منتفية والعجز يجب مقارنته للمعجوز عنه وحينئذ فلا عجز
عند وجود الآية الدالة على الصدق   واطلق العجز على انتفاء القدرة اي من اطلاق اسم الملزوم
وارادة اللازم فانتفاء القدرة على المعارضة لازم العجز عن المعارضة لان العجز عن المعارضة وصف
وجودي يمنع منها فينتفي معه القدرة عليها   كما يتسامح في الجهل الخ حاصله ان الجهل قيل
حقيقة في المركب وهو ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه مجاز في البسيط وهو انتفاء العلم
بالشيء وقيل انه اسم للقدر المشترك وهو انتفاء العلم بالمقصود وقيل انه مشترك بين الامرين
وهو المشهور والشارح جار على الاول لانه قال كما يتسامح في الجهل ويطلق الخ فعلى الاول اطلاقه
على انتفاء العلم مجاز مرسل من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من ادراك الشيء على
خلاف ما هو عليه عدم العلم بذلك الشيء   الوجه الثاني من التوسع اي من وجهي التوسع
يشعر بفاعل العجز اي ان لفظ معجزة تشعر بان ذلك الخارق وهو الآية هو الذي اوجد
العجز



العجز وليس كذلك بل الذي اوجده هو الله تعالى فقوله يشعر بفاعل العجز اي يشعر بان ذلك
الخارق المسمى معجزة هو فاعل العجز وقوله وانه تعالى اي والحال انه تعالى هو الذي اوجد العجز به
وانه يسمى اي ما فعل الخ ما واقعة على الخارق اي وانه يسمى الخارق الذي فعل الله العجز عنده
معجزا ثم ان هذا يقتضي وجود عجز المعارض عند الآية الدالة على صدق الرسول وهو يدافع
ما تقدم من عدم وجوده فكانه هنا جرى على ان العجز غير وجودي وانه سلب القدرة على
المعارضة   وهي فعل الله الخ ترك الكلام على صدر المتن اعتمادا على ظهوره وترك الكلام
على الوصف اعني قولهم الدالة على صدقهم اعتمادا على ما ياتي من الكلام في دلالة المعجزة على
صدق الرسول هل هي عقلية او وضعية فشرح هذه الاشارة راجعة لقوله وهي فعل الله الخ وقوله
يستبين اي يبين فالسين والتاء زائدتان للتاكيد   واليه اي البيان   فاحترز بالاول
الفا واقعة في جواب شرط مقدر اي ان اردت ما عني بذلك التعريف فاحترز بالاول الخ
وانت خبير بان الاول جنس في الحد والجنس لا يناسبه ان يقال عند الكلام عليه احترز به عن كذا
بل المناسب ان يقال خرج عنه كذا   فليس فعلا لله اي ليس فعلا اصلا فالنفي منصب على
القيد ثم ان الاقعد سوقه في اسلوب التعليل بان يقول اذ ليس فعلا لله تعالى لانه هو الانسب
في توجيه خروج القديم عن الجنس كذا قيل وقد يقال ان الفا للتعليل لا للتفريع
ودخل فيه اي في الاول الذي هو فعل الله سبحانه الفعل الذي تعلقت القدرة الحادثة به وهو
الفعل الكسبي ومثله بقوله كتلاوة النبي للقرآن طلبا للايضاح والمراد بالقرآن الالفاظ
المخصوصة والمراد بتلاوة الحركة المتعلقة بهذه الالفاظ اي بالحروف المتلفظ بها
لرسول الله الاضافة للعهد اي لرسول الله المعهود وهو سيدنا محمد دون غيره اي دون تلاوة
غيره فليس تلاوة غيره معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا للتالي   اذ غيره الخ سند
لكون تلاوة النبي للقرآن معجزة له وتلاوة غيره ليست معجزة لا للنبي ولا للتالي   وليس
الخ الواو تعليلية لانه توجيه لمضمون قوله اذ غيره الخ اي ان الحاصل من الغير انما هو مجرد الحكاية
لانه ليس اخذا له عن الملك بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه وان حكاه لكن بعد اخذه عن
الملك فالتلاوة مشتركة بينهما وكذلك الحكاية للقرآن والمختص بالنبي صلى الله عليه وسلم

هو الأخذ للقرآن عن الملك وحينئذ فيكون هو أي اخذه عن الملك هو المعجزة في الحقيقة لا
نفس التلاوة كما يقتضيه اول الكلام تأمل وانقياد الشجر اي اذعانها له بالرسالة وامتثالها
لاوامره ونحو ذلك اي كانشقاق القمر وتسليم الحجر عليه صلى الله عليه وسلم وكان الاولى
عدم الجمع بين كاف التمثيل ونحو لغنا احدهما عن الآخر من النوع الثاني اي مما لا تتعلق
به القدرة الحادثة وحاصله انه اختلف هل يشترط في المعجزة ان تكون غير مكتسبة اي من
الامور التي لا تتعلق بها القدرة الحادثة او لا يشترط فيها ذلك فالاول هو ما ذهب اليه بعض الاصحاب
وهو ما اشار له المص بقوله وعنى بعض اصحابنا والثاني قول الجمهور وهو ما صدر به المص
لا الأول اي الذي هو الفعل الاكتسابي فلا تكون المعجزة منه اصلا وقوله على هذا اي القول المشار
له بقوله وعني بعض الخ وقوله في نظم اي فنظم هو هو اي لا في تلاوة لان التلاوة مكتسبة للنبي
صلى الله عليه وسلم واما ذات اللفظ فليس مكتسبا له واطلاع عطف على نظم اي وفي
اطلاع الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك النظم من الملك والاطلاع هو تعلق
قدرة الرب تعالى بكون النبي صلى الله عليه وسلم يطلع على ذلك ويتلقاه ويأخذه من الملك
وحينئذ فهو من افعال الله تعالى وكلا الأمرين اي وهما النظم المخصوص والاطلاع عليه
وقوله ليس من فعله ولا من كسبه اما الأول فظ واما الثاني فلان الاطلاع كما علمت عبارة
عن تعلق قدرة المولى عز وجل ولا شك ان هذا ليس فعلا للنبي صلى الله عليه وسلم
وهذا الثاني اظهر فيه نظر بل المدار على المحصل للصدق كان مكتسبا او غير مكتسب يعني انه
احترز بالشرط الأول تقدم ما في التعبير بالاحتراز وتعبيره بالشرط غير مناسب لان الاول وهو
فعل الله تعالى جزء من ماهية المعجزة لانه جنس في تعريفها وليس شرطا خارجا عن ماهيتها
الا ان يقال اراد بالشرط ما لا بد منه فيصدق بالركن الذي هو مراد ولو قال يعني انه خرج بالاول
الخ كان اولى وهو كون المعجزة الخ لو قال وهو فعل الله تعالى الخ كان انسب وقوله كالصفة
القديمة ادخل بالكاف الذات القديمة لعدم اختصاص الخ هذا وجه كون القديم ليس
معجزة وحاصله ان القديم يشترك فيه المحق والمبطل فلا معنى لان يقول آية صدقي كون الاله
عالما او قادرا او نحو ذلك اذ المبطل كالمتنبي يقول ذلك فلا يفيد لعدم الاختصاص

ثم ذكرت الخ لم للترتيب الذكري وقوله في اشتراط اي وعدم اشتراط ذلك ففي الكلام حذف
الواو مع ما عطفت ونظير ذلك الاشارة راجعة لما مثل به ابن دهاق وانت خبير بانه
لم يتقدم له نظير آخر وحينئذ فلا موقع لكلمة ايض ومثله اي ومثل ابن دهاق القول بعدم
الاشتراط بتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم الخ فالضمير المستتر فاعل مثل وهو عائد على ابن دهاق
والبارز المنصوب عائد على القول بعدم اشتراط ان لا تكون المعجزة مكتسبة المفهوم من القولين
والتحلق هو بالحاء المهملة والقاف اي الدوران والطيران في الهواء وقوله اذا وقع التحدي
بهما اي واما اذا لم يقع التحدي بهما فليسا معجزة وقوله لا على سبيل التأثير اي بل على سبيل الكسب
واضافة سبيل للتأثير بيانية وجعلها اي الافعال الاكتسابية من جملتها ما جرى عليه الكلام
وقوله من حيث فعلها الباري تعالى اي من حيث تعلق قدرة الباري بها لا من حيث انها مكتسبة
اي لا من حيث تعلق قدرة العبد بها ومال اي امام الحرمين الى ان القدرة الخ وفيه ان
هذا مناقض لاول الكلام لان اول الكلام افاد ان المعجزة نفس الفعل الكسبي من حيث خلق الباري
له وهذا افاد ان المعجزة قدرة العبد عليه فاول الكلام يوافق قول الجمهور واخره يوافق قول البعض
واجيب بان الواو بمعنى ثم اي ثم مال بعد ذلك لان شرط ثبوت كون الخ الاولى حذف
ثبوت ان يكون مسبوقا بدعواه اي والفرض ان القدرة لم يتحد بها فينبغي الخ
المناسب ان يقول فيتعين ان لا تكون القدرة معجزة الا ان يتحدى بها النبي والفرض انه
لم يتحد بها فليست بمعجزة وقد يقال ان امام الحرمين القائل ان القدرة على الفعل المكتسب
معجزة يقول ان كان النبي متحديا بها تأمل ولك ان تقول سيأتي في كلام المص ان التحدي
قد يكون مطابقة وقد يكون لزوما ولا شك انه اذا كان يكتفي باللزوم فالتحدي بالحركات
يكون تحديا بالقدرة عليها استلزاما فان قلت الخ لما كان ما جرى عليه من التعريف
بمعرض سؤال نظرا لقوله فعل الله الخ توجه لتقريره ودفعه فقال فان قلت الخ قد تحدى
النبي الخ اراد بالنبي الجنس وكان الانسب ان يعبر بالرسول او انه جار على القول بالترادف
كما قال عليه السلام الخ اي قال ذلك لما نزل قوله تعالى والله يعصمك من الناس
فقد وقع التحدي بالعصمة اي عدم قتله وضربه ثم اقضوا الي اي امضوا الي اذيتي ولا

تنظرون اي ولا تمهلون فلا تحصلون مقصودكم   كالضرب والقتل اي فقد تحدى كل من سيدنا
محمد ونوح عليهما الصلاة والسلام بعدمهما   فالجواب الخ حاصله ان المعجزة التي تحدى بها
ليست هي العصمة بل اخباره بها على وفق ما هو حاصل في الحال اخبارا ناشئا عن علمه
ان علمه اي اخباره وادراكه الضمير راجع للنبي الشامل لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولسيدنا
نوح وقوله بذلك اي بعدم الفعل تنازعه كل من علمه واخباره وقد يقال العلم امر خفي فلا
يقع التحدي به فالذي يقع به التحدي في الحقيقة الاخبار الناشئ عن علمه   على وفق
ما ظهر متعلق باخباره اي وفق ما هو حاصل في الحال وما يحصل في المستقبل وليس المراد
على وفق ما ظهر في الماضي لان شرط المعجزة ان لا تكون ماضية فالمعجزة اخباره بعدم
قتل في الحال والاستقبال   هو المعجزة خبران وانت خبير بان اسمها شيئان العلم والاخبار
فالمناسب لذلك ان لو قال هما المعجزة الا ان يقال افرد الضمير اشارة لما قلنا من ان
المعجزة في الحقيقة هي اخباره بالعصمة الناشئ عن علمه   بعد قوله اي بعد قول المدعي
للمعجزة   او ما يقوم مقامه تنازع فيه نزاد وقال فيدخل بهذه الزيادة عدم الفعل
يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلا في التعبير بالاشتراط شيء اذ الفعل من ماهية التعريف
لان المعجزة لا تتحقق بدونه فالمناسب ان لو قال يتوجه على اخذ الفعل في التعريف فيسقط
اشتراط   قد تكون الخ قد للتقليل   كالتحدي بالعصمة الاولى ان يقول كالعصمة
اذا تحدى بها لان ظاهره ان المعجزة هي التحدي وليس كذلك   فالحالين المراد بهما قوله
صلى الله عليه وسلم وقول نوح وكان الانسب ان يقول في المثالين بدل قوله في الحالين
عدم الفعل منهم اي من الخلق وقوله كالضرب والقتل مثال للفعل المعدوم من الخلق   ضربها
اي فرضها وعينها   ومثله اي مثل المذكور وهو العصمة في كون التحدي به عدم فعل اذا قال
الخ وكان الاولى ان يقول مدعي الرسالة بعد قوله مدعي النبوة   اجاب ابن دهاق الاولى
ان يقول واجاب بالواو عطفا على قوله قال الشيخ اي ولاجل هذا السؤال قال قال الشيخ
الاشعري الخ ولاجله اجاب ابن دهاق الخ فالاشعري قبل الاعتراض الوارد على الحد فزاد
تلك الزيادة لاجل دفعه وابن دهاق لم يقبل هذا الاعتراض ومنع وروده على الحد وعبر

السعد في المقاصد بقوله امر خارق للعادة الخ بدل فعل قال ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين
الاصابع وكعدم احراق النار قال ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة هنا كون النار بردا وسلاما
او بقا الجسم على ما كان عليه من غير احتراق   على وفق الواقع اي الحاصل في الحال والاستقبال
ولا شك ان الاخبار بهذا الامر المغيب ناشئ عن علم لم يحصل من غيره فهو معجزة لانه فعل
للخارق للعادة   واجاب امام الحرمين هذا جواب عما استدركه المص من قوله ومثله
اذا قال المتحدى الخ واما جواب ابن دهاق فهو جواب عن التحدي بالعصمة عن الاذية والقتل
بان القعود المستمر هو المعجز اي والقعود فعل وحاصله ان قول الرسول آيتي ان لا يقوم
احد من اهل هذا الاقليم شهرا مثلا المتحدى به هو قعودهم شهرا لان عدم قيامهم والقعود المستمر
شهرا هو المعجز وهو فعل   وكذا يقول اي امام الحرمين وهذا من عند المص لانه ناقل له
وقوله ان الترك اي للايذاء   في المثالين الآخرين اعني قوله عليه السلام قد عصمني ربي وقول
نوح ثم اقضوا الي ولا تنظرون   وكلا الجوابين اي جواب ابن دهاق وجواب امام الحرمين
بما ذكر في الجوابين وهو الاخبار بعدم الايذاء على وفق الواقع والقعود المستمر على خلاف العادة
وترك الايذاء على خلاف المعتاد   بعدم الفعل متعلق بوقوع وقوله على الفرض اي في المسئلة
المفروضة وهي المثل بها بقوله عصمني ربي وبقول المتحدي المدعي للرسالة آية صدقي ان لا يقوم
احد من اهل هذا الاقليم مدة كذا ونحو ذلك   وهو خاص بالامام فيه ان هذا ينافي قوله
اولا وكلا الجوابين غير مستقيم لوجهين فان ظاهره ان كل واحد من الجوابين يرد عليه الوجهان
وكلامه هنا يقتضي ان كلام الامام غير مستقيم لوجهين وكلام ابن دهاق غير مستقيم لوجه واحد تامل
لكان المتحدى به عدما اي ومذهب ان القدرة لا تؤثر في العدم فلا يكون فعلا   فان
اجاب الخ اعلم ان تعلق القدرة بالموجود متفق عليه واما تعلقها بالمعدوم فمختلف فيه
فقال بعضهم وهو القاضي ومن تبعه انها تتعلق به وقال امام الحرمين ومن تبعه لا تتعلق به
القدرة لان الحادث اما جوهر او عرض والعرض من صفات نفسية انعدامه بمجرد وجوده
وعدم بقائه والجوهر شرط بقائه امداده بالاعراض فاذا اراد الله تعالى عدمه حبس عنه
الاعراض فيتلاشى اذا علمت هذا فقول الش فان اجاب اي امام الحرمين بان العدم

الاضافي فعل اي كالفعل في تعلق القدرة بكل وقوله وان العدم اي الطاري على الجواهر وقوله
ليس بقطع الاعراض اي ليس بسبب قطع الاعراض وحبسها عنها لم يستتم لم ذلك
هذا جواب قوله فان اجاب والاشارة راجعة لمضمون وقع به الجواب لان رأيه اي
امام الحرمين وقوله ان العدم الطارئ اي سواء كان طارئا على الجواهر او على الاعراض وقوله
فبطلت حيلته اي حيلة امام الحرمين وهي ما تحيل بها في مسئلة التحدي بالعصمة حيث
قال ان المتحدى به فعل وهو ترك الايذاء على خلاف المعتاد وترك الايذاء عدم اضافي
تتعلق به القدرة فيكون فعلا وليس المتحدى به عدم الفعل تقييد الشيخ اي وهو قوله
او ما يقوم مقامه وفيه انه زاد تلك الزيادة لاجل تعميم الحد وشموله للفعل وعدمه
وليست تلك الزيادة تقييدا فكان الاولى ان يقول اتباع تعميم الشيخ وهذا مع
ما قبله كلام المقترح في جميع الصور اي صورة المسئلة المقامية اي في كل صورة وقع
التحدي فيها ظاهر بعدم الفعل بخلاف جواب امام الحرمين فليس بمطرد في جميع الصور كما
سلف مما اشرنا اليه اي مما ذكرناه وقد يجاب عنه اي عن ابن دهاق انما
مطابقة اي اما فعل مدلول على التحدي به مطابقة كما اذا قال آية صدقي انشقاق القمر فان
الانشقاق متحدى به وهو فعل مدلول على التحدي به وقوله او لزوما او اي او فعل متحدى به
مدلول على المتحدى به لزوما كما اذا قال معجزتي ان لا يقوم احد من اهل هذا الاقليم مدة شهر
فان المدلول عليه مطابقة هو التحدي بعدم قيام احد من اهل الاقليم مدة الشهر لكن التحدي
بذلك يستلزم التحدي بعلمه بذلك واخباره به على وفق الواقع ولا شك انه علمه
بما لم يعلم به سائر الناس واخباره المطابق عن ما لم يخبروا به من الغيبة فعل فصار التحدي
بالعلم والخبر مدلولا عليه بالالتزام لا بالمطابقة اذ لم يقل آية صدقي علمي وخبري المطابق للواقع
وكذا يقال في قول النبي صلى الله عليه وسلم عصمني ربي فان المتحدي به مطابقة عدم الايذاء
والقتل والتحدي بذلك يستلزم التحدي بعلمه بذلك واخباره به على وفق الواقع فصار
التحدي بالعلم والخبر مدلولا عليه بالالتزام ثم ان ظ المص يقتضي ان هذا الجواب انما يتجه
لابن دهاق وليس كذلك فانه يتجه لامام الحرمين ايضا بان يقال متى كان التحدي بان

لا يقوم أحد مطابقة كان بالقعود المستمر التزاما بل اللزوم في هذا ابين من الاول وقد
يقال ان المص لم يدع اختصاص هذا الجواب بابن دهاق لكن لما كان جواب امام الحرمين
منتقضا بعدم اطراده في جميع الصور ولو اجيب عنه بهذا الجواب لم يتعرض للجواب عنه بما ذكر
وفيه نظر اي في كون المتحدى به في المعجزة فعلا مدلولا على التحدي به استلزاما نظر وذلك
لان المعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني بان يكون بين المعنى الموضوع له اللفظ المدلول عليه
بالمطابقة والمعنى المدلول عليه بالالتزام لزوم ذهني كلزوم الزوجية للاربعة والفردية للثلاثة
واللزوم الذهني مفقود هنا سواء قلنا ان المراد به اللزوم البين بالمعنى الاخص او بالمعنى
الاعم اذ قد يتصور التحدي بامر يعجز كالعصمة او عدم القيام شهرا ولا يتصور التحدي بالعلم
بذلك والاخبار به وكذا لو تصورنا العصمة والعلم والاخبار بها على وفق الحاصل في الحال
وتصورنا عدم القيام شهرا والعلم بذلك والخبر به الموافق للواقع فان العقل لا يجزم باللزوم
بينهما ويحتمل ان يقال وجه النظر ان هذا التعميم لا يفيده كلام مهم فان المتشرع به كلامهم
الاقتصار على الاول ويحتمل ان يقال وجه النظر ان يكون واضحا لا يكون فيه التناسب بشيء له
والحاصل ان الاول غير مطرد لعدم انضباط لتفاوت اذهان العقلاء فقد يكون اللزوم بينا
ظاهرا عند شخص وخفيا عند شخص آخر ويحتمل ان يقال وجه النظر كل واحد مما ذكر واحترز بقوله
خارقا من المعتاد المراد بالمعتاد ما يقع بين الناس دائما وغالبا كان يقول آية صدقي طلوع
الشمس من المشرق او امطار السما في هذه السنة فلا يكون هذا معجزة اذ هو امر مشترك يستوي
فيه المحق والمبطل وهو المتنبئ ومن المعتاد السحر لما كان من المعتاد ما هو خفي توجه
الكلام عليه خصوصا فقال ومن المعتاد السحر ونحوه اي كالشعوذة ومرجعها السرعة اليد مع
اخفا السبب في نحو اظهار القتل والقطع والفرس واما السحر فهو علم بكيفية استعدادات
تقتدر بها النفوس البشرية على ظهور التاثير في عالم العناصر بلا معين وفائدة التغير من
حال الى حال وينبغي ان يعلم انه قد وقع الخلاف في السحر فقيل هو من باب المعتاد وقيل من الخارق
الاول للقرافي وهو ما جرى عليه الكلام حيث قال ومن المعتاد السحر والثاني لابن عرفة واليه توجه
بقوله خلافا لمن جعل السحر خارقا لكن لسبب خاص هذا لا يظهر كونه علة لجعل السحر خارقا

ان السبب الخاص لايوجب الخارقية فلعل اللام بمعنى مع وفي نسخة لكن له سبب خاص وهي
أحسن وحاصله ان السحر خارق مصاحب لسبب خاص مرتبط به فهو وان كان خارقا لكنه
مخالف للخوارق التي لاتستند الي اسباب خاصة بها بل الى قدرة الفاعل المختار كخوارق
الانبياء والاولياء بجر المغناطيس الاضافة للبيان انما اشترط كون الفعل خارقا
في التعبير بالاشتراط شي لأن الخارق من ماهية التعريف لا انه شرط فيه لعدم ثبوت
الاعجاز بدونه اي بدون الخارق والاعجاز يصح أن يراد به عجز المرسل اليهم عن المعارضة وان
يراد به الاعجاز حقيقة الذي هو ظهور صدق الرسول وايضا فان المعجزة الخ هذا توضيح
لما قبله وليس مغايرا له فلو حذف لفظ أيضا كان أولي يتنزل منزلة التصديق بالقول
اي يتنزل منزلة تصديق الله تعالى له بقوله صدق عبدي في كل مايبلغ عني وهذا يقتضي ان
دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية وسيأتي مافيه لايدل على ذلك اي على التصديق
او على الصدق المفهوم من التصديق لعدم اختصاصه اي لعدم اختصاص المعتاد
في الصادق بل يجري في الصادق والكاذب ولايشترط كون الخارق معينا من جهته
اتفاقا اي بل يجوز ان يقول اية صدقي أن يخرق الله العادة اليوم او غدا من غير ان يعين الخارق
وانما يتعين بفعل الله تعالى فاذا خرق الله تعالى عادة اليوم او غدا بان فلق البحر الاخضر
فقد صدق بذلك وهو معجزة معينا من جهته اي من جهة مدعي الرسالة وان لم
يعين اي وان يخلو المعتادة وصف كاشف للمجمل وقوله في الكثرة اي اعتيادا مصاحبا
للكثرة او مصاحبا للندور فالأول كجر المغناطيس والثاني كالسحر ولاجل هذا ان
النوع النادر بيان لاسم الاشارة فكانه قال ولاجل ان النوع النادر من المعتاد لايدل الخ
ومحط فائدة الكلام على قوله لايدل لا على كونه من المعتاد فانه لامدخل له في الايراد بل
يضعفه وانما المراد ان هذا النوع لما لم يكن دالا على الصدق مع غرابته وندوره اوردوا
الاعتراض بان هذه المعجزات وان كانت غريبة فلعلها من هذا القبيل فلا تدل على
الصدق على هذه الشريطة اي الشرط وهو قوله خارق للعادة ماتوصل اليه
الحكما من العلوم وانواع الحيل الخ هذا بيان لما أي قد استقر في اذهان العقلا ان

الحكما

الحكما كانوا يعرفون علوما وحيلا يترتب عليها امور عجيبة خارق للعادة كعلم الطلاسم
والسيميا وقوله كالطلسمات ضبطه بعضهم بكسر الطاء والسين واللام بينهما ساكنة وضبطه
بكسر الطاء واللام المشددتين وسكون السين بعدهما وهو علم بكيفية استعدادات تقتدر
بها النفوس البشرية على ظهور التاثير في عالم العناصر بواسطة حالات سماوية كطلوع
الكوكب الفلاني او توسطه او غروبه او قطعه من البرج الفلاني كذا او حلوله فيه او اقترانه
مع الكوكب الفلاني في برج كذا وبهذا القيد فارق السحر اذ هو بلا معنى كجر الثقيل بالخفيف
هذا من جملة الخارق كما هو ظاهر وحينئذ فيعذر في الكلام والأصل وانواع الحيل التي
يترتب عليها امور خارقة للعادة كجر الثقيل بالخفيف اي كسبب جر الخ وقد اشتهر في
اسرار الخ جمع سر وفي العبارة حذف اي في مقام بيان اسرار الموجودات والخواص
المغناطيس بجذب الحديد واختصاص الزمرد بخطف ابصار الافعى وهذه الاسرار هي العجائب
فقدرنا ماذكر لئلا يلزم ظرفية الشي في نفسه ولو قال وقد اشتهر بعض الموجودات باسرار
عجيبة كان أوضح فما الذي يؤمنكم اي يجعلكم آمنين من أن يكون هذا الخارق ليس مما
ينشأ عن الحيل ولا عن علم الطلاسم ولم لايجوز ان يكون مما ينشأ عنها وان مدعي الرسالة
اطلع على علم من العلوم كالسيميا او الطلسمات او ظهر له سر من اسرار الموجودات فاتى بأمر
لمن لايعرف ان ذلك الأمر لايعد خارق وظهر له الواو بمعنى أو وحاصل ايراد البراهمة
ان مدعي الرسالة مشارك لنا في الصورة والنوع ودعوى اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة
ومجرد وجود الخارق لايدل على صدقه في دعوى الرسالة لانه قد استقر في ذهن العقلا ان الحكما كانوا
يعرفون علوما وحيلا ينشأ عنها امور عجيبة خارقة للعادة فلعل ما اتى به مدعي الرسالة
من هذا القبيل فلا يفيد صدقه والجواب الخ ملخصه ان تلك الاشيا الناشئة عن تلك
العلوم والحيل وان كانت من الخوارق لكن لايستدل بها الرسول لانه لايستدل بالخارق الا
اذا علم انه معجز لايتاتى معارضته وفيه ان المتن افاد ان هذه الاشيا من المعتاد لا من
الخارق واجيب بان البراهمة لايقولون انها معتادة بل يقولون انها من الخارق ويعترضون
بعدم الدلالة فما ذكر في الجواب من انها من الخارق على طريق التسليم والتنازل او ان قوله

انما يستدل بالخارق اي ولو بحسب الظ   ونحن نعلم هذه علة أولي والثانية قوله وقد
يقترن الخ والثالثة قوله وقد جرت عادة الله ولاشك ان هذه الاطرف تفيد العلم بما هو
من قبيل المعجزات قالوا وتعليلية اي لانا نعلم قطعا   من غير معالجة في بعض من غير معاناة
وفي كل اشارة ان غير الانبيا قد يبرى مما ذكر لكن مع مزاولة شديدة ومعالجة كثيرة
وقد يقترن بالشي اي كدعوى الرسالة   بان ما اتى به اي لشي انه علي صدقه
بانه قد ينقطع عنه الوهم اي وهم الناس   فشخص يخرج الى شعب اي فمنهم شخص يخرج
الى شعب وهو الطريق في الجبل والشعب البالغ الغاية في البعد وهذا مبالغة في البعد
عن الناس حتى لا يتوهم فيه في الظ التحرة ونحوهم وهذا الوصف مناسب لسيدنا موسي
عليه السلام وفي اليوسي الاظهر ان ثاني اللفظين بضم الشين وفتح العين وهو اسم
للنبي المعروف وقوله واخر يخلفه انبيا هذا شان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم   وما
كنت تتلو الخ الى به ترشيحا لما ذكر   وقرائن الصدق اي قرائن الصدق المقترنة
بالشي مما يرفع اللبس عنه وهذا علة رابعة وهي ترجع للثانية موضحة لها   والجاحدون
للانبيا اي من الكفار وقوله عن أحوالهم اي في أنفسهم   ما يحيل نسبتهم اي الرسل
وقوله الى ذلك اي الى مضمون ما اعترض به البراهمة وما مفعول يجدون   اي البوح
اي الاظهار مصدر أباح بسره اذا أبداه واظهره   وجحدهم هذا اي لهذا اي لما ذكر
من نبوتهم ويصح ان يكون قوله هذا اقتضابا اي وجحدهم نبوتهم افهم هذا ولاحظ هذا
مع ان في نفوس الأعداء اي مع ان في نفوسهم ما يقتضي عدم البوح من البحث والتفتيش
علي حالهم دائما ولكنهم قد باحوا وهذا ادل دليل علي صدقهم وفي كلام الش اظهار في
محل الاضمار   ما يحرك اي عداوة وحسد تحرك   والعادة تحيل الخ اي والحال ان العادة
أي انهم انتهوا الي البوح بالعناد والجحد مع ما في نفوسهم من الحسد والعداوة التي تحملهم علي
علي التفتيش عن حال المدعين والعادة تحيل ان يكون لشخص نسبة الى ما ذكروه من السحر والكهانة
الا ويعلم به ويقرع به ولم يحصل تقريع ولا اعلام والمراد بالتقريع التعنيف وقمع ذلك
المدعي وابطال دعواه   الا ويعلم ويقرع به هما بالبنا للمفعول ويقرع بتشديد الراء

قوله وبهذا

وبهذا تعرف الفرق الاشارة راجعة لما افهمه مضمون الكلام السابق من ان المعجزة فعل
خارق للعادة لا ارتباط له بسبب فان السحر فعل عادي او خارق له ارتباط بسبب نادر ثم
وضح ذلك الفرق بقوله وهو ان السحر له سبب عادي الخ وقوله ولهذا اي لاجل الفرق المذكور عرف
ابن عرفة الخ وانت خبير بان صنيع المص هنا في الش يقتضي اعتماد ان السحر خارق لانه من
المعتاد لانه نقل كلام ابن عرفة وسلمه وهذا خلاف ما جرى عليه في المتن من اعتماد كلام القرافي
من ان السحر من المعتاد وليس خارقا وكانه في الش ظهر له خلاف ما جرى عليه في المتن   وهو
ان السحر له سبب عادي اي كالعزائم وكتابة الاسماء السريانية في الاوقات المعينة وغير ذلك
يجهل اسبابه اي بسبب جهل اسبابه كالعزائم   كصنعة الكيماوي اي فان غرابتها بسبب
جهل اسبابها   بعيد خبر عن زعم القرافي   وبقوله اي واحترز بقوله   عما وقع بدون
الخ هذا خارج بقوله مقارن لدعوي وقوله او بدعوي غير دعوى الرسالة خارج بقوله دعوى الرسالة
كدعوى الولاية اي او كدعوى النبوة فغير دعوى الرسالة يشمل ذلك فيقتضي ان ما ظهر
على يد النبي غير الرسول ليس بمعجزة وهذا يخالف ما سياتي له في قوله هذه المسئلة انما تفرض في حق
الرسول الخ المقتضي انه معجزة وهو الحق فكان المص توسع هنا او لاحظ هنا ترادف النبي والرسول
هنا التي ذكرت اي وهو قيد المقارنة لدعوى الرسالة   عن الكرامة اي ونحو ما يليها
من الخوارق كالارهاص والمعونة والاستدراج وقوله لدعوى النبوة الانسب لدعوى الرسالة
وبهذا اي بقولنا فانها لا تكون الخ وقوله بينها اي بين المعجزة والكرامة وما ماثلها   ومن ائمتنا
الخ اعلم انه قد اختلف في الفرق بين المعجزة والكرامة علي أقوال فمنها ما صدر به الش من ان الكرامة
لا تكون مقارنة لدعوى الرسالة والمعجزة تكون مقارنة لذلك وهذا مذهب المحققين وعلي هذا
فكل منهما قد يقع عن قصد واختيار ومنها ان الكرامة لا تقع عن قصد الولي واختياره بخلاف المعجزة فانها
قد تقع باختيار الرسول فقوله بخلاف المعجزة اي فانها قد تقع عن قصد واختيار من الرسول   والمراد
بالاختيار الارادة اي التي هي القصد الواقع من الرسول للمعجزة   وقصد عطف تفسير كما يدل عليه
قوله والمراد بالاختيار الخ   الشهوة والتمني الاولى ان يقول المراد بالاختيار والارادة
ما يشمل الشهوة والتمني بدليل التعليل بقوله اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد

اي وقد يكون من مقدوره فالاختيار والارادة بالنسبة للاول المراد بها الشهوة والتمني وبالنسبة
للثاني على حقيقتها وهي القصد للشيء   من غير جنس مقدور العبد اي وغير مقدور العبد الا تتعلق
به ارادته وقصده وقوله قد يكون من غير جنس مقدور العبد اي وقد يكون من جنس مقدوره وكسبه
فيتعلق به قصده وارادته لما مر ان ارادة الشخص انما تتعلق بفعله لا بفعل غيره والذي يتعلق
بفعل غيره الشهوة والتمني فقولك لآخر اريد منك ان تفعل كذا ليس المراد بالارادة حقيقتها
بل المراد الشهوة والتمني اي اشتهي واتمنى منك ذلك   ومن الائمة من فرق الخ هذا فرق
ثالث وحاصله ان المعجزة تكون بكل خارق بخلاف الكرامة لان الخلاف الذي ثبت وقوعه
معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي والذي لم يثبت وقوعه معجزة لنبي يقع كرامة لولي واما الاستاذ
فيمنع وقوع الخارق على يد الولي مطلقا ثبت وقوعه معجزة أم لا فالمعجزة تكون امرا خارقا بخلاف
الكرامة فانها عنده امر معتاد نادر   يمنع هذا اي يمنع حصول هذا اي الخارق الذي ثبت
انه معجزة لنبي كاحياء الموتى وابراء الاكمه وقلب العصا حية وقوله يمنع غيره اي الخارق الذي
لم يثبت انه معجزة لنبي   الطواد جمع طود وهو الجبل وقيل هو الجبل العظيم وعلى كل احتمال فالمعنى
على التشبيه اي وفلق البحر كل فرق كالطود   وانما يجري الخ اي وانما يجري الخاص على
ايديهم مجرد اجابة الدعوى الخ اي الدعاء واجابة الدعاء ليس بخارق بل معتاد يشترك فيه الولي
والفاسق   كوجود ماء في البرية اي وجود الماء او الطعام في البرية يحصل باجابة الدعوى
وهؤلاء الاشارة راجعة لاصحاب القول الثالث والرابع   وهذا مندفع الخ رد
لما جروا عليه من السند وهو الزعم المذكور   بان تحدي النبي اي قوله آية صدقي كذا   مقيد
الخ اي قد اعتبر ان التحدي هو المقيد لانه مطلق والمقيد في الحقيقة هو قوله لا يأتي احد بمثله وعلى هذا
فالتعبير بالتخصيص اولى من التعبير بالتقييد لان ذلك اللفظ عام   وعلى يد مفتر كذاب
اي وحينئذ فوقوع شيء من معجزاته على يد ولي لا يؤدي الى تكذيبه صلى الله عليه وسلم لان الولي
لا ينبغي معارضة النبي وليس كذابا   ويدل على هذا التقييد اي يدل على انه لا بد منه وانه
لا يصح ترك الكلام على عمومه   ومذهب المحققين هذا موافق لما جرى عليه في المتن وفي صدر
الشرح وما جرى عليه المحققون ينافي الاقوال الثلاثة وذلك ان قولهم جواز وقوع الخارق ينافي

القول

القول الرابع وهو قول الاستاذ وقولهم كلها ينافي القول الثالث وقولهم باختياره وبغير
اختياره ينافي القول الثاني وما افهمه كلامهم من عموم وقوع الخارق على يد الولي مقيد بما اذا
لم يكن الخارق منافيا للصلاح كالسحر فالاقعد ان لو قال جواز وقوع الخوارق كلها التي لا تنافي
الصلاح كالسحر   من دعوى النبوة الاولى الرسالة وقوله والولي الخ هذا ترشيح لما جرى عليه
المحققون من جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي فهو في معنى التعليل له وقوله فهو احق الخ الضمير
راجع لما يظهر على يد الولي وقوله احق بالدلالة على صدق المتبوع اي من الدلالة على كذبه الذي
ادعاه المحتجون على منع الكرامة كما مر   فهو ان الكرامة الخ هذا الحد غير مانع لدخول الارهاص
فيه والمعجزة ويجاب بان هذا تعريف بالاعم القصد منه تمييز الكرامة عن السحر وهذا كاف فيه
فان الخارق فيه اي المتحقق فيه من تحقق العام في الخاص او الكلي في جزئيه فاندفع ما يقال ان
ظاهر العبارة يقتضي ان السحر شيء والخارق فيه شيء آخر والامر ليس كذلك بل هو الخارق ولو قال
الشارح بخلاف السحر فانه يظهر على ايدي الكفرة والفساق لكان اظهر هذا وقد جرى الشارح هنا على
ان السحر من باب الخارق وقد سبق الخلاف فيه   ظاهر الصلاح ان حمل الصلاح على ما يشمل
الصلاح الصوري وان المعنى على يد عبد صالح ولو كان صلاحه ظاهريا صوريا ورد على الحد انه غير
مانع لدخول بعض الاستدراجات حيث تظهر على يد ظاهر الصلاح وهو بحسب الحقيقة في
الشرع فاسق او كافر الا ان يقال ان المقصود تعريف ما كان كرامة عندنا وحينئذ فدلالة
الكرامة على الولاية ظنية ويدخل في التعريف على هذا النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب
قبل ولادته عليه السلام وان حمل الصلاح في الحد على الصلاح الشرعي الذي هو امتثال المأمورات واجتناب
المنهيات وان المعنى على يد عبد صالح شرعا صلاحا ظاهرا لا خفاء فيه بان يكون ظهوره مع تكرر بعيد
عادة انه ليس باستعمال ونحوه لم يدخل الاستدراج ولا النور المذكور في التعريف لان زمان عبد المطلب
لم يكن فيه شرع حتى يتصف بالصلاح او ضده فهذا النوع من الارهاص يخرج من التعريف بقوله ظاهر الصلاح
وما كان من الارهاص في المحل الذي تحقق فيه النبوة يخرج من التعريف بالقيد الاخير فعلى الحمل الاول يكون
بين الكرامة والارهاص عموما وخصوصا من وجه يجتمعان في النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب
وتنفرد الكرامة في خارق يظهر على يد ولي وينفرد الارهاص في نحو اظلال الغمامة وسجود الاشجار له

عليه الصلاة والسلام قبل بعثته وعلى الحمل الثاني يكون بين الكرامة والارهاص التباين
الكلي   هي عبارة الخ اي معبر به اي لفظ معبر به عن ظهور الخ وفيه ان الكلام في حد الكرامة
وبيان ماهيتها وذلك غير اللفظ المعبر به فالاولى حذف لفظ عبارة ويقول هي ظهور خارق
للعادة اي الخارق للعادة الظ الخ   السحر والاستدراج الخ فاعل خرج ومقتضيته ان الذي
خرج بالقيد الاول السحر والاستدراج فقط وليس كذلك بل هو مخرج للمعونة والاهانة فكان
المناسب ان لو قال نحو السحر والاستدراج   واعلم ان الاستدراج هو كما قال الش خلق الخارق
على ايدي الاشقيا على وفق مقصودهم كالدجال وفرعون والجهالة الضالين المضلين والمعونة
ظهور الخارق على ايدي العوام المستورين الحال واما الاهانة فهي الخارق التي تظهر على ايدي من
كان دينه غير مستقيم على خلاف مقصوده وذلك كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان
تصير عينه العوراء صحيحة فصارت الصحيحة عوراء وكتفله في بئر ليعذب ماؤه فصار
اجاجا   ويقول اي واحترز بقوله   الدالة على بعثة نبي قبل بعثته اي اعم من ان
يكون بعد ولادته كاظلال الغمامة له وسجود الاحجار له قبل بعثته صلى الله عليه وسلم او قبل ولادته
كالنور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب لان القبلية ظرف متسع   لقاعدة النبوة
الاضافة بيانية   وفيه خلاف اي في ادعائها خلاف بالجواز والمنع واعلم ان الخلاف في
جواز ادعائها وعدم جوازه فرع عن العلم بها وقد وقع نزاع هل يمكن المسئلتين اعني هل يجوز
ان يعلم الولي انه ولي اولا واذا علم فهل يجوز ان يدعي انه ولي اولا والصحيح عند المقترح انه
يجوز ادعاؤها ويعلم الولي انه ولي بخلق علم ضروري له بذلك واي مانع من هذا فحينئذ يتحدى
بها ويقول انا ولي الله وآية ولايتي ان اطير في الهواء او ينشق القمر او ينفلق البحر ولا تفرق
المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة فقط على الصحيح واما على القول بمنع ادعائها فالفرق
بمطلق الدعوى قال العطاري واعلم ان المص لم يتعرض في هذا المقام لذكر شرط الولي مع
انه سبق له الوعد بذلك في اول الكتاب عند قوله ولا يعتبر المقلد الخ قال هناك وستعرض
ان شاء الله تعالى لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند بيان الفرق بين المعجزة والكرامة وكانه
ذهل عما وعد به ولنذكر لك بيان حقيقته المتضمنة لذكر شروطه لمناسبة المقام فنقول

الولي

الولي هو العارف بالله وصفاته بحسب الامكان المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعرض
عن الانهماك في الشهوات واللذات   اي بقوله الخ هذا تفسير للمتحدي المفهوم من قوله
المتحدي به ويعلم من تفسير التحدي بما ذكر تفسير المتحدى به لان وضوح الاصل يقتضي وضوح الفرع
والمتحدى به معناه المتقوى به للدلالة على صدقه   مما وقع اي بعد دعوى الرسالة اي
واحترز بقوله متحدى به مما وقع الخ فالمجرور اعني قوله مما وقع متعلق بقوله احترز المقدر
كالارهاص الخ كذا في بعض النسخ والتمثيل به غير مناسب اذ الكلام فيما وقع بعد دعوى النبوة
والارهاص قد مر انه عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثته فهو خارج بالقيد
السابق اعني قوله مقارن لدعوى الرسالة   او تحدي به الخ عطف على قوله بدون تحديه
فحاصل الاحتراز عن امرين احدهما ما لم يتحد به اصلا والآخر ما تحدى به لكن بعد وجوده
بحيث لم يكن مسبوقا بالتحدي فالامران مشتركان في وقوعهما بدون تحديه الا ان احدهما تحدى
به بعد الوقوع والآخر لم يتحد به اصلا   التحدي هو طلب المعارضة الخ اعلم ان التحدي
في الاصل اسم للمماراة والنزاع والمعارضة في الغناء للابل بان يأتي احد الشخصين بغناء
للابل لاجل راحتها من التعب فتسير بسرعة ثم يأتي الآخر بعد فراغ الاول بغناء آخر مأخوذ
من الحدا بضم الحاء ويمد ويقصر وهو الغنا للابل ثم نقل لفظ التحدي من ذلك المعنى وهو
المماراة في الغنا لمطلق المماراة والنزاع في اي شيء كان سواء كان في الغنا او في غيره ثم نقل
لطلب المعارضة ثم نقل لقول الرسول اية صدقي كذا فقول الرسول اية صدقي كذا منقول
اليه من طلب المعارضة وطلب المعارضة نقل له اللفظ من استعماله في مطلق المماراة والنزاع
ومطلق المماراة نقل اليه اللفظ من المماراة في شيء مخصوص وهو الحدا اي الغنا للابل اذا علمت
هذا فقول الش هو طلب المعارضة بيان للاصل الثالث وقوله واصله من الحدا اي واصل
التحدي من الحدا وهذا بيان للاصل الاول وقوله من الحدا الخ لا معنى له في المقام فالمناسب
اسقاطه ويقول واصله ان يتمارى الحاديان في الحدا وقوله ويقال تحديت فلانا بيان
للاصل الثاني وقوله ونازعته عطف تفسير وقوله للغلبة اي لاجل الغلبة وقوله وهو هنا الخ بيان
للمنقول اليه الرابع فقد ذكر الش الاصول الاربعة الا انه لم يرتبها   وهو هنا اي في

تمام حد المعجزة لا يأتي احد بمثلها اي بمثل تلك الآية اي لا يشترط في التحدي ان يقول
ذلك بل المراد ما هو اعم من ان يقول ذلك او لا يقول فيفعل له هذا التفريع نعم
لان المقام في الكلام على التحدي فالمناسب تركه ووصل ما قبله بقوله نعم الخ نعم تعذر
صدورها من مثله الخ الضمير في صدورها عائد على الآية وقوله من مثله الاولى من غيره وقوله لابد
منه اي من تعذر صدور تلك الآية من غيره فان المعتاد الخ هذا المحترز الاول وقوله
وما لا اتساع له الخ محترز الثاني لاختصاصه له اي المذكور من المعتاد وما لا اتساع له
الدعوى من الخوارق وقوله به اي بالنبي وكان المطابق ان لو قال لا اختصاص لهما به
والخارق قبل الدعوى تتساوي فيه الاقوال هذا بيان لكلام المتن وليس مطابقا له على
ما ينبغي لان ما اخرجه بهذا الكلام امران احدهما ما وقع من الخوارق قبل دعوى الرسالة
كالارهاص وما وقع بعد الدعوى ولكن لم يتحد به اصلا وظاهره انه لم يتحد به اصلا لا قبل وجوده
ولا بعد وجوده وقد علمت ان القسم الثاني من المتن هو ما تحدي به بعد وجوده تأمل
وتتكافؤ فيه الدعاوي عطف تفسير لقوله تتساوي فيه الاقوال ثم ان المعجزة
ان ادعيت معينة الخ حاصله ان النبي اذا عين معجزة كما اذا قال آية صدقي ان يشق
القمر فلا يعارضه الا من يشق القمر ولا يعارضه من فلق البحر مثلا وان قال آية صدقي ان
يخرق الله العادة في غد ولم يعين خارقا ثم ان الله تعالى فعل له خارقا معينا كما اذا شق
له القمر فقد اختلف في معارض هذا الخارق فقيل لابد من مماثلة هذا الخارق بحيث لا يعد
معارضا الا من شق له القمر نظرا لما وقع في الخارج من التعيين وعليه الآمدي وعزاه لاكثر الاصحاب
او لا يشترط ذلك بمعنى انه يعارض باي خارق كان كما اذا فلق البحر فيعد معارضا نظرا لما
وقع به التحدي من الاطلاق وهو اختيار القاضي وهو الحق اي عدم اشتراط المماثلة
الذي اختاره القاضي هو الحق والسياق يقتضي ان هذا من كلام المص وكانه انما اختاره
لان من عمم وقال آية صدقي ان يخلق الله خارقا كان معنى قوله لا يأتي احد بمثل ما اتيت به
انه لا يأتي احد بمطلق الخارق لانه الذي تحدى به ولا شك ان من اتى بخارق ما في معارضة
فقد اتى بمثل ذلك اما لو اراد انه لا يأتي احد بمثل ما اتيت به في الخارق كما هو في صورة التعيين

لكان

لكان غير المماثل لا يقدح اصلا قال اليوسي وانما لم يستغن الخ جواب عما يقال لم يستغن
بقوله مقارن لدعوى الرسالة عن قوله متحدى به من اشتراط كون المعجزة مقارنة الاولى
من اشتراط كون الخارق مقارنا في المعجزة فالشرط في المعجزة لان المعجزة مشترطة لانها
قد تقترن الخ الاولى ان يقول لان الخارق قد يقترن والتحدي به والاطلاق يقتضي انها معجزة
عند فقد هذا الشرط وهو التحدي بها وليس كذلك وهل يجوز الخ هذا مرتبط
متحدى به قبل وقوعه وذلك لان المتحدى به اما ان يتحدى به على ان يظهر في الحال او الزمن
الثاني فاما ان يعين الزمان الذي يظهر فيه ام لا هذا ان لم يقيده بتأخير عن موته وان قيده
فهو المشار له بقوله وهل يجوز تأخير المعجزة الخ وعلى الثاني وهو المنع جرى القاضي وسيأتي
سنده قال المص ترشيحا لما جرى عليه القاضي وهو الظ وفي هذا ونحوه اشارة الى ان المص
له التصرف في الفن والترجيح فيه فان قيل قد تقدم ان المعجزة فعل خارق مقارن لدعوى
الرسالة الخ فان اريد بالمقارنة المقارنة في الوجود حقيقة لم يصح تأخرها حتى في الحياة
وان اريد بها مجرد وقوع المعجزة بعد التحدي فلا ريب في صحة تأخرها عن الوفاة لصدق
وقوع الخارق بعد التحدي على ذلك وحينئذ فلا محل لهذا الخارق قلت المراد المعنى الثاني
وذكر الخلاف في بعض صوره لا يضر انظر اليوسي فان حفظ الخ نسبة للظ وقوله من احكام
شرعه بيان لما نص عليه واضافة احكام لشرعه بيانية وقوله في حياته متعلق بنص
وقوله لا باعث اي عادة وقوله على تلقيه اي الحفظ وقوله منه اي من ذلك الرسول الذي تأخرت
معجزته لموته وفيه تسمح لان الحفظ لا يتلقى وانما الذي يتلقى الاحكام فالاولى اسقاط حفظ
بان يقول فان ما نص عليه من الاحكام شرعه في حال حياته لا باعث على تلقيه منه واذا انتفى
الباعث عادة على تلقي الاحكام منه انتفت فائدة البعثة وهي العلم باحكام الله واذا
انتفت فائدة البعثة انتفت البعثة هذه المسئلة اي التي نص عليها المص وهي
تأخير المعجزة عن الموت ولو كان نبيا الخ مقتضى ظ العبارة ان ما يدعيه النبي الذي
لم يأمر الخلق بمتابعته ان آية صدقه في دعوى النبوة كذا يسمى معجزة كما يسمى ذلك معجزة في
حق الرسول لكن تتعين في حق الرسول بخلاف النبي ولذا جاز التأخير في حق النبي الذي لم يرسل

لان المعجزة من اصلها في حقه غير لازمة لعدم التكليف بمتابعته بخلاف الرسول فان رسالته
بدون المعجزة محال فهي متعينة في حقه الا على القول بجواز تكليف ما لا يطاق اذ التكليف بتصديق
من لا دليل على صدقه من ذلك جاز ذلك التاخر فان قلت اذا كان غير مأمور
بالتبليغ فما معنى كون المعجزة متاخرة مع انه لا يطلب منه معجزة والجواب ان النبي اذا اخبر
الناس بنبوته وجب على الناس احترامه فيطلبون منه معجزة على انه نبي لاجل احترامهم له
ولم يأمر الخلق اي والحال انه لم يأمر الخ وهي حال لازمة ووافقهم القاضي اي
ووافق المعتزلة القاضي على القول بمنع ذلك فالضمير المنصوب يوافق عائد على المعتزلة
والظاهر كلامه هنا المقتضي ان القاضي تابع للمعتزلة في المنع وما في المتن يقتضي انه تابع
للشيخ الاشعري وهذا تناقض وقد يقال ان القول بالمنع قول للاشعري ايضا مرجوع عنه
وافقه عليه المعتزلة والقاضي فالمعتزلة بنوا ذلك اي امتناع تاخير المعجزة لبعد
الموت والظاهر هذا الاستدلال على امتناع التاخير فانه يجري في النبي كما يجري في الرسول
وكذا استدلال القاضي الآتي وقضية كلامه في صدر الشرح ان الخلاف في الرسول فقط
على القول بالتحسين اي فيقولون ان العقل يدرك حسن تقدم المعجزة على موت الرسول
ويستقبح تاخرها بعد موته فالاصلح للناس تقديمها ورعاية الاصلح لهم واجب على الله
تعالى الى بعد وقاية الصواب اسقاط الى لان بعد لا تخرج عن النصب على الظرفية
الا شبهها وهو الجر بمن والوفا بمرتبته اي ولا يجب الوفا بمرتبته الخ له
راجع للنبوة والرسالة اي ولا يجب الوفا برعاية حق النبوة له والرسالة للنبي والرسول
وذلك منع للخلق الخ هذا سند للاستثنائية المطوية القائلة لكن التالي باطل والواو
تعليلية والمراد بالناس المرسل اليهم لان الرتب السنية وما معها واجب لهم على الله
عند المعتزلة اذا حصل منهم توقير الرسول المرسل اليهم وتعظيمه ممن وجب الخ اعلم
ان صلة وجب تارة يكون له وتارة تكون عليه فكونه لطيفا حكيما من الواجبات له
وكونه راعيا الصلاح البرية من الواجبات عليه على ما يزعمون فقول الشرح ممن وجب ان يكون
اي ممن وجب له ان يكون حكيما لطيفا ووجب عليه ان يكون راعيا الصلاح البرية

فحذف

فحذف الشرح صلة وجب ليقدر في كل طرف ما يناسب احدهما من جهة ابطال المناسب
حذف جهة ويقول احدهما ابطال الخ اذ لا معنى لجهة في المقام واضافة اصل للتحسين
بيانية وقوله ومراعاة اي وابطال وجوب مراعاة الخ في الكلام حذف مضاف
في ذلك اي في تاخير المعجزة لما بعد الموت اذ تعلم الله تعالى الخ سنه لمنع الصلاح الجاري
على تسليم اصلهم الفاسد جدلا واستحكام بالنصب عطفا على حسد والخلق بضم
الخاء واللام وهو الحد والمنافسة ويزول بالنصب عطفا على حب من عطف المصدر
المؤول على المصدر الصريح بموت محسودهم اي وهو الرسول ما يكون من الاتب
ما كان منه اي ما يلغه من الاحكام واكثر الكفرة الخ هذا ترشيح لمضمون السند قبله
والواو تعليلية وقوله انما اوتوا اي الامتناع فالمعطي هو الامتناع وقوله من حسد اي من
اجل حسد فمن للتعليل والانفة التكبر وهو بالجر عطف على حسد وقوله من التبعية متعلق
بانفة ومن للتعدية اي انما اعطوا الامتناع لاجل حسدهم من وجبت اي ثبتت رسالته
ومن اجل الانفة من تبعيته انما اوتوا في نسخة انما اوتوا من حسد وجب رياسته
وانفة من التبعية فلا يمتنع كالاستنتاج لما قبله اي فلا يمتنع ان يكون من معلومات
الله تعالى صلاح قوم في تاخير المعجزة واما القاضي الخ حاصله ان المعجزة دليل على الرسالة
والدليل انما يؤتى به لتحقق المدلول والمدلول وهو الرسالة معدومة بعد الموت لان الرسالة
ترجع لتعلق الخطاب بالرسول والخطاب للرسول بعد الموت وحيث كان الدليل المدلول
معدوما بعد الموت فليكن الدليل كذلك وحاصل رد هذا المأخذ ان الدليل وان كان
يؤتى به لتحقق المدلول لكن ليس بلازم مقارنته لجواز تاخر الدليل عن المدلول الثمرة وهي بيان
صحة ما كان حاصلا قبل الموت من دعواه بان الرسالة مرجعها من رجوع المجمل
للمفصل وقوله مرجعها الى تعلق الخطاب بالرسول اي كان بواسطة ملك او بغير واسطة وقوله
وذلك ممتنع اي تعلق الخطاب بالرسول بعد الموت فكيف تكون الآية الخ استفهام انكاري
اي لا يصح ذلك اي كيف تكون الآية لا تتحقق الا في وقت امتناع الرسالة التي هي الآية دليل
عليها وذلك بعد الموت لان الرسالة ممتنعة حينئذ لما مر من ان الخطاب متعلق بالنبي

ويمتنع تعلق الخطاب به بعد موته ومصروق الآية في المقام المعجزة ورد اي ذلك
الاحتجاج بانه اي الحال والشان وقوله انه اي الرسول كان مخاطبا وقوله فانها اي الآية وهذا سند
لقوله ولا يضر الخ وقوله يدل على ماسبق اي على صحة ماسبق وقد جوزنا الخ هذا ترشيح
لما جرى عليه من الرد فهو سند ثان للرد وانت خبير بان هذا أخص من موضوع الكلام في المقام
اذ موضوعه تاخير المعجزة لما بعد موت الرسول اعم من ان يكون مضروب الأجل ام لا واجيب
بان من جوز تاخيرها بعد الموت لا فرق عنده بين ان تتاخر لاجل معين اولا ولكنه اقتصر
في هذا الدليل على الطرف الأول لاجل مطابقة المنظرية ويتبين بذلك صدقه اي
الرسول السابقة اي على الموت بان القول بذلك اي تاخير المعجزة لما
بعد الموت وقوله يؤدي الى ابطال الكرامة اي وكل ما ادى الى ابطال الكرامة باطل ينتج
القول بتاخير المعجزة لما بعد الموت بط وقوله اذ ما من كرامة بيان الصغرى ودليل
الكبرى الاجماع على وقوع الكرامات من الاولياء واجيب الخ حاصله انا لا نسلم
ان القول بتاخير المعجزة يؤدي لبطلان الكرامة بل غاية ما يؤدي الى عدم القطع بان
الخارق الذي يظهر على يد الولي كرامة لاحتمال ان يكون معجزة تاخرت بعد موت نبي وحينئذ
فلا يكون دلالة الكرامة على ولاية من ظهرت على يديه قطعية لعدم القطع بانها كرامة
بان غايته اي الاحتجاج المذكور بموجبه بفتح الجيم اي بما أوجبه هذا القول
من بطلان كون الكرامة دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يديه فان دلالة الكرامة
اي الحقيقية التي لا احتمال فيها لاحتمال كونها استدراجا قد يقال شرط الكرامة ان
يظهر الخارق على يد ظاهر الصلاح لا على الخارق على يديه كافرا أو ضالا مضلا وحينئذ
فهما متباينان وحينئذ فكيف يتطرق احتمال كون الكرامة استدراجا واجيب بان
ما تقدم من المباينة بينهما انما هو بحسب الظ وهذا لا ينافي ان يكون الخارق الذي يظهر
على يد الصالح استدراجا في نفس الأمر بان كان ذلك الصالح الذي ظهر الخارق على يديه سبق
القضا بانه لا يختم له بالسعادة فذلك الخارق في الظ كرامة وفي نفس الأمر استدراج له
ولهذا اي لاجل كون الكرامة يحتمل ان تكون استدراجا كان الاولون أي دهم

السلف

السلف الصالح من الصحابة والتابعين وحض الاولين بالذكر مع ان المحققين العارفين من
المتأخرين كانوا كذلك ايض لان معظم ذلك انما كان عند الاولين ولذا قال السري
السقطي لو دخل رجل بستانا وعلى شجرة منه طائر ينادي يا ولي الله كل هذه الشجرة بالاكل
منها ولم يخف الله وان مكره كان ممكورا به واحتج ايض للقاضي في اكثر النسخ بالبنا
للمفعول وهو مناسب وفي بعضها بالبنا للفاعل وذلك يوهم ان القاضي جرى على ما ذكر
من الاحتجاج وليس كذلك ولفظة ايض مناسبة على النسخة الاولى لان الاحتجاجات
السابقة لم يجر عليها وانما احتج بها غيره له قد تضيع الخ قد للتحقيق لا للتقليل كما يفيد
ذلك ما ذكره بعد من العلة ولانه لو كانت للتقليل كانت القضية جزئية فلا تدل على المدعى
لان قصاراه اي غاية ما يفيده هذا الدليل استبعاد الخ وحاصله ان عدم وجود النبي
عادة على تلقي الاحكام عنه غاية ما يفيده استبعاد تلقي الاحكام عنه ولا يفيد عدم تلقيها عنه
تحقيقا واستبعاد تلقي الاحكام عنه يجامع جواز تلقيها عنه وحينئذ فتاخير المعجزة لبعد الموت
لا يلزم عليه ضياع فائدة الرسالة لجواز تلقي الناس عنه احكام شرعه قبل ثبوت صدقه بالمعجزة
فلا يصلح ان يكون دليلا على عدم الجواز اي على عدم جواز تلقيهم عنه الاحكام الذي تضيع
معه فائدة البعثة والحاصل ان فائدة البعثة وهي العلم باحكام الله انما تضيع لو كان
اللازم على تاخير المعجزة لما بعد الموت عدم تلقي الاحكام عنه تحقيقا وهذا غير لازم للتاخير المذكور
بل اللازم له انما هو استبعاد تلقيهم عنه وهو يجامع جواز تلقيهم وحينئذ فلا تضيع فائدة بعثه
قال اليوسي والعجب من المص كيف استظهر في المتن مذهب القاضي واستدل له بهذا الدليل
وقد ذكر بطلانه في الشرح ولم يذكروا وجها لصحة هذا الدليل ولا جوابا عن هذا الرد وكان حقا
عليه حيث استظهر مذهب القاضي ان يوجهه على انه يمكن الخ اي سلمنا ان تاخر المعجزة
لبعد الموت يمنع من تلقيهم عنه الاحكام وقبولها والعمل بمقتضاها تحقيقا فنقول لا نسلم
ضياع فائدة الرسالة لانه يمكن تدوين شرعه في حال حياته على وجه يكون فيه حفظه لما بعد
الموت من غير عمل به فاذا ظهرت المعجزة بعد الموت عمل بذلك الشرع المدون هذا ان
قلنا الخ الاشارة راجعة لرد الاحتجاج الأخير اي ان رد الاحتجاج المذكور مبني على ان

التكليف بما لايطاق غير سائغ وبيان التكليف بما لايطاق في المقام هو ان الرسول اذا قال آية
صدقي كذا وهو يحصل بعد موتي وبلغهم الاحكام ولم يحفظوها لعدم الباعث العادي على قبولها
منه فاذا مات وظهر الخارق وثبت انه رسول كان ذلك مقتضيا للتكليف بما جاء به من
الاحكام التي سبقت ولم تكن محفوظة فان قلنا بجواز التكليف بما لايطاق فلا مانع من التكليف
بها وان قلنا بعدم الجواز فيلزم على تاخير المعجزة ضياع فائدة البعثة ويرد بما ذكر مالته
بان تكليف مالايطاق الاولى التكليف بمالايطاق لانه محل الخلاف واما تكليف مالايطاق وهو
التكليف المستحيل فلا خلاف في منعه وبقوله غير مكذب عما اذا قال اية صدقي الخ قضيته
ان الصورة المذكورة هي المحترز عنها فقط وانت خبير بانه كما يتحدى بما ذكر من نطق اليد كذلك قد
يتحدي بنحو نطق الحجر فاذا المناسب ان لو قال وبقوله غير مكذب عما اذا قال اية صدقي الخ وليشمل
سائر الجمادات فنطقت بالتكذيب الباء للملابسة اي نطقا ملتبسا بالتكذيب من
التباس العام بالخاص او انها للتصوير فاندفع ما يقال ان التكذيب هو النطق بالكذب وهي
لم تنطق بالنطق بالكذب تامل وفي تكذيب الميت من اضافة المصدر لفاعله الذي
هو المكذب فاتفق القولان على ان نطق اليد قادح والخلاف في الميت للقاضي وامام الحرمين
متعلق بمحذوف وصف لقوله قولان اي كائنان للقاضي وامام الحرمين على اللف والنشر المرتب
فالاول وهو كون تكذيب الميت المتحدي باحيائه قادحا للقاضي والثاني وهو عدم كون تكذيبه
قادحا المفهوم من القولين لامام الحرمين فهذه الصورة ليست محترزا عنها على مذهبه وحجته
كما ياتي ان التحدي وقع بالاحيا وقد حصل والشخص حي كفر بسبب تكذيبه للنبي ويرد عليه انه اذا
كان كذلك فلم كان تكذيب نحو اليد قادحا واجاب عن ذلك بالفرق بين تكذيب الميت وتكذيب
نحو اليد ان نفس اليد هو المكذب وهو نفس الآية والنطق في احيا الميت هو المكذب وليس
هو المدعى آية فافترقا واختار ايضا بعض المتاخرين الخ وهو ابن دهاق وقوله اي كما اختار
امام الحرمين عدم القدح بتكذيب الميت لعدم التحدى بتصديقها اي لان التحدي انما هو
بنطقها وقد حصل في دعواه اي الحياة اي في حال عوده الى الحياة بل يموت عقب
تكذيبه اي فهذا يكون تكذيبه قادحا عند القاضي اذ لم يحي على هذا الا للتكذيب واما

لو

طالت حياته فلا يكون تكذيبه قادحا لانه لما طالت حياته علم ان احياءه ليس لاجل التكذيب
وانه من جملة الاحيا للكافرين فلا يضر تكذيبه مطلقا اي سواء طالت مدة حياته ام لا
وهذا حي كفر اي بالتكذيب ولو فرض انه مات لوا على الاسلام والفرق عنده
اي عند امام الحرمين وهذا جواب عما يقال بماذا الفرق الامام حيث حكم بعدم القدح في الميت
وبالقدح في اليد ونحوها وقد يقال ان هذا الفرق لا يختص بامام الحرمين لانه يجري في كلام
القاضي ايضا فيما اذا طالت حياة الميت لان تكذيبه غير قادح الا ان يقال حصل الفرق
بامام الحرمين لان تكذيب الميت عنده غير قادح في جميع الحالات وليس هو المدعى آية
اي بل المدعي اية هو الاحيا انما وقع فيه ايضا اي في المذكور من صورة اليد ونحوها وقوله
بمجرد النطق اي بذات النطق بقطع النظر عن كونه مكذبا او مصدقا والحاصل ان الاقوال ثلثة
فعند امام الحرمين نطق الميت غير قادح مطلقا بخلاف نطق اليد فقادح وعند القاضي نطق اليد
قادح ونطق الميت يفصل فيه وعند ابن دهاق نطق الميت واليد غير قادح مطلقا ولا
يقدح ايضا اي كما لا يقدح تكذيب الميت فان المقترح الخ هذا ترشيح للقول بان نطق
اليد بالتكذيب قادح واعلم ان في دلالة المعجزة على صدق الرسول ثلاثة اقوال قيل
دلالتها عقلية وقيل عادية وقيل وضعية وسياتي المعول عليه منها انها عادية فقول الشارح في
هذه المسئلة اي مسئلة نطق اليد بالتكذيب وقوله في وجه دلالة المعجزة اي من حيث هي
بقطع النظر عن المعجزة في هذا المقام وقوله وانها لا تدل دلالة الادلة العقلية المفتقرة
الى مقدمات ونتيجة بل تدل ضرورة واشار بهذا الكلام الى ان دلالة المعجزة على صدق
الرسول غير عقلية بل عادية ضرورية وهذا هو الاظهر على ما ياتي ضرورة معمول مرتبطة
اي وانما هي مرتبطة بالصدق ارتباط الدال بالمدلول ارتباطا ضروريا اي وانما هي دالة على
الصدق دلالة ضرورية اذا وجدت شرائطها وانما كان ارتباطها بالصدق ضروريا عند
اجتماع شرائطها لان الدليل قد يدل نظرا وقد يدل ضرورة والعلوم المستفادة من طريق العادة
ضرورية بخلاف العلوم المستفادة من الادلة العقلية فانها نظرية قلنا في المسئلة
اي في مسئلة النزاع وهي مسئلة اليد وحاصله انها اذا كانت دلالة المعجزة عادية كما هو الحق

فلنرجع لمسئلتنا وهي ان النبي اذا قال آية صدقي نطق هذه اليد فنطقت بانه كذاب فنراجع
العاقل نفسه هل العلم الضروري بالصدق الحاصل عند وجود الخارق المنزل منزلة قول الله لمدعي
الرسالة صدقت يحصل عند كون الآية الخارقة مكذبة أو لا يحصل فاذا لم يحصل ذلك العلم
الضروري تعين ان المعجزة المستلزمة للصدق لم تحصل واذا حصل ذلك العلم كانت المعجزة حاصلة
والحق ان دلالة المعجزة عادية وعند نطق اليد بالتكذيب لا يحصل العلم الضروري بالصدق عادة
وحينئذ فيكون قادحا خلافا لابن دهاق ان ما يجده من نزول الخ ما وصلها على
اسقاط الخافض وهو في والمراد بهذا الفعل الخارق وهذا ماخذ الكلام اي في المسئلة
والاشارة لقول المقترح اي وما قاله المقترح ماخذ الخلاف في المسئلة اي محل اخذه
وهل دلالة المعجزة من اضافة المصدر لفاعله لان المعجزة هي الدالة على صدقهم عليهم السلام
والصدق مدلولها وهو مطابقة الخبر للواقع بحسب القراين راجع لما يليه وهي كونها عادية
ومرجع القراين القيود التي تضمنها التعريف السابق وذكرها في القول الثالث وان كانت
معتبرة في القولين قيل ايضا لاظهار الجهة دلالة العادة لان دلالة المعجزة نظرا للعقل والوضع
مع كونها بحسب القراين ظاهرة بخلاف دلالتها نظرا للعادة والحاصل انه علم بقوله
بان دلالة المعجزة على الصدق عقلية او وضعية فجهة الدلالة مع كون القيود مجتمعة العقل
على الاول والوضع على الثاني وان قلنا انها عادية فجهة دلالتها اجتماع القيود لجريان
العادة بان الخارق اذا وجد مستجمعا لتلك القيود يحصل صدق المدعي للرسالة
لما يلزم على الاول من نقض الدليل العقلي اي ونقض الدليل العقلي بط فبطل المقدم بيان
الملازمة انه لو صدرت المعجزة على يد الكذاب لوجد الدليل العقلي ولم يوجد مدلوله وهو الصدق
فيصير ذلك الدليل شبهة ويصير العلم الذي يستلزمه جهلا مركبا وذلك قلب الحقائق
من الخالق الكذب وقوله اي الحكمي لا الحقيقي اذ تصديق الخ دليل على الملازمة في الشرطية
والكذب عليه جل الخ هذا في قوة الاستثنائية وتقريره ان تقول لو صدرت المعجزة على يد
الكاذب لزم الكذب في خبره تعالى لكن التالي بط وهو كونه في خبره تعالى بط فبطل المقدم
وهو ظهور المعجزة على يد الكاذب بيان الملازمة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب تصديق له

والتصديق

والتصديق الكاذب كذب واما دليل الاستثنائية فهو ان خبره تعالى علمي وفق علمه وكل خبر علمي وفق العلم
لا يكون الا صادقا ينتج خبره تعالى لا يكون الا صادقا وحينئذ فالكذب في خبره تعالى باطل فقول الش
لان خبره تعالى على وفق علمه اشارة للصغرى وحذف الش الكبرى وقوله فهو صدق اشارة للنتيجة
لان خبره على وفق علمه اي لانه تعالى عالم وكل عالم خبره على وفق علمه فثبتت الصغرى وقوله فلو انتفى
اي الصدق وقوله لانتفى العلم ملزومه اي ملزوم الصدق فالصدق لازم والعلم ملزومه ومتى انتفى اللازم
انتفى الملزوم وانتفاء الملزوم الذي هو العلم بط بالادلة العقلية فيلزم اللازم الذي هو الصدق غير منتف
وعبارة المص تقتضي ان هذا تفريع على النتيجة اعني قوله فيكون صدقا والمناسب للقواعد انه يجعل
هذا دليل الكبرى القياس وهي القائلة وكل خبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا وتقريره ان الصدق
لازم للعلم فلو انتفى الصدق لانتفى العلم لكن انتفاء العلم محال فيلزم انتفاء الصدق محال فثبتت
الكبرى فتم الدليل فثبت المدعي وهو ان كذبه تعالى محال وهو محال هو في قوة الاستثنائية
القائلة لكن التالي بط فالضمير راجع لنفي العلم ودليلها ما افاده بقوله لما عرفت من وجوبه اي من
وجوب العلم والواجب لا يقبل الانتفاء بوجه من الوجوه واذا بطل التالي الذي هو نفي العلم فالمقدم
الذي هو انتفاء الصدق في خبره تعالى بط فاذن ثبت المطلوب الذي هو استحالة الكذب في خبره
تعالى فان قلت الخ هذا وارد على الكبرى المتضمنة ان العلم مستلزم للصدق فان مقتضاها
ان العالم لا يكون الا صادقا مع ان العالم قد يخبر بالكذب وحاصل الجواب ان محل استلزام
العلم للصدق اذا كان محل العلم والخبر المتصف بالصدق واحدا وما اورد اختلف فيه محلهما
لان محل العلم القلب ومحل الخبر اللسان في الخبر النفسي يعني الذي محله محل العلم وقوله لا في الالفاظ
اي التي محلها مغاير لمحل العلم وقوله لا في الالفاظ اي لا في الخبر اللفظي وعدل عما ذكر وان كان هو
المناسب للنفسي لانه اوضح وابين بمخاطبة المخالف فان العلم من الخ هذا توجيه لما
افهمه الكلام السابق من ان الخبر النفسي تابع للعلم يستحيل ان يخبر الخبر من قلبه اي الجزء
الذي قام به العلم يستحيل ان يخبر بالكذب بحيث يتحد محلهما لان النفس انما تحدث فيما علمت
بالصدق وعلى تقدير ملاحظتها للكذب فانما ذلك على سبيل فرضه لا انها تحدث بكذبه على وجه
الجزم بذلك الجزء من قلبه الذي قام به العلم وهو جوهر فرد لان العلم لا يقوم الا

بجوهر فرد اي يستحيل ان المحل الواحد يقوم به علم وكذب غاية ما في العلم من يحدث نفسه
تقدير الكذب اي انه على فرض انه يلاحظ الكذب فانما هذا امر تقديري لا تحقيقي والراجح في قلبه
انما هو الصدق لان النفس لا تحدث فيما علمت الا الصدق وايضا لو اتصف الباري تعالى
بالكذب الخ هذا وجه آخر من ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ولذا ارتكب لفظة ايضا والباري
من اسمائه تعالى ومعناه المختص باختراع الاشيا فهو خاص به تعالى ولا يكون صنعته الا
قديمة جملة اعتراضية بين مقدم الشرطية وتاليها وهي بيان للملازمة التي اشتملت عليها
الشرطية قدمها قبل تمامها اعتنا بها وحينئذ فالواو تعليلية وحذف الاستثنائية وذكر
دليلها وكانه قال لو اتصف الباري بالكذب لاستحال اتصافه بالصدق لكن التالي باطل لانه
يصح اتصافه بالصدق وذلك لانه عالم وكل عالم يصح ان يخبر على وفق علمه نفيا اي نفي
اللازم المذكور الذي هو استحالة اتصافه تعالى بالصدق الذي علمت صحته وهذا زيادة توضيح
والا فهو معلوم مما قبله اعلم ان دلالة المعجزة اي على صدق الرسول وقوله لا يصح الخ اعترض
عليه بان الاخبار عن دلالة المعجزة بقوله لا يصح الخ غير مستقيم لان الدلالة ليست من جملة
الادلة نعم لو جعل اسم ان هو المعجزة واسقط لفظ دلالة لصح ذلك فاذا الاخبار تتعين في
الكلام مضاف اي لا يصح ان تكون من جملة دلالة الادلة السمعية وقوله اذ يستحيل
ان تثبت صحة الادلة الخ فيه شي بالنظر لقوله صحة الادلة اذ قضيته ان الاستحالة في المقام
متعلقة بثبوت صحة الادلة السمعية وليس كذلك بل هي متعلقة بثبوت الادلة السمعية
فالمناسب اسقاط لفظ صحة ولفظ دلالة ويقول اذ يستحيل ان تثبت الادلة السمعية
قبل ثبوت المعجزة لان الادلة السمعية فرع ثبوت الرسالة التي هي فرع ثبوت المعجزة فلو ثبتت
الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة للزم الدور واذا استحال ثبوت الادلة السمعية قبل
ثبوت المعجزة استحال ان تكون دلالة المعجزة من جملة دلالة الادلة السمعية وهو المطلوب
في وجه دلالتها متعلق باختلف اي ثم اختلف الائمة في وجه دلالتها اي على صدق
الرسل وقوله بعد ذلك اي بعد اتفاقهم على ان دلالتها ليست من جملة دلالة الادلة السمعية
ويحتمل ان المراد بعد اتفاقهم على ان دلالة المعجزة على صدق الرسل ليست سمعية

واليه

واليه ميل الاستاذ هذا يقتضي ان الاستاذ ليس ممن قرر هذا القول وليس كذلك بل هو مسبوق
به وان الضمير هو الذي قرره وهو كذلك وقوله قالوا اي ارباب هذا القول سندا له ولفظ
ان الاستاذ ليس منهم واتى بالسند في اسلوب التبري لكونه معترضا كما ياتي بيانه والضمير
ان في قوله تحديه ودعواه يرجعان لمن جرت على يده المعجزة وتحديه كان عطف تفسير لدعواه
لهذا الخارق اي الدال على صدقه على وفق دعواه اي انه آية صدقه كذا وتحديه
بالجر عطفا على دعواه وقوله وتخصيصه بالنصب عطفا على خلق الله تعالى اي وتخصيص
الله اياه بذلك الخارق لذلك اي لاختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل المعين
كما يدل الخ هذا تنظير طلبا للايضاح وحاصله ان المعجزة دلت على ارادة التصديق كما ان
اختصاص الفعل بالزمان المعين يدل على ارادة الله تعالى لذلك وقد يقال لا نسلم ان صدور
الخارق يدل على ارادة التصديق اذ غاية ما يدل عليه ارادة الله وقوعه فقط واما كونه اراد
تصديقه اولا فهو شي آخر وقد اعترض هذا القول تقي الدين المقترح ايضا بانه لو صح ان وجود الخارق
دليل عقلا على ارادة التصديق لكان وجوده على يد الدجاجلة والاشقيا دليلا على ذلك
اذ الكل بارادة الله تعالى ومشيئته فان فرق بالقرائن المصدقة في الانبيا دون غيرهم قلنا
التصديق حينئذ من المواضعة والعادة اه وقد يقال ان وجوده على يد الاشقيا محال
على هذا القول لانتقاض الدليل العقلي كما تقدم للشارح بالضرورة لا بالنظر وبالجملة
اي واقول قولا ملتبسا بالاجمال توجيها للقول المذكور وتمهيدا للاعتراض الآتي
جعلوا الخ اي اصحاب القول الاول وقوله صفة للخارق اي فمتى وجد الخارق وجد التصديق
الواقع على الوجه المخصوص اي من كونه مقارنا لدعوى الرسالة ومتحدي به ومحفوظا عن
معارضته وقوله مع جواز الخ لا حاجة لهذا اصلا لان التصديق لازم للخارق الموصوف
بالصفات السابقة ومعلوم انه اذا لم يوجد متصفا بصفاته فلا يوجد التصديق وقوله
بانعدام شرط اراد به ركنا من اركان المعجزة فصارت صفة التصديق الاضافة بيانية
وهذا مفرع على كون التصديق صفة للخارق اي وحيث كان التصديق صفة للخارق صار
مماثلا لسائر صفات الافعال الحادثة من جهة الدلالة على ارادة الفاعل المختار على

الاتصاف بتلك الصفة بدلا عما ينافيها وقوله وقد علمت الخ بيان لوجه الشبه وقوله ان
اتصاف الحادث بصفة اي كاتصاف الخارق بالصدق واتصاف وقوع المطر بالكون
في الزمان المعين وقوله عن نقيضها اراد به مطلق المنافي وقوله على ارادة الفاعل اي المختار
بدليل التعليل وقوله وهو الباري الاولى ان يقول ومعلوم انه الباري وذلك لان اتصاف
الخارق بصفة بدلا عن نقيضها الجائز انما يدل على ارادة الفاعل لذلك ولا يدل على ان
ذلك الفاعل هو الله تعالى كما يوهمه كلامه وانما يستدل على ذلك ببرهان الوحدانية
كسائر صفات الافعال اي مثل وقوع المطر في الوقت المعين وقوله الحادثة صفة
للافعال لذلك اي الاتصاف بتلك الصفة بدلا عن نقيضها لما تقرر الخ
هذا سند لقوله يدل عقلا لا يخصصان اي وحينئذ فالتخصيص بارادة فاعل مختار
واعترض الخ هذا شروع في تقرير الاعتراض الذي اشعر به سوق التوجيه السابق في السهو
التبري وهذا هو الاعتراض الذي وعد به الشارح في مبحث الوحدانية خبر عن الصدق اي
عن مطابقة الخبر المصدق بفتح الدال للواقع فاذا سمعت كلاما مطابقا للواقع فقلت هذا
الكلام صدق كان قولك تصديقا لانه خبر عن مطابقة الكلام المصدق للواقع وقوله عندنا
اي معشر اهل السنة المثبتين للكلام النفسي وقوله فلا يصح ان تتعلق الخ اي ولا يصح ان
يكون التصديق صفة للخارق كما قالوا وقد يجاب الخ حاصله ان التصديق قولهم ان
خلق الله لهذا الخارق على وفق دعواه يدل على ارادة الله لتصديقه لا نفسره بالخبر عن
الصدق بل نفسره بخلق الله تعالى لهذا الخارق الدال على خبره بصدق الرسول فيكون خبره
الدال على صدق الرسول مدلولا لخلق هذا الخارق وهو التصديق الحادث الذي هو تعلق
الارادة اي خلقه تفسير لقوله هو التصديق بهذا الخارق والضمير في خلقه عائد
على الباري تعالى وفي له عائد على الخارق بصدق رسله متعلق بخبره اي دالا على
اخبار الله تعالى بصدق رسله مدلولا لهذا التصديق الحادث اي المفسر بالخلق
الذي هو تعلق الارادة جل وعلا لا يخفى ما فيه من التسمح لان الخلق عبارة عن تعلق
القدرة بذلك الخارق والارادة انما تتعلق بالممكن كالخارق لا تتعلق القدرة به

(قوله) ويجاب

دسوقي
٤٥

٤٤١

ويجاب اي ايضا فهو جواب ثان عطفا على قوله يجاب فيحذف مضاف
اي بالنظر لقولهم يدل لتصديقه فالاصل يدل لصدق تصديقه اي يدل على صدق
الرسل الناشئ عن تصديقه فالتصديق على هذا الجواب باق على حقيقته بخلافه على
الجواب الاول اي الخارق بالشروط المذكورة الخ هو مضمون قوله قبل لان خلق الله
تعالى للخارق الى قوله يدل الخ ثم بين المقصود من هذا فقال اي صدق الرسل الناشئ الخ فاضافة
صدق الى التصديق نظرا لكونه منشأ له الناشئ هو بالنصب نعتا لصدق المضاف
للرسل وحاصل كلامه ان الله تعالى اذا صدق فمعناه ان الله اراد صدقهم الناشئ عن تصديقه لهم
واضافة صدق للتصديق من اضافة المسبب للسبب ولا شك ان صدقهم الناشئ عن تصديق
الله تعالى لهم حادث تتعلق به الارادة وهذا واضح فلا اشكال وقد قرر امام الحرمين هذا
الاعتراض ايضا على القول السابق لكن من جهة اخرى لا يدل دلالة الادلة العقلية اي
بحيث متى وجدت وجد الصدق كما انه متى وجد الدليل وجد المدلول لان الخارق قد يوجد ولا
يوجد الصدق كالسحر والاهانة والكرامة واذا وجد الدليل في صورة ولم يوجد مدلوله كان ذلك
نقضا للدليل فيبطل الاستدلال به فقوله من حيث الخ هذه الحيثية حيثية تعليل اي لانه يتصور
الخ وهذا بيان لجهة الاعتراض بدون دلالة النبوة اي بدون الدلالة على لازم النبوة وهو
الصدق ولو قال لانه يتصور وجود الخارق بدون دلالته على الصدق كان اوضح وهذه
مغالطة الاشارة راجعة لقضية ما قرره امام الحرمين فان الدليل اي على الصدق
الخ وحاصله انا لا نسلم وجود الدليل في صورة اصلا عاريا عن دلالته وما ذكر من السحر والاهانة
لا يرد نقضا لانه لم يوجد فيه الدليل بل مقدمة منه فقط والمقدمة الواحدة لا تنتج وذلك ان
الدليل على الصدق وجود الخارق مقارنا للدعوى غير مكذب معجوزا عن معارضته ولم يوجد
هذا الكل في حق الساحر وغيره وانما وجد في حق الانبياء ليس مجرد وجود الخارق اي ليس
وجود الخارق المجرد عن القيود السابقة بل الدليل على الصدق خارق مخصوص وهو المقيد
بالقيود السابقة ودلالته من جهة اجابة المتحدي بذلك الخارق مع عجز المعارض عن الاتيان
بمثله فقول الشارح وانما الدلالة الخ الاولى ان يقول وانما الدليل خارق مقيد بالقيود الخ فتأمله

فمجرد الخارق لايدل اذن اي بل لابد من التحدي والعجز عن المعارضة ولايكون ذلك
إلا فلم يكن هذا الخ الاشارة راجعة للقول المتقدم اعني قوله من حيث بتصور الخ وقوله
لمن أجراها اي المعجزة الثاني أي من الاقوال الثلاثة وقوله ان دلالتها اي على الصدق وضعية
كدلالة الالفاظ بالوضع الخ اي كدلالة الالفاظ على معانيها بسبب وضعها لها فكما أن
لفظ انسان يدل على معناه بسبب وضعه له كذلك المعجزة تدل على الصدق لوضعها له وقوله
بالوضع مخرج لدلالة الالفاظ بحسب العقل والطبع كدلالة اللفظ على حياة لافظه ودلالة الصراخ
على المصيبة قالوا لأن المواضعة اي المجاعلة والموافقة تكون بصريح اي بكلام صريح يدل
على التواضع اي التوافق ولو قال لأن الموافقة بين الدال والمدلول تكون بكلام صريح يدل عليها
كان أوضح كما لو قال شخص الخ تمثيل طلبا للايضاح اي كما لو قال زيد لعمرو ان ذهبت
من الطريق الفلانية فاعلم ان قصدي طلبك في حاجة كذا ويوافقه عمرو على ذلك ثم فعل زيد
ما واضعه عمرو عليه اي وافقه عليه بان ذهب من الطريق الفلانية فان عمرا الذي وقعت معه
المواضعة اي الموافقة يفهم طلب زيد على حسب ما واضعه ووافقه عليه وقد يعرف الخ
عطف على قوله قد يعرف الخ وهذا يخالف الوجه الأول لأن الأول يتكلم فيه احد المتواضعين
مع الآخر ففيه مواضعة بالفعل وهنا يتكلم احد المتواضعين لامع الآخر ويفعل الآخر من غير
ان يسمع المتكلم كلام الفاعل وانما يفهم من الفعل انه واضعه ووافقه والمعجزة من قبيل
الثاني لا الأول لأن الرسول يتكلم ويفعل الله من غير ان يسمع الرسول كلام الله عز وجل
من غير ان يسمع كلامه عبارة تصدق بوجود كلام وانه لم يسمع والمراد عدم الكلام من الثاني بالكلية
وضمير كلامه للثاني وقوله يسمع بالبنا للمفعول في محفل بفتح الميم وكسر الفا كمجلس اي جمع
من الناس وقد تازر بجمع اي امتلابه والواو للحال وهو قيد فيما قبله اتى به لافادة ان المجلس قد
امتلأ بالناس انا رسول الخ هذا مقول قول الشخص في المحفل وهو بمرئً من الملك
الخ اي وذلك الشخص القائل بمرئً من الملك اي بحيث يراه الملك ويسمع كلامه والا فلا يدل
خرق الملك عادته على تصديق ذلك الشخص القائل لجواز ان يكون خرق الملك للعادة امرا اتفاقيا
والواو في قوله وهو للحال بمرئً هذا زيادة في المقصود والا فالمدار على كونه يسمعه

والا

٤٤١

والاجاز انه اتفاقي والمعجزة من هذا القبيل لان الله تعالي يسمع الرسول ويراه فالرسول
بمرئً من الله تعالي ومسمع ان قيل اثبات السمع والبصر لله تعالى يتوقفان على الدليل
السمعي على الصحيح ولا اثباته للسمع قبل بثبوت المعجزة وصدق الرسول فاخذ السمع والبصر
في مقدمات دليل المعجزة يؤدي للدور قلنا اما من اثبت السمع والبصر بالعقل فلا اشكال
عنده واما من اثبتهما بالسمع فالعلم يغني عنهما فان علم الله تعالي بتحدي الرسول ورغبته
في ان يصدقه قائم مقام السمع والبصر المذكورين في المثال لاستحالة ان يعزب عن علمه مثقال
ذرة وما ذكر في المثال من المسمع والمرئي انما هو توضيح للمقام اه يوسي فاجابه الي
القيام المطابق لما سبق ان لو قال فاجابه الى القيام والقعود والعذر له انه اعتبر اللزوم
كان ذلك الخ جواب اذا وقوله بالمواضعة اي الموافقة وقوله على ان خرق عادته متعلق
بالمواضعة وقوله يدل على ارساله خبر ان والضمير لمدعي الرسالة وقوله بقيامه متعلق بعلم ان
وهو خرق واعترضه السعد بان هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وقياس الغائب عليه
على تسليم الجامع انما يصح في العمليات لافادة الظن وهذا اعتقادي ولم يظهر الجامع واجيب
بان هذا تمثيل للتوضيح لا قياس للاستدلال لا يقال حصول العلم في المثال لمشاهدة
الملك وما فعل فلم يوافق الممثل به قلنا ممنوع فان العلم يحصل لمن تواتر لهم الخبر ولم يشاهدوا
هذا المجلس وللحاضرين فيما اذا كان الملك وراء حجب لا يحركها غيره فحركها تصديقا
واعلم ان العضد في المواقف ذكر هذا المثال على ان دلالة المعجزة عادية والمص ذكره في
الدلالة الوضعية تبعا للمقترح وغيره والكل صحيح اه يوسي يدل على ارساله اي فكانهما
اتفقا على ذلك أولا والحاصل ان قول الملك انت رسولي وضع الواضع لثبوت الرسالة التي طلب
ولذلك وضع هذا الفعل لثبوت الرسالة فثبوت الرسالة وضع له امران لفظ وفعل وهذا
معنى قولهم ان هذا الفعل منزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي فيما يبلغ عني ونظر كلام
المقترح الخ افاد بهذا ان من الائمة من يرد القولين السابقين اعني القول بان الدلالة عقلية
والقول بانها وضعية الى معنى واحد وهو كما قال ان الدلالة عقلية وانما اختلفوا
الخ اي فقال لبعضهم معنى كونها عقلية ان ظهور الخارق على وفق دعوى المدعي مع العجز عن

معارضة يدل عقلا على ارادة الله تعالى تصديقه وقال بعضهم معنى كونها عقلية أن
الخارق موضوع للصدق والموضوع يدل عقلا على الموضوع له بعد ملاحظة الوضع والأمر
في هذا اي ان رجوع الرأيين لقول واحد وجعلهما متغايرين نظرا الى ان الدلالة العقلية
في نفسها غير الوضعية امر سهل لا فائدة فيه واعلم ان ماذكره المصنف من ان كلام المقترح
ظاهر في رجوع القولين لقول واحد ولو سلم ظهور ما قاله المصنف من كلام المقترح وغيره
فلا ينبغي ارتكاب ذلك الظ فان الدلالة العقلية والوضعية متباينان في انفسهما
قطعا كتباين العقلية والعادية فان ارتباط اطلاق الوضعية على ما هو أعم فلا مشاحة في
العبارة والأمر حينئذ قريب اه يوسي قرائن الأحوال الاضافة بيانية والاحوال
مثل الحمرة والصفرة فحمرة الوجه قرينة على الخجل وصفرته قرينة على الوجل وقوله وخوف
الخائف تفسير لما قبله ولم يجر على ذلك فيما قبله في قوله خجل الخجل الذى هو الحيا لوضوحه وقوله على
خجل الخجل ووجل الوجل الأول من كل منهما مصدر بفتح الجيم والثاني من كل منهما بكسر الجيم
واضيف المصدر للوصف فيهما قالوا اي ارباب هذا القول في بيان وضوحه وقوله على
الوجه المعروض اي من اشتماله على القيود المتقدمة فعلى الرأيين الخ هذا الأوضح وقوله الخ
أما على الأولين فيستحيل على ايدى الكذابين الاولى الكاذبين كما في بعض النسخ جمع كذب
لأن المقصود الكذب فقط لا المبالغة بان يوجد والا يوجد مدلوله تصوير لنقض الدليل العقلي
ومدلوله هو الصدق في المقام ثم فرع عليه ما يقتضي بطلانه فقال فيصير ذلك الدليل شبهة
فيصير ذلك الدليل شبهة اي لظن انه دليل وليس بدليل لعدم انتاجه المطلوب جهلا
مركبا لانه اذا قال انا رسول والدليل على صدقي كذا فلو كان الدليل لا دلالة فيه لزم ان الرسول
يعتقد الصدق والحال انه لا صدق فيصير ما قام به من العلم جهلا وذلك قلب للحقائق يعني
في كل من الدليل والمدلول وذلك لان حقيقة الدليل تنافي حقيقة الشبهة فيستحيل انقلاب العلم
جهلا ولا خفاء في استحالته اي استحالة قلب الحقائق لان كون الشئ سابقا شيئا
آخر ثم يصير عينه فيه جمع بين متناقضين وفيه زوال الأوصاف النفسية عن الشئ مع بقائه
وهذا يستلزم انه باق وغير باق والكل محال واما على الثاني وهو المواضعة الأولى

أن يقول وهو ان الدلالة وضعية لان هذا هو الثاني لا المواضعة وقوله لان حكم المواضعة
الاولى لان حكم الفعل في المواضعة حكم الكلام الصريح المبهم الا ان يقال ان في بمعنى الباء اي
لان حكم المواضعة بالفعل حكم المواضعة بالكلام الصريح فكما يلزم الكذب من عدم وجود مدلول
الثاني فكذلك الأول فلما يلزم من الخلف اي الكذب في خبره تعالى اي والكذب في خبره
محال وقوله ثم لما كان الخ ثم للترتيب الذكري والاشارة راجعة لتوجيه القول الثاني اعني
قوله فلما يلزم من الخلف اي الكذب في خبره تعالى اي وهو محال وقوله على معرفة استحالة الخ الاولى
على بيان استحالة الخ أوجها اي ثلاثة وقوله اشرنا الى بعضها اي وهو اثنان وتزاد
الثالث واحدا وهذا اي ما في نفس العالم من الحديث المطابق لمعلومه فيكون الكلام
النفسي على وفق ذلك اي على وفق علمه المحيط بالاشيا وقد علمت ان ما في نفس العالم من الخبر
المطابق لمعلومه عين الخبر الصادق لانه اي الكذب لا يكون في حقه اي في حق الباري بخلاف
العالم منا فانه يوجد الكذب في خبر لسانه وذلك اي الجهل بما عليه ذلك الشئ وقوله من عم
علمه ما لا يتناهى الاقعد ان لو قال من عم علمه كل شئ ليطابق ما تقدم وانت خبير بان هذا
يقتضي ان الدليل على ثبوت صفة الكلام عقلي وقد تقدم أن المعول عليه في ثبوت السمع لانه
يلزم من وجود الحادث في نفسه كلاما موافقا لعلمه ان يكون القديم كذلك وكون عدم هذا
نقصا في حق الحادث لا يلزم ان يكون كذلك في حق القديم فليس العلم بشئ اذن
ملزوما للصدق اي كما اقتضاه هذا الدليل فان قوله كل عالم في نفسه حديث يطابق معلومه
الخ يقتضي ان العلم يستلزم الصدق ولا الكذب ملزوما للجهل هذا معلوم مما قبله
القياس والمقصود بالذات انما هو الأول فكان الاولى الاقتصار عليه واجيب عنه
اي عن الاعتراض بمنع ان العالم الخ الأوضح ان لو قال واجيب بمنع ان المحل الذى قام به العلم من
العالم يخبر بالكذب لان العلم محله منا القلب ومحل الخبر الكاذب اللسان اللفظي اي
المنسوب للفظ من نسبة الجزئي لكليه الاعلى وفق عقده اي اعتقاده اي علمه
وكان الاولى ان يعبر به لان الاعتقاد أعم من العلم وغاية الخ هذا جواب عما يقال قد
يتفق ان الانسان يعلم ان زيدا حي ويعتقد ذلك اعتقادا جازما ويجري على قلبه انه

مات فلم يطابق كلام النفسي علمه وحاصل ما اجاب به الش ان هذا الجاري على القلب وهو
تقدير موته تقدير خبر اي وتقدير الخبر ليس بخبر كما في الارشاد واذا لم يكن خبرا لم يكن كذبا كما لا يكون
صدقا فتبين انه ليس للعالم خبر نفسي يكون كذبا والحاصل ان العالم بحياة زيد قام بنفسه
امران احدهما حديث النفس بحياته وهذا خبر صادق راسخ لانه مطابق لعلمه والثاني حديث
النفس بتقدير وتجويز موته وهذا ليس بخبر ولا يتصف بصدق ولا كذب ووسوسة
بالكذب اي ووسوسة ملتبسة بالكذب اي بعدم الرسوخ وهو بالرفع عطف على تقدير وقوله
الخبر بالكذب اي لان الذي يجده خبر حقيقة ملتبس بالكذب حتى يقوم الخ اي بل كل
منهما قائم بذاته والتقادير الحادثة اي لانها لا تقوم الا بحادث وانه ليس بحادث
ولا محلا للحوادث وقوله والتقادير الحادثة وصف لما قبله من باب وصف الشيء بما هو من
شانه الثاني الخ هو شرح لقول المتن وايضا لو اتصف الخ ان كل مخبر اي مخبر به ففيه
حذف الصلة وفي بعض النسخ باثباتها تجرد اي توجد فلو صح الكذب عليه تعالى
لوجب اي لكان الكذب واجبا لكن التالي بطلان وجوب الكذب يمنع صحة الاتصاف بالصدق
وهذا ينافي ما ثبت بالادلة من صحة اتصافه بالصدق اذ لا يتصف بجائز هذا بيان
للملازمة التي حكمت بها الشرطية والمراد انه لا يتصف بصفة ذات جائزة وهذا لا ينافي
ان صفات الافعال جائزة وذلك اي وجوب الكذب عليه وهذا بيان للاستثنائية
المطوية فعليه منع الخ اي فهي اللازم المذكور منع لما علمت صحة من اتصافه بالصدق وهذا
بطلان التالي فالمقدم مثله واذا بطل المقدم ثبت نقيضه الذي هو استحالة الكذب عليه تعالى
وهو المطلوب وهو محال اي المنع لما علمت صحة محال الثالث اي من ادلة استحالة الكذب
عليه تعالى وهذا لم يذكره في المتن فهو من توسعة الش والصدق صفة كلام اي لمن اتصف
بالكلام ضدها نقص اي بحكم الضرورة كما يعلم ان العلم كمال والجهل نقص من غير احتياج
الى قياس وحينئذ فلا يقال انه لا يلزم من كونه نقصا في الشاهد ان يكون نقصا في الغائب
اه يوسي وهذا دليل بحسب المعنى لانه منطقي يبقى شيء آخر وهو انه بعد تسليم وجوب الصدق له تعالى
واستحالة الكذب عليه فهذه الادلة المذكورة لا تفيد الا لو كان تصديق الرسل بالكلام النفسي

الذي

الذي يستحيل فيه الكذب لكنه بفعل الخارق فيجوز مخالفة الخارق للكلام النفسي كما يشير
احدنا برأسه اشارة تفهم خبرا على خلاف ما كذبا فيكون الكلام النفسي صادقا والفعل
كاذبا قلنا انما جاز الكذب في اشارتنا لتنزيلها منزلة كلامنا اللفظي الجائز فيه الكذب
والخارق منزل منزلة الكلام النفسي المستحيل فيه الكذب فليستحيل فيه ايضا تامل اه يوسي
واما الخ عطف على قوله اما على الاولين وهذا توجيه الكلام على صدور المعجزة على ايدي
الكذابين على القول الثالث وهو ان دلالتها على الصدق عادية وقد سبق ان مصدوق
القرائن ما اشتمل عليه التعريف من القيود ولا حاجة لقوله بحسب القرائن لانه لا يقال لها
معجزة الا بشروطها فحيث حصل العلم الضروري عنها اي فحيث حصل عنها العلم الضروري
بصدق الآتي بها الخ وهذا جواب اما وحصول العلم بالشيء اما ضروري او نظري والعلم
الحاصل من العاديات ضروري فلذا قيد الش به فانه يستحيل اي عادة ان يكون كاذبا
اي في الواقع وقوله والا اي والا بان كان كاذبا لانقلب العلم الضروري جهلا اي مركبا اذ هو
عليه ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه عادة في الواقع ان قلت مقتضى هذا ان الاستحالة
عقلية مع انها على هذا القول عادية والجواب ان المستحيل العقلي انقلاب العلم الحاصل جهلا
واما حصول العلم من اصله عنها فهو عادي وحينئذ فيستحيل عادة ان يكون كاذبا فقول
الش والا انقلب العلم اي والا بان كان كاذبا لانقلب العلم الضروري جهلا اي لصار
ما شانه ان يصدر عنها من العلم الضروري جهلا مركبا وليس المراد ان هناك علم موجود قبل
حصولها على يد الكذاب فانقلب جهلا بعد ظهورها على يده تامل فقد بان لك ان
الاقوال الثلاثة متفقة على استحالة وقوع المعجزة من الكاذب وانما الخلاف في جهة الاستحالة
فهي عقلية على القولين الاولين وعادية على الثالث من اول الدنيا الى الآن الاولى
ان يقول من لدن بعث آدم الى ختم النبوة بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لان لفظ الآن
يصدق بالزمن الحاضر ومعلوم ان مدعي النبوة فيه كاذب قطعا من المعجزات الخ
في المعجزات لجنس الصادق بواحدة فاندفع ما يقال ان كلامه تقتضي ان الكاذب يمكن
من المعجزة الواحدة وانه لا يمنع الا من تمكينه من المعجزات ثلاثة فاكثر والامر ليس كذلك

بل جرت عادته تعالى بعدم تمكين الكاذب من المعجزة رأسا واذا خيل اي الكاذب
بسحره ونحوه اي كشعوذة وادعى ان ذلك معجزة اظهر فضيحته عن قرب اي صونا لمنصب
النبوة ولاترك للتمشدق بذلك على معاملته اي على عمله وفعله ذلك والمشار اليه
الأمران معا اعني عدم تمكين الكاذب من المعجزة واظهار فضيحته اذا خيل بسحره فالضمير
في قوله ونحوه عائد على المشار اليه والمراد بالفضل مطلق الاحسان وبالكرم الاحسان الكثير
الذي لم يكن عن سؤال فهو اخص من الفضل لو انخرقت العادة فيه ان مجرد الجواز لا يتقيد
بانخراق العادة الا ان يقال هذا تجويز وقوعي وكانه قال وقد تظهر المعجزة على يد الكاذب
فليس المراد مجرد الجواز العقلي اذ العقل يجوز وقوعها على يده من غير انخرام للعادة
ولا يحصل حينئذ الخ اي ولا يحصل حين انخرقت العادة بالمعجزة بان ظهرت على يد
الكاذب علم بصدق الكاذب الذي ظهرت على يده والا لكان الجهل علما اي والا بان
حصل العلم بصدق الكاذب لكان الجهل المركب الذي هو اعتقاد صدق الكاذب علما
لكن التالي بط فبطل المقدم وهو حصول العلم بصدق الكاذب وثبت نقيضه وهو عدم
حصول العلم بصدق الكاذب الذي ظهرت المعجزة على يده وهو المطلوب
وتجويز الخ حاصله ان المعجزة اذا ظهرت على يد مدعي الرسالة فانه يحصل العلم الضروري
عادة بصدق الآتي بها ويجوز ان تنخرق العادة ولا يحصل العلم بصدقه وتجويز خرق
العادة بعدم حصول العلم لا ينافي حصول العلم الضروري بصدقه لانه لا يلزم من جواز الشئ
وقوعه بخلاف الوقوع فانه يستلزم الجواز اذ هو فرعه فقول المص عند حصول العلم متعلق
بتجويز وقوله في حق المحق راجع لخرق العادة فالظرفان راجعان للطرفين على اللف والنشر
المرتب اذ معنى الجواز ال عوض عن المضاف اليه اي اذ ان معنى جوازه اي استمرار
عدم العلم انه لو قدر واقعا ولم توجد العالم أصلا لم يلزم منه محال وليس معنى جوازه انه
محتمل للوقوع وعدم الوقوع اذ لا يتاتى احتمال ذلك مع العلم بوجود العالم وتوضيحه انه بعد
العلم بان الجبل حجر لا يحتمل ان يكون ذهبا لان العلم لا يجامع ولا يلزم محال على تقدير كونه
ذهبا عند انتفا الحجرية واما عند ثبوتهما بان ثبتت الحجرية والذهبية لشئ واحد فهو

محال

محال لتاديته للجمع بين النقيضين وكذا يقال في استمرار عدم العالم مع العلم بوجوده
فمعنى جواز استمرار العدم انه لو قدر واقعا ولم يوجد العالم لا يلزم محال وليس المراد انه عند وجود
العالم يجوز استمرار عدمه لما فيه من التناقض ولانه مع العلم بالوجود يحتمل عدم الوجود اذ
لا احتمال مع العلم في غاية الوضوح اي فلا حاجة لتتبع كلمة كلمة واما ما ذكره من
الحاصل فهو بالنظر الى بعض اطراف النص المذكور في المقام اي انه ليس حاصلا لجميع ما ذكره بل
حاصل لبعضه ولا يكون العلم حينئذ اي ظهور المعجزة على ايدي الكاذبين حاصلا
بنبوتهم اي لانه لا نبوة لهم حتى يحصل العلم بها وقوله والا اي بان كان حاصلا انقلب العلم
جهلا اي لصار ما شانه ان يصدر عن المعجزة من العلم الضروري جهلا مركبا والحاصل ان
المعجزة شانها افادة العلم الضروري بالصدق فلو ظهرت على يد الكاذب وافادت صدقه
كانت مفيدة للجهل المركب اذ لا صدق عنده في الواقع الا انه سبحانه الخ اتى بهذا دفعا لما يوهم
ان هذا الجائز قد وقع في وقت ما وقوله بل عادة الخ اضراب انتقالي هذا فيما علم الخ
الاشارة راجعة لمضمون قول الا انه سبحانه تفضل الخ هذه المؤونة اي من البحث عن حال
الخارق وحال مدعي النبوة فلا يبحث عن حال ذلك الخارق من كونه سحرا او معجزة او معونة والبحث عن حال
ذلك المدعي من كونه صالحا او غير صالح وقوله لحصول اي بسبب حصول العلم القطعي والوصف بالقطعي
كاشف او اراد بالقطع العلم الكامل لان العلم مقول بالتشكيك فليس الا الاسلام
او السيف اي ان لم يسلم لانه اما كافر بالاصالة او بالارتداد لتكذيبه بالقرآن
ولا يلتفت الاولى التفريع بالفا لتفرعه على ما قبله من جهة أخرى اي غير الجهة التي هي كون
الدلالة عادية فما الذي يؤمنكم اي يجعلكم آمنين فاجابوا على مقتضى الوجهين ظاهره
ان اصحاب كل رأي اجابوا على مقتضى الرأيين مع ان اهل كل رأي انما اجابوا على مقتضى
رأيهم لا على مقتضى رأي غيرهم فلا بد من توزيع في الكلام فقالوا اي ارباب القول
الأول وليس المراد ان الضمير راجع لارباب الرأيين كما هو ظاهره لكن لا بالمعجزة اي فليس
مع المعجزة الا الاهتدا والمعية الواو للتعليل وهو سنة لقوله لكن لا مع وجود الباطن والمراد
بالنقيض هنا المنافي والاضلال بالدليل الخ توجيه لاستحالة الاضلال مع المعجزة فالواو

تعليلية وحاصله ان الدليل لا ينتج الا العلم والشبهة لا تنتج الا الجهل المركب فلو حصل الاضلال
بالدليل لانقلب الدليل شبهة والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال لما فيه من قلب الحقائق
والعلم الحاصل عطف على الدليل فقالوا اي اصحاب القول الثاني واذا كانت الخ توجيه
لما قبله فالواو تعليلية وهو آية صدق النبي الخ حاصل هذا الجواب انه يجوز ان يضل لكن
لا بآية صدق الرسول واية صدق الرسول ليست المعجزة وحدها بل بشرط حصول العلم لنا عنها واذا
خلق الله الخارق على يد الكاذب لا يحصل لنا علم بصدقه اذ لا صدق عنده حتى يعلم وح فيحصل
الضلال بخلق الخارق على يده ولا يحصل آية الصدق فقول الش حصول العلم الاولى ان يقول
المعجزة بشرط حصول العلم لنا منها لكن لما اجرى الكلام على ما ذكر من حصول العلم توسع واطلق
الآية عليه عن تلك المعجزة اي الناشئ عن تلك المعجزة انتفى الخ اي لان العلم هو
الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وحينئذ فلا يحتمل النقيض بوجه لا باعتبار الخارج لوجود
المطابقة ولا باعتبار الذهن لوجود الجزم ولا باعتبار تشكيك مشكك لوجود الثبات
النقيض اي المنافي والا انقلب اي العلم جهلا وهذا يدل على ان معنى قوله انتفى من احتمال
الصدق اي بحسب الذهن ووجود الاحتمال لوجود الشك فاراد بالجهل الشك ... [illegible] لان معنى
الخ حاصله ان الصدق واجب عرضي وجواز الكذب جواز ذاتي والجواز الذاتي لا ينافي الوجوب
العرضي وتجويزها عقلا الخ هذا شرح لقوله في المتن وتجويز خرق العادة الخ وهو مع المتن
ليس بمحرر كتحرير ما في المتن مع اختصاره في حقه اي في حق المحق نقيض ذلك اي نقيض
ما علمنا وقوعه ضرورة الاولى الخ اي لقربه منه اي واما تعلقه بتجويز فخلاف الاولى
لا يقدح في علمنا بصدقه اي بصدق المحق والجملة في محل رفع خبر تجويزنا عقلا خرق العادة الخ
واذا علم الواو استئنافية وحذف صلة صدق الرسول لظهورها اي صدقهم فيما اخبروا
به وجاؤوا به من عند الله بدلالة المعجزة متعلق بعلم اي واذا حصل بدلالة المعجزة العلم
بصدق الرسول وجب تصديقهم اي اعتقاد صدقهم اي اعتقاد ان اخبارهم بكل
ما اتوا به من عند الله تعالى مطابق للواقع اي لان المعجزة اقتضت ان الله تعالى صدقهم في
مدعاهم انهم ارسلوا ليبلغوا عن الله كل ما امرهم بتبليغه فاذا علمنا بالمعجزة صدقهم

وجب

وجب تصديقهم في كل ما اتوا به اذا التخلف يقتضي الكذب هذا والمناسب لسياق الكلام
حذف علم وابدال تصديقهم بصدقهم فيقول واذا ثبت بدلالة المعجزة صدق الرسل وجب
تصديقهم في كل ما اتوا به عن الله تعالى واستحال عليهم الكذب فيه عقلا اي كان صدقهم واجبا
والكذب عليهم مستحيلا عقلا تأمل ويستحيل منهم الكذب اي ويستحيل وقوع الكذب منهم
وهذا هو المستدل له وهو معلوم مما قبله فكان الاولى تفريعه عليه بالفاء والمراد انه يستحيل منهم
الكذب في الاحكام واما الكذب في غيرها فيدخل في عموم المعاصي وقوله عقلا راجع لكل من الوجوب
والاستحالة وان شئت علقته بالثاني ويلزم منه ان الوجوب عقلي ولا يخفى ان هذا قاصر
على القول بان دلالة المعجزة عقلية او وضعية لما يلزم من كذبهم على الاول نقض الدليل العقلي
وعلى الثاني من الكذب في خبره تعالى ولا يظهر على القول بان الدلالة عادية لان وجوب صدقهم
واستحالة الكذب عليهم على هذا القول عادي لا عقلي الا ان يقال مراده بالعقل ما قابل السمع
وحينئذ فيجري ذلك على الاقوال الثلاثة والمعاصي عطفا على الكذب على حذف
مضاف من باب عطف العام على الخاص اي ويستحيل وقوع المعاصي منهم شرعا فاستحالة
المعاصي لم توجد الا من الشرع لا من الدليل العقلي والمراد بالاستحالة بالنسبة للمعاصي المنع العدم
تصور الوجود لان العقل يجوز وقوع المعصية منهم من حيث انهم ذوات اي ويمتنع وقوع المعاصي
منهم شرعا فعبر عن المنع بالاستحالة للمشاكلة لانا مأمورون الخ هذا سند لامتناع وقوع
المعاصي منهم قال تعالى في حق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم واتبعوه لعلكم تهتدون وقال تعالى
قل ان كنتم تحبون الله والرسول فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم فلو اتى بالمعصية لوجب
علينا بمقتضى هذه النصوص متابعته في فعل ذلك الذنب لكن وجوب متابعته فيه باطل فبطل
المقدم وقد احتج في شرح المعالم على عصمتهم بامور منها انه لو صدر عن النبي ذنب لكان فاسقا
ولو كان فاسقا لوجب ان لا تقبل شهادته في الاشياء الحقيرة فلان لا تقبل شهادته في بيان
الاديان السابقة الى قيام الساعة بالطريق الاولى ومنها انه لو صدر منه الذنب لوجب زجرهم
لعموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو مناف لوجوب التعظيم والتوقير لهم وفيه ايضا اذاهم
وقال تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ومنه انه تعالى اخبر

حكاية عن ابليس انه قال فبعزتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى
المخلصين من ذرية آدم وهم الانبياء لانه لو كان المراد بهم غيرهم للزم ان غير الانبياء أصلح
حالا من الانبياء وهو خلاف الاجماع   مأمورون بالاقتداء بهم اي فيما ليس خاصا بهم
وغير جبلي وغير مباح فالافعال الجبلية كالمشي والقعود والسكون لا يجب علينا متابعته
فيها وكذا الافعال المباحة والامور الذي ثبت اختصاصه بها   فلو جازت عليهم الخ لم
يتعرض لبيان الملازمة اعتمادا على فهمها من قوله لانا مأمورون بالاقتداء بهم الخ وانت
خبير بانه لا يلزم من جواز المعاصي عليهم امرنا بها فكان الاولى ان يقول فلو وقعت منهم معصية
لكنا مأمورين بها الا ان يقال مراده بالجواز الوقوعي لا العقلي او ان في الكلام حذفا اي فلو
جازت عليهم لربما وقعت منهم ولو وقعت منهم لكنا مأمورين بها فتأمل   لكنا مأمورين
بها اي بالمعصية فيه انه لا يلزم من صدور الشيء عنهم ان يكون مأمورا به لان الافعال التي
تصدر عنهم اما واجبة او مندوبة او مباحة والمباح ليس مأمورا به فلو قال لكنا مأذونين
فيها لكان أحسن وقد يجاب بانا لا نسلم صدور المباح منهم بل ما يصدر منهم دائر بين الواجب
والمندوب ولا يصدر عنهم مباح الا ويصير مندوبا وحينئذ فكل ما يقع منه يكون مأمورا به
وحينئذ فلا اعتراض   فلان الله لا يأمر الخ هذا سند للاستثنائية المطوية القائلة
لكن التالي بط وهذا الدليل وان كان على صورة العقاب لكن المثبت له السمع وحينئذ
فلا ينافي كون الاستحالة سمعية وكذا يقال في دليل امتناع وقوع المكروه منهم والمباح الآتيين
وبهذا الاشارة راجعة لدليل منع وقوع المعاصي على حذف مضاف اي وبمثل هذا نقول
لو وقع منهم المكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم لما سبق لكن التالي بط لانه يقتضي الجمع بين
متنافيين وذلك لكونه مأمورا به منهيا عنه لان وجه بطلان التالي قوله قل ان الله لا يأمر
بالفحشاء كما يوهم كلامه   بل والمباح الخ معطوف على المكروه اي وتعرف عدم وقوع المباح
على الوجه الذي يقع من غيرهم وهو وقوعه بمجرد مقتضى الشهوة وحاصله ان تقول لو وقع منهم
المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم لكنا مأمورين به لما سلف لكن التالي بط لانه حينئذ
يصير مأمورا به مباحا وذلك يستلزم الجمع بين متنافيين واذا بطل التالي فالمقدم وهو

وقوع

وقوع المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم اذ افعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين
الواجب والمندوب للمراقبة فلا يفعلون شيأ الا لقصد التاسي بهم او التقوي به على الطاعة
وظ كلامه يقتضي ان دليل عدم وقوع المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم هو قوله قل ان
الله لا يأمر بالفحشاء وليس كذلك بل الجمع بين متنافيين كما علمت   الكلام في عصمة الانبياء
يحتمل ان مراده كلام المص في عصمة الانبياء الخ وهو غير مسلم لان كلام المص في عصمة الانبياء
بعد البعثة فقط ويحتمل ان المراد الكلام هنا في هذا المقام وهو ظ   اكثر الاشاعرة الاولى
ان يقول اكثر اهل السنة الشامل للاشاعرة والماتريدية   الى انه اي الحال والشان والاولى
اسقاط لفظ الى   قبل البعثة الاولى قبل النبوة بل الاولى اسقاط ذلك لان المقام في
الكلام على حكم المعصية قبل النبوة تأمل   الى انه اي الحال والشان وقوله يمتنع ذلك
اي وقوع المعصية منهم والمراد يمتنع عقلا كما يقتضيه السياق وذلك لانه لو وقع منهم معصية
لاستحقوا التقبيح ساعة ما لكن التالي بط فكذا المقدم   على انه قال اي لكنه قال تصور
المسئلة كالممتنع اي تصورها وقوعا وتحققا وانظر هذا فانه لا يتم الا لو كان الكلام في
اول رسول فقط كمولانا آدم او في النبي المبعوث بعد الفترة والامر ليس كذلك اذ الكلام في حكم
الانبياء كافة قبل البعثة او تصور وقوع المسئلة حينئذ لا امتناع فيه اذ قد يكون النبي قبل
البعثة مكلفا بشريعة من قبله الا ترى لهارون ويوشع بن نون فتى موسى فانهما كانا قبل
البعثة مكلفين بشريعة موسى واذا علمت انه لا امتناع في تصور وقوع المسئلة تعلم ان
ما اجاب به المص في بعض كتبه لا حاجة له وحاصل جوابه ان المراد بقول بعضهم يمتنع
وقوع المعصية منهم اي ما كانت صورته صورة المعصية اي ما ثبت انه معصية بعد مجيء
الشرع كصورة الزنا ونحوه   وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اي وقال بعض
اصحابنا يمتنع صدور المعصية منهم سواء كانت صغيرة او كبيرة بالسمع لا بالعقل فهذا
قول ثالث مخالف لكل من القولين قبله هذا ظ الشرح وانت خبير بان هذا الاخير مقابله
للقول الاول القائل انه لا يمتنع عقلا صدور الكبائر والصغائر من الانبياء لان هذا
لا ينافي انه يمتنع ذلك بالسمع كما لا يخفى وانما يحسن ان يقابل ما قبله وهو قوله وذهب

بعض اصحابنا الي انه يمتنع عقلا فتأمل لكن دل السمع الخ لا معنى لهذا الاستدراك

فالاولى ان يقول فقد دل السمع الخ ثم ان السمع اللفظ المسموع من القرآن او السنة والمراد

بالشرع الاحكام الشرعية اي فقد دلت بالالفاظ المسموعة بعد ورود الشرع الخ وفيه انه لم يرد نص

صريح بذلك فلعله اراد بالسمع الاجماع تأمل وذهب الروافض الخ الفرق بين هذا

والمذهب الثاني الذي اختاره عياض باختلاف المأخذ كما يظهر من قوله بعد ومعتمد الفريقين

الخ فمأخذ الروافض ومن وافقهم من المعتزلة التقبيح العقلي ومأخذ المذهب الثاني ما تقدم

من الدليل العقلي والاولى حذف قوله قبل البعثة لان المقام يغني عنه ومعتمد الفريقين يعني

الروافض واكثر المعتزلة لان صدور الخ توجيه لمأخذ الروافض وهو انما يناسب مقول

الروافض الجاري على ما هو أعم بخلاف مقول اكثر المعتزلة الجاري على الكبائر فقط من بعثة

الرسل متعلق بمحذوف صفة للحكمة اي ما اقتضته الحكمة الناشئة من بعثة الرسل فمن ابتدائية

او انها بمعنى في والحكمة في بعثة الرسل كمال الخلق وهذا يقتضي تعظيمهم فيكون اي الصدور

عنهم في الاحكام الاولي حذفه لان الاجماع على عصمتهم فيما ينقلونه من الله تعالى مطلقا

وقوله لان المعجزة الخ علم من هذا التعليل انه مستند الاجماع المعجزة لا دليل من قبل الاحكام

فيما يبلغونه اي قصدا واما جواز الخ المراد الجواز العقلي لا الشرعي فمنعه الاستاذ الخ

خبر عن قوله واما جواز الخ وانت خبير بان المنع انما يتعلق بالصدور لا بالجواز فالاولى حذف

لفظ جواز وابدال لفظ منعه بنفاه وجوزه اي صدور الكذب منهم غلطا القاضي ابو بكر

الباقلاني قصدا واعتقادا محترز الاول الغلط ومحترز الثاني النسيان لان ما يقع في حال

النسيان انما يقع على طريق الظن كذا قرر وفيه ان الناسي قد يجزم بالنقيض فالقصد والجزم

يجامعان النسيان قال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه اي في امتناع صدور الكذب

في الاحكام الخ وهذا الاسلوب يقتضي ان الخلاف في دليل الامتناع مع الاتفاق على امتناع صدوره

والاسلوب السابق يقتضي ان الخلاف في جواز الصدور وعدم جوازه فالاسلوبان مختلفان وقد

يقال لا مخالفة لان المراد بالجواز الذي وقع فيه الخلاف الجواز العقلي والخلاف فيه لا ينافي الاتفاق

على امتناع صدوره لانه لا يلزم من كون الشيء جائزا عقلا وقوعه فافاد اولا حصول الاختلاف

في جواز

في جواز حصوله عقلا وعدم جواز حصوله ثم افاد ثانيا الاتفاق على عدم حصوله والاختلاف

في دليل عدم حصوله الا انه كان الاولي له ان يقول او لا بدل قوله فمنعه الاستاذ فنفاه الاستاذ

واثبته القاضي تأمل في امتناعه اي من جهة الوقوع بالفعل أعم من كونه جائزا عقليا

او ممتنعا عقليا والصواب ان الكذب لا يقع منهم مطلقا لا عمدا ولا نسيانا ولا غلطا واما

الجواز العقلي وعدمه فشيء آخر قد علمت ما فيه من الخلاف وهذا كله في الكذب في الاحكام واما

الكذب في غيرها ووقوع المعاصي غير الكذب فاشار اليه بقوله واما غير المذكور الخ واما غير

المذكور من المعاصي الخ غير المذكور هو غير الكذب في الاحكام وقوله القولية شامل للكذب في غير

الاحكام وقوله وصغائر الخسة التي تدل على خسة فاعلها ودناءته كسرقة لقمة والتطفيف

بحبة وقوله والاجماع على عصمتهم هذا يدل على المنع الشرعي وقوله خلافا لبعض الخوارج اي

حيث جوزوا وقوع الكبائر وصغائر الخسة عمدا اتفق الكل على جوازه اي جوازا

وقوعيا وقوله سوى الروافض اي فانهم منعوا وقوع جميع ذلك منهم عقلا ولو سهوا او غلطا

مما يحقرهم في النفوس وينفر الناس من اتباعهم وهذا خلاف ما تقتضيه الحكمة في بعثة

الرسل فيكون صدور ذلك منهم قبيحا عقلا بل اتفقوا على امتناعه اي امتناع اتيان الكبائر

وصغائر الخسة مطلقا سواء كان عمدا او غلطا او نسيانا وضمير اتفقوا راجع لكل اهل

السنة والروافض وقوله هذا الذي ذكره اي الآمدي فقال القاضي ابو بكر الباقلاني

بدليل السمع اي اتفقوا على امتناعه بدليل السمع والمراد به هنا الاجماع وبدليل

العقل ايضا اي لكن دليل العقل عند اهل السنة مخالف له عند المعتزلة فالدليل عند اهل السنة

انه لو وقعت منهم معصية عمدا او نسيانا او غلطا لكنا مأمورين باتباعهم فيها لكن التالي باطل

لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء ولما يلزم عليه من كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه واما

عند المعتزلة فكما مر من ان صدور المعصية عنهم مما يحقرهم في اعين الناس ويمنع من اتباعهم وهذا

خلاف ما تقتضيه الحكمة في بعثة الرسول فيكون صدورها منهم قبيحا عقلا التي لا خسة

فيها اي لا دناءة فيها كالقبلة لاجنبية والنظر لها بشهوة لاختلاف الناس في الصغائر

اي ماهي فربما يراه البعض شيئا صغيرة يراه بعض آخر كبيرة فلا تتحقق الصغيرة نظرا

* صدور ... منهم عمدا وسهوا صح

الي الناس كلهم فكان الاسلم منع الجميع وتنزيه منصبهم الرفيع عنه ولان جماعة الخ هذا
تعليل آخر قوله فهو كبيرة اي نظرا لمن عصي بذلك وليس عند هؤلاء الجماعة شيء من الذنوب
صغيرة وافعالهم يجب الخ مبتدا وخبر والجملة عطف علي قوله ولان الله الخ وهو علة
مستأنفة فلو جازت منهم الاولي فلو وقعت منهم لكنا الخ والحاصل ان المعاصي اما كفر
او غير كفر والثاني اما كبيرة او صغيرة والثاني اما صغيرة خسة اولا وفي كل اما ان يكون صدور
ذلك منهم عمدا اولا وفي كل اما قبل البعثة او بعدها اما الكفر فلم يقع منهم اتفاقا ولم يقل احد
بجوازه عليهم الا جماعة من الخوارج تسمي بالازارقة وما عداه في جواز وقوعه وعدم جوازه
خلاف وهل دليل الامتناع شرعي او عقلي فيه خلاف والحق امتناع وقوعها منهم ما لم يترتب
علي الوقوع تشريع والا فلا وبهذا اي التعليل الاخير هو قوله ولانه لو وقعت منهم معصية
لامرنا باتباعهم فيها فنقول ايض لو وقع منهم مكروه لامرنا باتباعهم فيه فينقلب طاعة
لكن انقلاب المكروه طاعة محال لانه يصير مأمورا به منهيا عنه فالحق ان افعالهم دائرة
بين الوجوب اي فصفة افعالهم دائرة الخ او المراد فافعالهم دائرة بين ذي الوجوب وهو
الواجب فلا بد من التقدير في الاول او في الاخير والاباحة اي اباحة الفعل في حد ذاته
فلا ينافي كونه طاعة منهم واذا كان اهل المراقبة الخ هذا تأييد لما قبله والمراقبة دوام
استحضار المرء اطلاع المولي سبحانه علي جميع احواله ظاهرة كانت او باطنة كما قال تعالي
وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون
فيه ولا خفا ان لزوم المراقبة يوجب خمود النفس بالكلية وحضور القلب بنفي الخواطر وضبط
الجوارح عن التلبس بالمعاصي وعدم الغفلة عن حركاته وسكناته ورسوخ المعرفة الاولي
وكمال المعرفة لاجل ان يفيد ان المعرفة مقولة بالتشكيك **قوله فصل** اي في
بيان اثبات الرسالة لسيدنا محمد صلي الله عليه وسلم ونبينا الاضافة للتشريف اي
لتعظيم شأن المضاف اليه وتشريفه لانه ثبت له غاية الشرف بالنسبة اليه والنون للمتكلم
ومعه غيره اي معشر امة الاجابة والمولي هو الناصر وقوله قد علم الخ قد للتحقيق اي قد علم تحقيقا
بالضرورة ادعاؤه للرسالة وسند ذلك نقل الموافق والمخالف لذلك بالتواتر وذلك يفيد
العلم

العلم الضروري وعلم عرفانية ثم ان قوله ونبينا الخ اشارة لقياس اقتراني حذف كبراه اي
وكل من كان كذلك فهو رسول ينتج سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم رسول وتحدى المعجزات قد علمت
ان من قيود المعجزة التحدي وبسبب ذلك يظهر لك ما في قوله المعجزات من التجوز حيث سمي الخوارق
معجزات باعتبار ما آلت اليه ثم لا يخفي ان معجزات جمع سلامة وهو من صيغ القلة ومولانا
محمد صلي الله عليه وسلم قد ظهر علي يده ما لا يحاط به من المعجزات فالجمع اذن في غير محله الاصلي
ولاجل دفع الايهام اتبعه بقوله لا يحاط بها وقوله لا يحاط بها اي بكثرتها وفيه ان ما تحدي
به بالفعل محصور الا ان يقال هذا علي سبيل المبالغة والمعني تحدي المعجزات من شأنها انها
لا يحاط بها لكثرتها او يقال ان من جملة ما تحدي به القرآن وهو باعتبار ما اشتمل عليه لا يحاط
به في اثبات الخ كانه جعله صلة لنظم ولو اعتبره صلة للدليل لعداه بعلي وظهرت
الخوارق الخ هذا يتضمن كونه تحدي بها قبل وقوعها وانها وقعت غير مكذبة له وحينئذ فكلامه
متضمن لجميع قيود المعجزة وكانه قال قد ظهرت المعجزة علي يديه بالتواتر اي بالكلام المتواتر
الذي ينقله الخ صفة للتواتر اظهرت به ما هو عليه من علو المرتبة الموافق المراد به
الذي يعترف له بالرسالة والمخالف هو الذي لا يعترف له بها والتواتر اي والخبر ذو
التواتر اي المتواتر ضرورة اي وجوبا لان العلم المفاد بالتواتر قيل انه ضروري وقيل انه
نظري فحملنا الضرورة علي الوجوب لاجل ان يكون كلامه صادقا بكل من القولين فقد
تقدم الخ اي نظر القوله قيل وهل دلالة المعجزة علي صدق الرسول عقلية او وضعية او عادية
اقوال انه من المنكرين لنبوة نبينا الخ فيه ان الفرقة الثانية لا تنكر نبوته وانما تنكر عموم
بعثته فكان الاولي ان يقول ان من المنكرين لرسالته ولعمومها اليهود او يقول ان من المنكرين
لنبوته فرقة من اليهود تأمل وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا الخ ظاهره ان الضميرين
في زعموا وتمسكوا راجع لجميع اهل تلك الفرقة فيكون ظاهره ان جميع تلك الفرقة اتفقوا
علي استحالة النسخ وانهم اتفقوا علي ان الدليل علي استحالة النسخ الدليل العقلي وزاد بعضهم
الدليل النقلي علي الدليل العقلي فقوله وبعضهم تمسك بالنقل اي زيادة علي الدليل العقلي وان
جعل ضمير تمسكوا راجعا لبعض تلك الفرقة لا لجميعهم كان ظاهره مفيدا ان بعضهم تمسك

على استحالة النسخ بالدليل العقلي وبعضهم تمسك بالنقل وحينئذ فقد حسنت المقابلة
لكن كلام ابن التلمساني في شرح المعالم يفيد خلاف كل من الاحتمالين وان الفرقة الاولى تمسكت
على استحالة النسخ بدليلين العقلي والنقلي ونصه وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا في
احالته على زعمهم بوجهين العقل والنقل فقال اما العقل فقالوا النسخ يتضمن البدا
والبدا على الله تعالى محال واما النقل فقالوا ان موسى نص على ان شريعته لا تنسخ وانه
قال تمسكوا بالسبت اه كلامه وتمسكوا ضمنه معنى اعتمدوا فعداه بعلى او ان على بمعنى
البا يستلزم البدا اي ظهور شيء كان خافيا عليه سبحانه وتعالى وان قال عطف على
قوله نص الخ وهو كالسند فهو عطف علة على معلول بالسبت اي باحترامه وتعظيمه
وحرمة العمل فيه تعرف بالعيسوية المناسب للربط ان يقول وتعرف بالواو والعيسوية نسبة
لعيسى لتواطئهم على قتله الى العرب لا لبني اسرائيل والرد الخ لما قرر ما لهم من الادلة
توجه الى دفعها فقال والرد الخ ان عنيت الخ مقابله محذوف اي وان عنيت به شيئا اخر غير
ما هنا فعليك ببيانه فقد سلك في هذا الرد طريق الاستفسار ولذا نسخ اي ولاجل
ظهور ما كان خافيا على نسخ الحكم الاول في النسخ الاول للنسخ وقوله فانه اي البا للسببية
او الحال والشان وهذا سند للمنع بمنع البا للتصوير اي المتصور المصور بكذا تصرفه اي
تعالى وقوله بمنع الخ هذا حاصل النسخ وهو متعلق بتصرف او البا للتصوير واشار بهذا
الى ان تصرفه تعالى في افعال عباده الاكتسابية من جهة الحكم بان يجعل هذا الفعل ممنوعا
او جائزا بمنع ما اطلقه اي جوزه في وقت وقوله واطلاقه اي تجويزه البدا معمول
لاستلزم وقوله لاستلزمه اي ابتدا تصرفه فيهم تصرفه تعالى في العباد اي لكان تصرفه
فيهم مستلزما للبدا اي لكن التالي بط باتفاق فبطل المقدم والى هذه الاستثنائية اشار
بقوله واذا لم يدل الخ بافعاله اي التي ليست مكتسبة للعباد واذا لم يدل الخ الاولى
واذا لم يستلزم الثاني البدا فلا يستلزم الاول والمراد بالاول هو قوله تصرفه في افعال عباده
الخ والمراد بالثاني هو قوله تصرفه فيهم بافعاله الخ كيف ومن المعلوم الخ اي كيف يكون الثاني
مستلزما للبدا لا الاول من المعلوم الخ فالواو تعليلية سند للانكار نحيهم اي نحي الصدر

الأول

الأول من الصحابة فالصدر مضاف للمفعول والفاعل وهو الباري تعالى هذا الاشارة
راجعة لمضمون قوله والرد على من احال النسخ للبدا اي والرد بما ذكر على من احال اذا تنزلنا
الخ لا يسأل اي سؤال تعنت فلا ينافي انه يسأل سؤال التعلم والادب ثم نقول الخ
هذا الزام للفرقة الاولى المستندة في احالة النسخ على السمع والنظر العقلي والاولى تعتمد على الدليل
الذي مر لان الذي مر تحقيق وهذا الزامي والشان ان الالزام يقدم على التحقيق اي انا نلزمكم بثبوت
الرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بكذا على ان النسخ لا يستلزم ظهور شيء كان خافيا
على الله تعالى واما النسخ الخ مقابله محذوف اي وما مر مثبت لرسالة موسى وعيسى عليهما
السلام واما النسخ الخ وقد حرم بالبنا للفاعل اي وقد حرم الله تعالى وقد حرموه اي
حرم فهو بالبنا للمفعول ويصح بناؤه للفاعل اي اعتقدوا التحريم فهو مبني للمفعول او الفاعل
وعلى كل حال فالضمير لليهود لذي الولادة يحتمل ان المراد من تمكن منه الولادة بان كان
بالغا فلا تجب الا على البالغ دون الصغير ويحتمل ان المراد من ثبتت له الولادة سواء كان صغيرا
او كبيرا وقد اوجبوه في اسناد الايجاب لضمير اليهود توسع اي اوجب الله تعالى عليهم او حكموا
بوجوبه فنسبة الحكم لهم مجاز لكونه اظهر فيهم ويحتمل ان ذلك باجتهاد منهم مما لفقه الخ
الانسب الاتيان بهذا بعد قوله ولا يخفى كذب هذا النقل المقتضي لابطاله ثم بعد ذلك يفيد انه
لفقه لهم ابن الراوندي بفتح الرا وكان من الزنادقة خلافا لما قاله بعضهم كالفناري في شرح
المطول من انه كان من اولياء الله المدلين على الله تعالى لما ظهرت المعجزة اي لان كلا من شريعة
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعيسى عليه السلام وقع فيها النسخ لبعض ما في التوراة من شريعة
موسى كما لم تظهر اي فيما مضى وقوله ولا تظهر اي في المستقبل بالنظر لزمن المصنف اولى
الازمنة اي احق وانت خبير بان ما يأتي يقتضي ان يكون متعينا لا اولى كما اقتضاه كلامه
فكان المناسب انه لو قال لتعين ذكر الخ وقد بالغوا الخ هذا ترشيح لمضمون قوله والفعلو
كان ذلك النقل الخ حتى غيروا صفته في كتبهم فكان فيها ابيض مشرب بحمرة فغيروا ذلك الى
اسود ولم يحتج احد منهم بذلك اي النقل المتقدم عن موسى واما العيسوية وهم القائلون
انه مرسل للعرب خاصة لا يخفى تناقضه اي لان قولهم لم يكن رسولا الى كافة الخلق مبالغة

جزئية وقد اعترفوا بانه رسول للعرب وهذا يتضمن وجوب تصديقه فيما قاله وهو انه رسول
الي الخلق كافة وهذه موجبة كلية والموجبة الكلية تناقضها السالبة الجزئية وافضلها
اي المعجزات المتقدمة في قوله وتحدي بمعجزات لايحاط بها ولما كان ماتقدم يوهم تساويها
في الفضيلة دفع ذلك بما هنا وانما كان القرآن افضلها لبقائه معجزة الي غاية الدهر بخلاف
غيره كانشقاق القمر فانه معجزة في وقت معين الذي لم يزل يقرع الخ ماخوذ من القرع
وهو خبط الباب اريد به لازمه وهو الوصول وهو خبر يزل واسمه قوله اياته وفاعل
تقرع ضمير يعود علي اياته الذي لم تزل اياته تصل لاسماع البلغا والبلغا جمع بليغ وهو
ذو الملكة التي يقتدر بها علي التعبير عما يقصده بكلام بليغ اي مشتمل علي مايقتضيه الحال
بتضليل الخ متعلق بتقرع اي قرعا ملتبسا بتضليل غير دين الاسلام قال تعالي ومن يبتغ
غير الاسلام دينا الاية ويحرك هو بالياء التحتية عطف علي قوله لم يزل اي والذي يحرك
فهو وصف ثالث للقرآن وفي بعض النسخ تحرك بالتاء المثناة عطف علي تقرع فهو خبر
ثان لتقرع في طلب المعارضة اي بالاتيان بمثله وقوله علي سبيل التعجيز اي لاجل تعجيزهم اي
ظهور عجزهم حمية اللسن مفعول لتحرك والحمية ماخوذة من الحماية وهي الدفع والحفظ
واللسن بضم اللام وسكون العين جمع لسن بفتح اللام وكسر السين وهو الفصيح اي الفصحا
واضافة حمية للسن من اضافة الصفة للموصوف وتحريك الفصحا الذين لهم قدرة علي الدفع
والمعارضة وحفظ مايقولون او من قبيل الاضافة البيانية المتوقدي الفطنة صفة
للسن والمتوقدون جمع متوقد حذفت نونه للاضافة والتوقد اشتعال النار واريد به هنا
لازمه وهو الكمال والفطنة القريحة بمعني العقل والقريحة توصف عند كثرتها وكمالها
بالتوقد كالنار كما توصف بالخمود عند قلتها واضافة متوقدي للفطنة من اضافة الصفة
للموصوف اي اللسن الكامل الفطنة والعقل ولايخفي مافي كلامه من المجاز حيث اطلق الاشتعال
واراد لازمه وهو الكثرة والكمال او انه شبه العقل بالنار بجامع التاثير والتعلق في كل لان
النار متي تعلقت بشيء وتوجهت اليه اثرت فيه وكذلك العقل واثبات التوقد تخييل
الاقويا بالمعارضة من اضافة الصفة للموصوف اي الموصوفين بان معارضتهم قوية

ويقال

٤٥٠

ويقال فلان قوي المعارضة اي ان لهم قدرة علي الكلام والمعارضة وقوله نظما ونثرا منصوب
بنزع الخافض اي الذين لهم قدرة علي المعارضة بالنظم والنثر الخائضين من الخوض بمعني
التصرف والمراد بفنون البلاغة اساليبها وطرقها ومقتضيات الاحوال والمراد بتصرفهم
في مقتضيات الاحوال انهم متي عبروا عن شيء اتوا في عبارتهم بما يقتضيه الحال لاحاطتهم بمقتضيات
الاحوال واتي بقوله طولا وعرضا للمبالغة في كمال تصرفهم في اساليب البلاغة وهو منصوب
علي التمييز المحول عن المضاف اي الخائضين في طول كل فن وعرضه لاتفلت بضم
التاء وفتح اللام اي لاتخرج امنع كلمة اي اقواها وهو فاعل تفلت وانث الفعل لاكتساب
الفاعل التانيث من المضاف اليه واطلق الكلمة في المقام علي الكلام الموصوف بالبلاغة
توسعا ومجازا اي بحيث لايخرج من معارضتهم اقوى كلام بليغ هذا اذا عرض لعجزهم فيه
بل ولم يعرض فيه بعجزهم اي انه علي تقدير لواتي شخص بكلام كامل في البلاغة كان لهم قدرة
علي معارضته من حيث الاتيان بمثله وعبر بامنع بمعني اقوي لان الكلام البليغ
يتفاوت في البلاغة وكيف وهم يسمعون اي فكيف يتركون معارضة القرآن والحال
انهم يسمعون في تعجيزهم اي في شان تعجيزهم اي اثبات عجزهم صريح الخ اي ان تركهم
المعارضة في تلك الحالة بعيد غاية البعد وقوله مثله اي مثل القرآن في الاسلوب والبلاغة
ثم صرح بعجز الجميع اي جميع من تحدى عليه بالقرآن وهم المبعوث لهم والمرسل اليهم وهذا
جار علي طرف من الخلاف السابق وهو ان الملائكة غير مرسل اليهم ومراده بالتصريح مايشمل
مافهم بطريق اللزوم لان العجز في حال الانفراد غير مصرح به بل مفهوم من الاية بطريق
الاولوية والنظر ماوجه تقديم الجن علي الانس مع ان اسلوب الاية جار علي العكس
ومع ذلك اي مع قرع ايات القرآن سماع البلغا الموصوفين بالتقدم بتضليل كل دين
غير الاسلام وتحريكها في طلب المعارضة وتصريحها بعجزهم عن معارضة بشيء منه والاتيان
بمثله لم تتحرك انفهم اي لمعارضته والمراد بانفتهم هنا هممهم العلية لاستكبارهم
وهم المجبولون الواو للحال والضمير المجرور عائد علي الانفة بمعني الهمم العالية اي والحال
انهم المطبوعون علي الانفة ولايخفي مايقتضيه هذا الاسلوب من القصر اي هم المجبولون

لا غيرهم كالعجم ومن عاداتهم هذا من تتمة قوله وهم المجبولون عليها وقوله معها اي مع الانفة وقوله
ضبط انفسهم اي عن المعارضة وان كان في ذلك اي في معارضة ذلك العارض هلاك انفسهم
فكيف بما هو الخ اي فكيف يعقل تمالك انفسهم عن المعارضة حيث قدح في مناصبهم بالعجز
بما هو من نوع البلاغة التي هي كلاسهم اي صفة كلامهم وتدب اي البلاغة فيهم من
دب الطفل اذا مشى ومعلوم ان دبيب الطفل ناشئ عن غير روية فكانه ملجأ الى ذلك فكذلك
البلاغة تتحرك فيهم من غير روية فهو اشارة لتمكن البلاغة فيهم حتى انهم بها اي بالبلاغة
في كل واد من اودية الكلام يهيمون اشارة الى ان كل كلام وقع منهم يكون مدحا او هجوا او رثاء او
غزلا او غير ذلك لا يكون الا بليغا اخرسهم اي اسكتهم وافحمهم وقوله احسوا اي ادركوا
وقوله معارضة اي معارضته اما انه ليس الخ اشار بهذا الى انه اضطراب في وجه
اعجاز القرآن بعد الاجماع على انه معجز هل ذلك لصرفه اي انهم كانوا يقدرون على اسلوبه
والاتيان بمثله اولا ثم صرفوا عن ذلك اي سلبهم الله تعالى القدرة على ذلك بعد وجود النبي
صلى الله عليه وسلم وانه لم يكن في طوقهم لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة ولم يعط احد من البشر تلك الطبقة وهذا هو الصحيح اما انه اي ما يقع به
المعارضة من القرآن وهو السورة من مثله ومن لم ينتج الخ هذا ما جرى عليه في المقام من
الخرس والسكوت عن معارضته في حق من له عقل واما من لم يتسع فقد اشار له هنا وقوله
انتدب اي تحرك وقوله مقاومته اي معارضة هذا الامر وهو القرآن العظيم كمسيلمة
بكسر اللام وفتحها الحن واتى بمخرقة من الخرق بضم الخاء المعجمة وسكون الراء بعدها قاف
اي بمضحكة وحمق اي بشيء يضحك منه ناشئ عن الحماقة وقلة العقل نقل احاد هذا بدل
من نقل غيره لامكن الاعتذار عنه اي بان يقال السبب في عدم معارضتهم له عدم وصوله لهم
تواترا كلا كلمة ردع وزجر بمعنى انكفف عن هذه المقالة بحملة جمع حامل بمعنى
حافظ وهو متعلق بامتلأت وقوله وصحف اي محال كتبه والاشادة بالدال المهملة اشاعة امره
وقوله سهلها وجبلها بدل مفصل من مجمل والمراد بالسهل ما قابل الجبل والمراد بالبدو البادية
وبالحاضرة الحاضرة مؤمنها وكافرها جنها وانسها السياق تقتضي ان هذا من اطراف

البدل وانت خبير بان هذا ليس من اطراف الارض بل هذا تفصيل في ساكنيها تامل قريبا من
تسعمائة سنة هذا يدل على انه وضع هذا الكتاب قريبا من وفاته رحمه الله تعالى اذ وفاته كانت
سنة خمس وتسعين وثمانمائة افيسترب الاستفهام انكاري بمعنى النفي والاشارة
راجعة لمضمون ما سبق اي فلا شك عاقل بعد هذا الذي سبق في شأن القرآن الخ وقوله صدق الخ
اي بل هو من عند الله صدق الخ مع ما فيه اي القرآن بالغيوب اي الامور المغيبة عنا اي مع ما فيه
من الاخبار المطابقة بالامور المغيبة عنا قبل وقوعها ومحاسن علوم الخ اي ومن علوم الشريعة
المحاسن اي الحسان وقوله المشتملة بيان لوجه كونها حسانا من المصالح الدنيوية اي كالايات
المتعلقة بحل البيع وحرمة الربا والمتعلقة بحل النكاح وحرمة الزنا ونحو ذلك وقوله والاخروية اي
كالايات المتعلقة بالصلاة والزكاة والصوم والحج وتحرير الادلة اي كما في قوله تعالى فلما رأى
الشمس بازغة الخ وكما في قوله تعالى ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب الاية
وكما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاية وكما في قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى الاية
وقوله وتحرير الادلة عطف على محاسن او على الاخبار وعلى كل فهو من الاطراف التي بينت بها ما
وقوله وقصص الماضين هذا من الاطراف التي بينت بها ايضا وذلك كقصة مولانا موسى
ومولانا نوح ومولانا ايوب وغيرهم وانما سردت قصص الماضين وان كانوا قد مضوا تحذيرا لهذه الامة
عن تعاطي المعاصي المقتضية للنقم المذكورة في تلك القصص وتزكية النفس اي تطهيرها بمواعظ نحو
من يتق الله يجعل له مخرجا من عفى واصلح فاجره على الله فمن يعمل مثقال ذرة الخ وقوله وتزكية الخ عطف
على اخبار فهو من جملة ما بينت به ما ادنى بحارها المراد بها العلوم التي ينتفع بها العبد
من تلك المواعظ هذا كله الخ هذا ترشيح لما اقتضاه المقام من اعجاز القرآن والاشارة راجعة
لما تضمنه شأن القرآن لم يحط كتابا اي لم ينقل كتابا من الملاحظة وفي نسخة لم يحط كتابا
يمكن الخ جملة في محل رفع صفة لملاحظة والباء في قوله بها للسببية من ذلك اي مما تضمنه شأن
القرآن وقوله علم ذلك كله الخ يحتمل ان يكون قوله علم بالبناء للفاعل وفاعله ضمير النبي صلى الله عليه وسلم
وعلى هذا فالاشارة راجعة لعلوم القرآن اي علم النبي صلى الله عليه وسلم لما احتوى عليه القرآن من العلوم
بالضرورة اي بالبداهة ويحتمل ان يكون بالبناء للمفعول وعلى هذا فالاشارة راجعة لمضمون قوله

على يد نبي أمي الخ وسياق قوله بعد وماكنت تتلو الآية يدل على الأول وماكنت تتلو الخ دليل
لكون ذلك على يد نبي أمي كثيرة لا حصر لها وصفان للآيات والمعجزات دفعا لما توهمه
صيغتها من القلة وقوله لا حصر لها أي بالفعل لا بحسب الواقع اذ هي من الموجودات وكل ما دخل
في الوجود فهو منحصر بحسب الواقع والفرق الخ لما جرى في كلامه ذكر الآية والمعجزة استشعر سؤالا
وحاصله ما الفرق بين الآية والمعجزة مع ذلك أي مع الدلالة على صحة ما جاء به فالآية تجامع المعجزة
في الدلالة على صحة ما جاء به ولكن المعجزة تختص بالتحدي وأما الآية فلا يشترط فيها ذلك فهي أعم من
المعجزة واختلفوا في تعيين الخ لما أفاد الإجماع من المسلمين على أن القرآن معجز وكان الخلاف
قد وقع بينهم في تعيين الوجه المعجز من الذي تحدى به النبي صلى الله عليه وسلم كان شأن التعرض
لتفاصيل ما فيه من الأقوال وبيان ما هو منها ناهض وما ليس بناهض فقال واختلفوا أي
بعد الاتفاق على أنه معجز وان اشتمل أي والحال انه مشتمل الخ فالواو للحال فقال بعض
المعتزلة اعجازه اسلوبه المناسب ان لو قال فقال بعض المعتزلة هو اسلوبه الخ فيكون الضمير
عائدا على الوجه المعجز الذي وقع التحدي به فاطلق الاعجاز في المقام على الوجه المعجز بسبب أنه
وقع به التحدي وكذا القول فيما بعد من الأقوال اذ عبر فيها بالاعجاز مقام الوجه لان المقصود تفصيل
الوجه الذي به اعجازه لا تفصيل الاعجاز ونظمه الخاص تفسير لما قبله أي نظمه الخاص الذي
ليس على سبيل النظم ولا السجع فهو ليس نظما ولا سجعا بالمجموع أي بمجموع ما ذكر من النظم الخاص
والفصاحة وان كان في مقدورهم اسم كان ضمير مستتر والظاهر انه عائد على القرآن وانت
خبير بانه غير مناسب والمناسب عوده على ما تكون به المعارضة وهو المثل المفهوم من الكلام
قبل وقد يقال انه عائد على القرآن على حذف مضاف أي وان كان مثل القرآن الخ وهو قول
لأبي الحسن الخ أفاد أن لأبي الحسن قولين وأن النظام له قول واحد اعجازه في جملة الخ اعجازه
مبتدأ وقوله في جملة متعلق بمحذوف خبره وعدم تناقضه بالجر بدل من جملته أي أن اعجازه
كائن من جهة عدم تناقض آياته فان الكلام الطويل شأنه التناقض وتكذيب بعضه لبعض
وقوله وتصديق تفسير لما قبله اعجازه انباؤه الخ أي الوجه المعجز الذي تحدى انباؤه
اعجازه انه عبارة أي من جهة انه عبارة أي معبر به عن الكلام الخ لقضايا العقول أي

لما

لما حكم به العقل من النسب التامة بمعنى أن الأحكام التي وردها القرآن لا تضاد القضايا التي
يحكم بها العقل مثلا العقل يحكم بأن العدل حسن والظلم قبيح وهذا قد جاء به القرآن فكل قضية وردت
في القرآن يسلمها العقل ولا يحيلها قديم أي من جهة انه قديم وأحسن هذه الأقوال
لما أفاد الأقوال تحريرا وانها تسعة أقوال أخذ يتكلم على ما عليه تلك الأقوال من الصحة وغيرها
فقال وأحسن الخ وأنت خبير بأن ما وجه به الأحسنية من قوله فانه عليه الصلاة والسلام الخ يقتضي
تعيين قول القاضي والإمام لا أحسنيته فقط ومفهوم قوله أحسن أن سائر الأقوال حسن وليس
كذلك اذ سيأتي له في بعضها التصريح بعدم الصحة فكان المناسب أن لو قال والصحيح القول
الذي اختاره القاضي الخ اللهم الا أن يقال أن أفعل ليس على بابه فمراده بأحسن هذه الأقوال
الحسن منها وهو يفيد أن غير هذا القول ليس بحسن وغير الحسن صادق بالضعيف وغير الصحيح تأمل
القول الذي اختاره القاضي أي وهو أن اعجازه من جهة نظمه الخاص وفصاحته الجزالة
هي الفصاحة والأسلوب الخاص هو النظم الخاص المفلق يقال أفلق الشاعر وافتلق اذا
أتى بالعجب اهـ كوسي وهو بسكون الفاء وفتح اللام أي الماهر في شعره وقوله فان الشاعر الخ هذا
ترشيح لهذا القول الذي اعتمده في المتن أيضا أو نثر مرسل أي خال عن السجع وبه يخالف الخطبة
لم يكن الآتي بذلك معارضا لها أي لأن المعارضة انما تكون بمجموع الأمرين ولم يوجد هنا الا
واحد وهو الفصاحة دون النظم الخاص في الأول والنظم الخاص دون الفصاحة في الثاني
وهو نظير معارضة مسيلمة الخ الضمير عائد على الطرف أعني معارضة الشاعر الذي سرد قصيدة
بليغة بمثل وزن شعره عاريا عن فصاحته وجزالته بترهاته جمع ترهة بضم التاء
وفتح الراء المشددة فارسي معرب اسم للباطل أي أموره الباطلة فقد سبق أي في قول المتن
وهو الأصح لكن فيه أن هذا الذي سبق يشعر بصحته لا بضعفه الا أن يقال يراد بالأصح الصحيح
فانه لو كان الخ مستند للضعف وضميره للحال والشأن وكان تامة أي فانه لو ثبت صرفهم
بعد اتيانهم بما ماثله لنقل شيء الخ ولو نقل لوجد أي ولما ما نقل عن امرئ القيس فهذا
لم يقع به اعجاز لقلته وذلك مثل قوله يتمنى المرء في الصيف الشتا حتى اذا جاء الشتا أنكره
المرء لا يرضى بحال واحد قتل الإنسان ما أكفره فانه الخ هذا مستند للشرطية قبله وقوله لما

متوفر الدواعي على نقله اي للرغبة في نقله الا ترى للمعلقات السبع فانها قد تعلقت رغبة فيها
لكان كونه في ادنى الخ اي ان مقتضي صرف قدرتهم عن معارضته ان يكون في ادنى مراتب الفصاحة
فلا داعي الى كونه في اعلاها مع انه في اعلاها لظهور اعجازه اللام متعلق في وقوله كيف الخ اي
كيف يكون الادنى انسب والحال انه اخلاف الخ واما من قال اعجازه الخ هذا الاسلوب
افصح مما جرى عليه قبل عند حكاية هذا القول بعدم اي بسبب عدم التناقض فيه وقوله على طوله
اي مع طوله ولذا اي ولاجل كونه من لدن حكيم عليم وصف الخ الا ان التحدي اي لو وقع
التحدي بالاتيان بمثله في كونه مع طوله يصدق بعضه بعضا ولا تناقض فيه لم يتحد بسورة منه
بل يتحدى بجملته والفرض ان التحدي وقع بسورة منه لم يقع بذلك اي المذكور من جملة القرآن
بل وقع بسورة منه اذ لا تحقق له سند لما قبله والضمير للانبا بذلك اي بموافقته لقضايا
المعقول ان ذلك وصف اي فكل قضية منه يسلمها العقل ولا يحيلها لانه اراد بالقديم
الخ الاولى ان اراد انه قديم من حيث ما دل عليه وحاصله ان من قال باعجاز القرآن من جهة كونه
قديما يقال له ان اردت بكونه قديما من جهة مدلوله فلا يصح لان شرط المعجزة ان تكون فعلا
لله تعالى ومدلول القرآن قديم فليس فعلا لله تعالى وان اراد بكونه قديما انه قديم من حيث انه
فلا يصح لانه عبارات والفاظ حادثة وحينئذ فلا يصح القول بان اعجازه من جهة كونه قديما
انه عبارة اي من جهة انه عبارة فانه لا يمتنع الخ وحينئذ فمقتضى ذلك القول ان كل
كلام حادث عبر به عن الكلام القديم يكون معجزا والتالي بط فان التوراة والانجيل مثلا
عبارة عن الكلام القديم ولا اعجاز فيهما واذا تقرر ان المعجز المتحدى به البلاغة قوله البلاغة
خبر ان وفيه ان المعجزة نفس القرآن لا البلاغة فكان الاولى ان يقول واذا تقرر ان الوجه المعجز
المتحدى به البلاغة وكان الاوضح والمناسب لما سبق ان يقول بدل البلاغة نظمه الخاص وفصاحته
وان التحدي الخ عطف على ان مع مدخولها قد استقر الخ اي بعد ان كان اولا بالقرآن
كله ثم بعشر سور من مثله فقد قال جواب اذا وقوله هذه السورة اي التي استقر التحدي
بمثلها هي المشتملة الخ اي التي انطوت على آي التعجيز كسورة البقرة وسورة يونس وسورة
هود فان هذه السور الثلاثة صرح فيها بآي التعجيز حيث قال في البقرة وان كنتم في ريب مما

نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقال في سورة يونس فأتوا بسورة مثله وقال في هود
ام يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وانت خبير بان صاحب هذا القول يقول
ان الذي استقر به التحدي هو السورة المشتملة على آي التعجيز او مثلها قدرا وهو خلاف ما يعطيه
ظ عبارة المص من ان السورة المشتملة على آي التعجيز فقط فكان المناسب للش ان لو قال
المشتملة على آي التعجيز او مثلها قدرا لاجل ان يطابق الواقع وهذا ضعيف الاشارة لجهة
لقول بعض الاصحاب منكر مطلق اي فيصدق باي سورة كانت طويلة او قصيرة
فلا يعتد بمثلها اي بمثل السورة المشتملة على آي التعجيز في القدر اي الطول لان لفظ سورة
فيها اي في السورة المصرح فيها بآي التعجيز وقوله فلا يعتد بمثلها قدرا اي ولا يعتد ايض بالسورة المذكور
فيها اي التعجيز يكفي اي في التحدي اقصر سورة للعجز عن معارضتها فضلا عن السورة المستطيلة
كالعصر والكوثر المناسب ان لو قال اقصر سورة وهي العصر والكوثر او قدرها من غيرها قال
المحلي ومثلها فيه اي في الاعجاز قدرهما من غيرهما بعض الطول وعلى هذا فيخرج اقصر سورة
وهي الكوثر والعصر قال اي القاضي من اهل الخ من هذه ابتدائية اي المتعارف الكائنة
من اهل الخبرة على معجزة اي على كون القرآن معجزة ثم اختلفتم الخ ظ عبارته انهم اتفقوا
على ان وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظمه ثم اختلفوا في غير ذلك وليس كذلك بل كل من
فصاحته وجزالته ونظمه من جملة المختلف فيه فكان الاولى في تقرير الاعتراض ان يقال قد
اضطربتم في المعجز من القرآن بعد اتفاقكم على انه معجز وكل قول يقتضي بطلان غيره من الاقوال
فاذا اعتبرنا جملة اقوالكم انتفت معجزة القرآن اي كونه معجزا لان حق المعجز ان يكون ظ لكل احد
في ذلك اي في وجه اعجازه فان زعم الخ علة للاختلاف والجواب الخ لا يخفى ما في
الكلام من الاطناب وحاصل الجواب ان الخلاف لم يتعلق بكونه معجزا بل يأتي الاعتراض بل هو
متعلق بتعيين الوجه الذي وقع به الاعجاز وحصل به التحدي واما كونه معجزة فهو ثابت بالاتفاق
وبهذا اي بعجز الخلق عن معارضته وقوله كونه اي القرآن ولا في عدم اي والتعقب في
عدم ظهور كونه معجزة الذي جانسه الاعجاز اي وقع به التحدي وان حصل الاعجاز بالكل
بمخرقة بالقاف من الخرق بضم القاف وهو كما في كتب اللغة الحمق والاخرق الاحمق ولذا قال

الشيء مضحكة وحمق اي بكلام يضحك منه ناشئ من حماقته وقلة عقله لدلالتها على خرق
بضم الخاء اي على حمقه وفي نسخة لدلالتها على سخفه وهذا اي ما ذكر من الخرقة التي بها معارض
للقرآن وشيل اي لم قيل اي ذكر فالشيل عطف على الذنب ولا يخفى ما في كلامه من الركاكة نظرا
لعطفه الشيل على الذنب بلا جامع اذ لا جامع في المقام استخف بالخاء والفاء المعجمتين اي اقبح
كقوله عندما سمع سورة الكوثر انا اعطيناك الجماهر فصل لربك وجاهر ان شانئك هو الابتر
وغير ذلك تنبيه الخ قد سلف ان التنبيه في العرف اسم لبحث لاحق يشعر به كلام سابق
ولاشك انه جرى الكلام قبل على الفصاحة والجزالة والاسلوب والنظم فكان من المناسب ان يتكلم
هنا على معانيها لكن ما قرره الفصاحة ابن التلمساني مغاير لما عند البيانيين وكذلك تغييره يقتضي
المغايرة بين الفصاحة والجزالة وكذا بين اسلوب القرآن ونظمه ولا يخفى ان هذا مخالف لما قلنا
سابقا من ترادف الفصاحة والجزالة وترادف نظم القرآن واسلوبه الغرض هو المعنى وضمير
منه للفظ اي من اللفظ اي دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح المعنى من اللفظ اي بشرط ان تكون
دلالة اللفظ على ذلك المعنى واضحة سواء قلت حروفه أولا فبين الفصاحة والجزالة حينئذ عموم
وخصوص وجهي وتناسب مخارجها اي بان يكون كل حرف مخرجه قريبا من مخرج ما يليه
في ترتيب الخ المراد بترتيب الاقوال جعل كل قول في مرتبته بان يقدم ما دل على السبب على ما دل
على المسبب وتقديم الدليل على المدلول والعلة على المعلول وكون ذلك مطابقا لمقتضى الحال ام لا
فتنى آخر في معنى من البيانية فهي بيان للاسلوب الخاص اي الذي هو ترتيب الخ وجعلها ظرفية
يلزم عليه ظرفية الشيء في نفسه وفي قوله الاسلوب الخاص اشارة لمغايرة النظم والاسلوب فالاسلوب
جمع الاقوال مطلقا اي سواء جعل كل قول في مرتبته أولا والنظم جمع الاقوال مع جعل كل قول في
مرتبته فالاسلوب اعم من النظم ثم الحسن فيه اي في النظم وقوله يجب اي بقدر تناسب الكلمات
اي الجمل التي تذكر في مواردها اي في المواضع التي تورد فيها والمراد تناسبها في مواقعها بان يكون
ذكرها في موقعها مناسبا للحال المقتضي لذكرها بان يؤكد الكلام الملقى للشاك او المنكر ولا يؤكد لخالي
الذهن وذلك اي تناسب الكلمات في مواقعها انواع واصناف والمراد بالانواع والاصناف
شيء واحد والمراد به مقتضيات الاحوال كالتاكيد وعدمه والتاخير والحصر وعدمه تأمل

ومجموع

ومجموع الخ اي ومجموع الجزالة والنظم دون الفصاحة هو البلاغة فالفصاحة ليست مشروطة في
البلاغة عند ابن التلمساني بناء على ما قال من ان الفصاحة غير الجزالة ثم لما افاد ما لابن التلمساني وكان
ذلك مخالفا للمتعارف عند البيانيين كان من الشأن ان يتبعه بما هو مشهور عند البيانيين فقال
قلت الخ فاذا لا يخفى عليك ما في كلام الفهري من الدرك اه عكاري غدايره مستشزرات
اي فانها متنافرة الحروف والتنافر وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها
في ذلك اي في تنافر الكلمة ومن الغرابة هي كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسة
الاستعمال ذي جنة اي جنون ومن ضعف القياس المناسب ومن مخالفة القياس كلام
بعد مقتض لذلك كريم الجرشي اي النفس وهذا عجز بيت وصدره مبارك الاسم
أغر اللقب واما معناها في الكلام الخ حاصل ما ذكره ان فصاحة الكلام خلوصه من التعقيد
ومن ضعف التأليف ومن تنافر الكلمات مع فصاحتها على ما سبق اي جارية على ما سبق
من اعتبار الخلوص من التنافر ومن الغرابة ومن مخالفة القياس لا تنافر فيها التنافر كون
الكلمات ثقيلة على اللسان وان كانت فصيحة كما في البيت المذكور ضعف التأليف هو كون
تأليف الكلام على خلاف القانون النحوي كالاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى ومن التعقيد المراد به كون
الكلام معقدا اي غير ظاهر الدلالة على المعنى المراد لخلل واقع في التركيب بسبب تقديم او تأخير او حذف
او غير ذلك مما يوجب صعوبة في فهم المراد وهذا يسمى بالتعقيد اللفظي واما لخلل واقع في انتقال
الذهن من المفهوم من الكلام بحسب اللغة الى المعنى المقصود وذلك بسبب ايراد اللوازم البعيدة
من الملزومات المفتقرة الى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود ويسمى هذا
بالتعقيد المعنوي واعلم انه يشترط في فصاحة الكلام السلامة من كل من التعقيدين فقوله
الخ من التعقيد المعنوي الاولى ومن التعقيد مطلقا سواء كان في المعنى او في اللفظ وقوله احترازا
الخ هذا البيت من التعقيد اللفظي لان فيه فصلا بين المبتدأ والخبر اعني ابو امه بالاجنبي وهو
حي وبين الموصوف وصفته اعني حي يقاربه بالاجنبي وهو ابوه وتقديم المستثنى اعني مملكا
على المستثنى منه وهو حي وبين البدل وهو حي والمبدل منه وهو مثله الذي هو اسم ما وفي الناس
خبرها واما التعقيد المعنوي فهو كقوله سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي

الدموع لتجمدا وذلك لان معنى البيت اطلب بعد داري عنكم لتقربوا مني واتحمل الكآبة والحزن من
فراقكم لاتسبب بذلك الى وصل يدوم ومسرة لاتزول لان الصبر مفتاح الفرج ومع كل عسر يسر
ولكل بداية نهاية فجعل الشاعر الدموع كناية عن الكآبة والحزن اللازم لفراق الاحبة واصاب
في ذلك لسرعة فهم الحزن من سكب الدموع واخطأ في جعل جمود العين كناية عن الفرح والسرور
وذلك لان جمود العين لاينتقل منه للفرح والسرور وانما ينتقل منه الى بخلها بالدموع حالة
الحزن وينتقل من بخلها بالدموع حالة الحزن الى بخلها بالدموع مطلقا وينتقل منه الى انتفا
الحزن وينتقل منه الى الفرح والسرور واذا علمت هذا تعلم ان قول الشارح احترازا الخ فيه شيء
لان ماذكر من البيت ليس مثالا للمحترز عنه الذي هو المعنوي تأمل   من كلمة بيان للفصيح
جاريا اي مشتملا على ذلك   اي السبب تغيير الحال   مراتب الانكار فبلاغته
اشتماله على التوكيد مع فصاحته   لافادة من هو مشعر بالحكم اي لمن عنده اشعار بالحكم
وقد يعكس الامر الخ هذا توجيه لتخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر   لعوارض
اي وذلك بان ينزل المنكر والشاك منزلة غير المنكر لامارات موجودة عنده بحيث لو تأمل
فيها رجع عن انكاره فيلقى له الكلام غير مؤكد وكذلك ينزل العالم بالحكم منزلة المنكر لعدم
علمه بمقتضى علمه فيلقى له الكلام مؤكدا كما في قوله جاء شقيق عارضا رمحه . ان بني عمك
فيهم رماح   والاحوال بالرفع مبتدأ وقوله ومايليق بها اي بالاحوال من المقتضيات اي
ومايناسب تلك الاحوال من المقتضيات كثيرة جدا والى هذا يشير قول القزويني في التلخيص
فان مقدمات الكلام متفاوتة الخ   ان البلاغة اي بلاغة الكلام اخص من فصاحته
لاخذ فصاحته قيدا في بلاغته فلا توجد بلاغته الا اذا وجدت فصاحته واما فصاحته فلا
تتوقف على بلاغته اذ مدار فصاحته على سلامته من التعقيد ومن تنافر كلماته ومن تعقيده
مع فصاحة كلماته سواء طابق مقتضى الحال ام لا   وهو الاعجاز اي ذو الاعجاز الذي لايمكن
معارضته   وهو ما اذا نزل عن حالة الاولى ان يقول وهو ما اذا غير عنه الى مادونه الخ
كما عبر القزويني   التحق اي لعدم مطابقته رأسا لمقتضى الحال   ثم هذا اي ماذكر
من معجزة القرآن يضم الى مثله من المعجزات الخ فاسم الاشارة مبتدأ خبره محذوف والمجرور

متعلق

متعلق الخبر اي ثم هذا يضم او مضموم الى ماله الخ   الى ماله من المعجزات اي الدالة على
صدقه   التي لاتحصى قضية هذا انه لم يحط بمعجزاته صلى الله عليه وسلم وما تعرض له بعض
الناس في كتبهم فليس حاصرا لها بل وراء ذلك معجزات أخر وقوله لاتحصى اي بالفعل
اي لكثرتها وان كانت في الواقع محصورة لانها موجودة وكل موجود فهو محصور في الواقع
ثم الى ماجبلت الخ هذا انتقال الى طرف آخر وهو مايدل على صدقه في دعواه الرسالة
من الآيات اذ اوصاف الذات لم يقع بها التحدي حتى تكون من الطرف الاول وهو المعجزات
والكمالات جمع قلة استعمل في جمع الكثرة ولما كان كاد من افعال المقاربة التي لايتحقق معها
وقوع الخبر اضرب عن ذلك وحقق ان تلك الكمالات افصحت بالفعل فقال بل افصحت اي
بلسان الحال وان كان يتصور فيها لسان المقال والجري على هذا الاسلوب انسب للنفوس في
التلقي واوقع من الجري على اسلوب تحقق الافصاح من اول وهلة وان كان هو المقصود
خلقا وخلقا تمييز للكمال والكمال من جهة الخلق بفتح الخاء يرجع الى الكمالات الحسية كحسن طلعته
والكمال من جهة الخلق بضم الخاء يرجع الى الكمالات المعنوية ككمال علمه وحلمه وتواضعه الخ
ثم ذلك اي ماله من المعجزات والكمالات التي جبلت عليها ذاته المفصحة برسالته
الا صدق اي في دعواه الرسالة بذكره الخ ولاخفاء ان ذكره في الكتب باسمه وصفته يكفي في الدلالة
على صدق رسالته اذ شهادة من ثبتت نبوته لاحد بالرسالة دليل قاطع على رسالته وان لم
تظهر منه معجزة   بذكره اسمه اي بجنس اسمه لا بخصوص محمد لان اسمه المذكور في الكتب الماضية
احمد   واطلق الخ عطف على اكد والاحبار جمع حبر بكسر الحاء وفتحها وهو الافصح العالم
والاشارة راجعة لذكر اسمه وجميع صفاته اي اطلق الله تعالى السنة العلماء قريبا من بعثته
بجميع ماذكره في الكتب السابقة من اسمه وجميع صفاته حتى اتضح للعامة شأنه كما اتضح للخاصة
حتى انه سبحانه الخ ينبغي ان يعتبر هذا اغيا لما افهمه الكلام السابق من زوال اللبس والا
فالمناسب لما قبله ان لا يأتي به في اسلوب الغيا بان يقول وكذا زوال اللبس عن نبوته بان
منع الخ وقوله عن نبوته الاولى عن رسالته واتى بقوله بفضل لمطابقة اهل الحق وردا على اهل
البدع من توهمهم بوجوب الصلاح والاصلح   باسمه الخاص به وهو محمد فانه اسم خاص

دون ابائه وقومه لانهم لم يكونوا يسمون به كما ورد في السير والخصوص في المقام اضافي لا حقيقي
والا فلا يلائم قوله بعد الا اناس قليلون   رجا حصول الخ هذا علة لتسميتهم بذلك
وانما سموا بذلك الاسم للرجا المذكور لما سمعوه من الاحبار من ان نبي آخر الزمان الذي
آن ظهوره يسمى محمد   انه لم يطلق الخ هذا من تمام العناية بازالة اللبس عن جانب
هذا النبي الكريم لان هذا اتم في ازالة اللبس   كيف وقد اجتمعت كلها فيه اي في سيدنا
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم من جهة الدلالة   ومرجعها اي مرجع تلك الاشيا الى طرفين
عقلي ونقلي والمراد بالعقلي هنا ما يقابل النقلي فيصدق بالوضعي والعادي وحينئذ فالعقلي
ما ليس للنقل فيه مدخل   اما العقلي اي اما الطرف العقلي فوجوه اي خمسة   معجزة بلاغة
القرآن اضافة المعجزة لما بعده بيانية وقدم الكلام على العقلي لاتصاله به عليه الصلاة والسلام
بخلاف النقلي وذلك لان العقلي يرجع الى معجزة بلاغة القرآن والى الاخبار بالمغيبات والى الحكمة
العقلية والنظرية والى بقية المعجزات غير بلاغة القرآن والى سيرة واوصافه وهذه الامور كلها
متعلقة به صلى الله عليه وسلم   على ما سبق اي في المتن وفي الش قبل هذا النص   ومنها
انه اخبر بالمغيبات اي بجنس ما مضى وبجنس ما هو آت ولم يقل هنا على ما سبق كما قال في
الذي قبله مع انه سبق في النص الذي قبله ايضا لان ما هنا جار على الاخبار عن المغيبات نظيرا
للقرآن والحديث والذي سبق الطرف الاول فقط حيث قال هذا مع ما فيه من الاخبار قبل الوقوع
بالمغيبات المطابقة   فطابقت اي المغيبات خبره اي مدلول خبره   فمنها اي من اخباره
بالمغيبات   في الاخبار اي في السنة كما تقتضيه السياق   اما الذي ورد في القرآن اي
اما الاخبار بالمغيبات الواردة في القرآن   وكان كما اخبر اي وكان الامر الواقع ما اخبر به
فالكاف زائدة   بعد غلبهم اي بعد غلب فارس للروم   الى معاد اي الى الموضع الذي
اعتدته وهو مكة فعاد من الاعتياد   قل للمخلفين من الاعراب اي الكائنين حول المدينة
الذين تخلفوا عن صحبتك لما طلبتهم ليخرجوا معك الى مكة عام الحديبية خوفا من تعرض
قريش لهم اذا رجعت منها   وقد وقع ذلك اي الدعا للقوم اصحاب الباس الشديد
وقوله بنوا حنيفة هم اهل اليمامة   ليستخلفنهم في الارض اي بدلا عن الكفار وقوله

كما استخلف الذين من قبلهم وهم بنوا اسرائيل بدلا عن الجبابرة   واما الذي ورد في
الاخبار اي واما الاخبار بالمغيبات التي وردت في السنة فمنها قوله الخ   هذا القدر
اي ثلاثين سنة وذلك بزيادة ستة اشهر خلافة الحسن بن علي وعلى هذا هي الخلفا وهذا
خلاف المتعارف من انهم الاربعة فقط وفي بعض النسخ وكانت خلافة الخلفا الراشدين هذا
القدر وفيه انها لم تبلغ هذا القدر الا بزيادة ستة اشهر التي اخذها سيدنا الحسن بن
سيدنا علي رضي الله تعالى عنهما   فكان كذلك اي فثبت ذلك اي اقامتها بعده ، فكان تامة
واسم الاشارة راجع لمقامهما بعده والكاف زائدة   الفئة الباغية اي الجماعة الخارجة
عن خلافة مولانا علي والمقصود جماعة معاوية   فقتل مع علي اي فقتل اذ كان في فئة علي
يوم صفين بوزن سجين معرب بحركات على النون وربما اعرب بالحروف كقول القائل حضرت
صفين وسبت صفون وهو موضع بشاطئ الفرات كانت الوقعة العظيمة بين علي ومعاوية
رضي الله تعالى عنهما في غرة صفر سنة اثنين وثلاثين الهجرية   وهذا اي الحديث يدل الخ
وجه دلالته ان جماعة معاوية اهل الشام وقد ثبت بهذا الحديث انهم بغاة والبغاة هم الخارجون
عن الامام فنعلم بذلك ان عليا كرم الله وجهه هو المحق   حين اسره العدو وهم المسلمون وكان
اسر المسلمين للعباس قبل اسلامه   فللفضل كذا ولعبد الله كذا وهما ولدان للعباس
ومنها اي ومن جملة اخباره بالمغيبات الواردة في السنة   النجاشي هو سلطان الحبشة وكان
مؤمنا مصدقا اسلم على يد بعض الصحابة ولم يجتمع بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو بفتح النون وقد تكسر
مما هو كثير اي في كتب الاخبار   الوجه الثالث اي من الوجوه العقلية الصالحة لان
تكون دليلا على صدق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في دعواه الرسالة   وسماؤه واحكامه
فيه انه لا مجال للعقل فيهما بل المرجع فيهما التوقيف وهي علم الخ هذا التصوير للحكمة العلمية كما انه
صور الحكمة النظرية بالمثال   انه اعطى معجزات اي غير ما مر والا فما مر من الاخبار عن المغيبات
معجزات ايضا وقضية كلامه ان كل واحد من الاطراف المذكورة معجزة وليس كذلك بل بعضها
ليس بمعجزة بل آية دالة على صدقه صلى الله عليه وسلم فقد توسع المص في ذلك ولو عبر بالايات
الاعم من المعجزات كان اولي   واحيا الموتى ورد ان ابويه احييا له وآمنا به وانه احيا

شاة جابر بن عبد الله التي ضيف بها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه بعد اكل الصحابة لحمها
وقد امرهم ان لا يكسروا عظمها فجمع صلى الله عليه وسلم عظامها بعد اكل لحمها وقال لها قومي باذن
الله فقامت وشهادة الشاة اي نطقها فهو من اطلاق الملزوم وارادة اللازم
مما لا ينحصر انظره مع قوله مشهور الخ فانه غير ملائم له اذ المشهور المستفيض شانه الحصر اللهم
الا ان يقال قوله مما لا ينحصر اي كثرة الوجه الخامس الاولى الخامس سيرته واوصافه
وقوله واوصافه تغيير لسيرته وقد اعترف اعداوءه بذلك اي بصدقه من اول عمره الخ
والبضه لو صدر الخ المناسب ان لو قدمه بعد قوله فان احدا الخ اي ثم ياتي بقوله وقد اعترف الخ
ترشيحا والمناسب اسقاط لفظ أيضه لينبزه أي لا عابه اعداوءه فالنبز العيب
ومنه قوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب من العرب العربا المراد الخلص من العرب واضافة
جوامع للكلم من اضافة الصفة للموصوف ولا في اصراره اي على الحق الرفع هو رفع الهمة
عن ابنا الدنيا لاجل ما في ايديهم قيل من جملة التواضع التكبر على اهل الدنيا انفة بالله تعالى
لا يزداد مع الغضب الا حلما في ان كلامه يقتضي اجتماع الغضب مع العلم وهما متضادان
قلت الكلام على حذف مضاف اي مع اسباب الغضب الا حلما ولو توجد اي تلك المحاسن
يشير الى محاسنه لوح بهذا الى قصور العبارة عن الاحاطة بكمالاته عليه الصلاة والسلام خلقا
وخلقا ومبينة بكسر اليا اسم فاعل ولهذا اي ولاجل محاسنه خلقا وخلقا واما
النقلي اي واما الدليل النقلي الدال على نبوته عليه الصلاة والسلام في الكتب الماضية اي الكتب
الالهية المنزلة قبل القرآن وجملة الكتب المنزلة مائة واربعة وستون على شيث وثلاثون
على الخليل وعشرة على موسى قبل التوراة والتوراة والانجيل والزبور والفرقان وذكر الانبيا
له عطف على نصه والصفاوهم اي ايضا الانبيا وهو محتمل لان يكون مضافا للفاعل
وهذه العبارة والمفعول نظرا لقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه دليل قاطع اي وذلك لاستحالة
صدور الكذب ممن ثبتت نبوته فاذا اخبر بنبوة أحد ثبتت نبوة ذلك الاحد والا لزم
الكذب في خبره وهو محال معينين باسمه اي بانه محمد أو أحمد كما ياتي نص نبوته

أي

اي النص الدال على نبوته وكان الاولى تقديم الزبور في الذكر على الانجيل لتقدمه عليه نزولا
مع مبالغتهم في تبديلها اي في التبديل فيها اي في الكتب المذكورة وذلك يدل اي وبقا
النص الدال على نبوته فيها مع مبالغتهم فيما يدل الخ لا يزيل جميعه التبديل اي لا يزيل
التبديل جميعه فقدم المفعول والضمير عائد على ما هو موجود في التوراة والانجيل والزبور من
أمره عليه السلام وكثرة ترداد ذكره فيما بايدي اليهود اي الكائنة فيما بايديهم صفة
للنصوص من المكتتب الآن اي حالة كون ما بايدي اليهود والنصارى من تلك
الكتب من جملة المكتوب الآن اي من جملة ما وقع فيه التغيير والتبديل فمنها اي فمن تلك
النصوص الكائنة فيها اي التي اطلع عليها علماؤنا قال الله الخ هذا هو ما في المصحف
الخامس من التوراة بالمعنى اني اقيم اي اجعل بعدك لبني اسرائيل اعلم ان اسرائيل
هو سيدنا يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم الخليل واسماعيل اخو اسحاق فاسماعيل عم
ليعقوب فاولاد اسماعيل وهم العرب اولاد اخوة اسحاق واولادهم يعقوب فقوله من بني
اخوتهم اي من بني اخوة جدهم وهو اسحاق وليس المراد ظاهر العبارة والمراد من الاخوة الجنس
لان اسحاق ليس له الا اخ واحد وهو اسماعيل فليس الجمع في اخوتهم على حقيقته على ان
هذا النبي اي الذي يقيمه الله لبني اسرائيل ليس من بني اسرائيل اي ليس من اولاد اسرائيل
انهم اي بني الاخوة المذكورين اما العرب وهم اولاد اسماعيل وقوله واما الروم
اي وهم اولاد العيص بن اسحاق والحاصل ان ابراهيم الخليل كان له ولدان فقط اسماعيل
واسحاق واسماعيل ابو العرب وليس من ذريته نبي الا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم واسحاق
كان له ولدان يعقوب وعيص ويقال له ايضه العيص ومن ذريته الروم وليس من أولاده
نبي الا أيوب وجميع الانبيا المتأخرين عن اسماعيل واسحاق ما عدا سيدنا محمد صلى الله عليه
وسلم وايوب عليه السلام من ذرية يعقوب اسرائيل وانما لقب يعقوب لنزوله من
بطن أمه عقب العيص لانهما كانا توأمين في بطن واحدة فقول الله تعالى في التوراة
من بني اخوتهم يدل على ان هذا النبي ليس من بني اسرائيل ثم هو يحتمل ان يكون المراد من
بني اخوة جدهم والاول ممنوع لان بني اخوة ابيهم الروم وليس منهم نبي الا أيوب

في ان البيضاوي قال وبنو ابراهيم اربعة اسماعيل واسحاق ومدين ومدان وقيل ثمانية وقيل اربعة عشر وعد اسماءهم شيخ الاسلام في حاشيته ٥

وهو قبل موسي فتعين ان يكون المراد من بني اخوة جدهم وهم العرب والنبي الذي هو منهم
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وهو بعد سيدنا موسي وكان قبل موسي بزمان يقال انه كان
في عصر يوسف وهو أيوب بن أبرص بن زراح بن روعايل بن العيص بن اسحاق بن
ابرهيم عليهما السلام فتعين ان المراد بالاخوة الاولى ان المراد ببني الاخوة
وأهل الذكا منهم الاوضح من اهل الذكا منهم وفي بعض النسخ اهل الغنا منهم بدون واو
نعت للاحبار وهي ظاهرة والذكا بالمد الفطنة المتوقدة في هذا اي قول التوراة
الى سأقيم لبني اسرائيل الخ هذا كله الاشارة راجعة للمذكور في التوراة الا الى العرب
اي وحينئذ فلم يكن مقاما لبني اسرائيل فما في التوراة ليس هنا في انه هو ما على
وجه الأرض اي من الفرق وارباب الملل والافتاهرة لا يسلم من يجهل امر محمد اي
من حيث رسالته لجميع الخلق اي وحينئذ فكلام التوراة نص في انه هو وانه قال
اي لانه قال الخ وهذا الكتاب الخ كتابه صلى الله عليه وسلم هو الفرقان وقد صرح فيه
بانه مبعوث الى الخلق كافة قال تعالى فيه وما ارسلناك الا كافة للناس وقل يا ايها
الناس انى رسول الله اليكم جميعا قلت الخ هذا من كلام المص جواب عما يقال كيف
تكون رسالته عامة مع ان كلام التوراة يقتضي انها خاصة ببني اسرائيل وانت خبير بان
هذا الجواب لا يغني شيء اذ لا يلزم من نفي ادوات الحصر عدم الاختصاص اذ لا اساليب كما هو
معلوم عند علماء البيان الا ترى ان من معاني اللام الاختصاص وليس من ادوات الحصر
وانما عينوا الخ جواب عما يقال حيث كان المراد من الكلام عدم الحصر فلم عين بنوا اسرائيل
بالذكر دون غيرهم لرفع ما يتوهمونه اي فمفهوم بني اسرائيل مفهوم موافقة بالاحرى ذكر
بعض ارباب الحواشي ان هذا الجواب وهو قوله قلت الخ من كلام المص جواب ثان
عن اعتراض اليهودي وانه في غير محله لان الاسرائيلي لم يقدح بمشاركة غير بني اسرائيل
لهم في بعثة نبينا حتى يجاب بانه لا حصر وانما قدح بالبعثة للعرب خاصة وعدم
البعثة لبني اسرائيل رأسا فلا يكون جوابا الا ما قاله العلامة القرطبي اه ثم قال هذا
العالم أعاد الفعل للفصل الواقع بكلامه اي المص بين كلام القرطبي دفع ذلك اي
الخبر

الخبر السابق اي دفع مضمونه وهو انه ليس على وجه الأرض من يجهل امر محمد من جهة عدم رسالته
وبذلك الخبر اي وبمضمون ذلك الخبر السابق فالاشارة في قوله يدفع ذلك وبذلك راجعة
لمضمون قوله قبل فقلت له ما على الارض من يجهل الخ اخبرنا اسلافنا اي ولكنا
لا نعتقده انه قال بدل من قوله وبذلك الا فرقة استثناء من قوله اسلافنا
اليهود ان قلت كلام هذا الخبر السابق يقتضي انه من اليهود العيسوية وهذا يفيد انه ليس
منهم والجواب ان ما تقدم على سبيل التنازل وارتكاب مذهب الغير ثم عطف اي هذا
الحبر اليهودي اي مال اليه نشأتنا اي خلقتنا على اليهودية اي وقد وجد ما يدل على
بطلانها وتالله يؤتى بالتاء للقسم اذا كان في تعجب او استعظام كما هنا
جاء الله اي جاء شرع الله لموسى من جبل سينا اي من الجبل المسمى بهذا الاسم لانه انزل عليه
التوراة فيه وقوله واشرق اي واشرق الله من جبل ساعين اي الجبل المسمى بهذا الاسم واشراقه عبارة
عن انزال الانجيل على عيسى به واظهار دينه في ذلك الجبل وهو من جبال الروم كان عيسى يسكن
قرية بالشام قريبة منه يقال لها ناصرة والنصرانية واليها تنسب النصارى ومعه جماعة
من جبال فاران هكذا يوجد في بعض النسخ وفي بعض النسخ باسقاطه وقد قال الخ هذا استدلال
على ان فاران هي مكة هاجر كانت جارية لسارة زوجة سيدنا ابرهيم وهي بتشديد الراء
وتخفيفها وابنها اسمعيل فاران ومعلوم ان الله انما اسكنها مكة فتكون مكة هي فاران
بكمال الظهور اي فهو يدل على كمال شرعه لهاجر اي في شأن هاجر وقوله حين دعته
اي دعت للولي لاسمعيل خشوعك اي دعائك وفي الزبور الخ لما فرغ من الكلام على
نقل نص التوراة شرع في الكلام على نقل نص الزبور الذي بايديهم الآن وصف الزبور الذي
خروجا من العهدة نظرا لقوله سابقا وقد اطلع علماؤنا على تلك النصوص فيما بايدي اليهود
والنصارى من الكتب الآن ويجوز بالحاء المهملة اي يملك واراد بالبحر المحيط فاراد بالبحر
أولا شقة اليمين وثانيا شقة اليسار فهو اشارة الى ان ملكه وامره عام وفي نسخة ويجوز
بالجيم اي يمر من البحر الى البحر وهذا كناية عن عموم رسالته ومن منقطع الانهار الخ اي
ومن الانهار المنقطعة كنهر الفرات والنيل والدجلة والمراد بكونها منقطعة انها غير

محيطة فهي منقطعة عن الاحاطة ويلحس اعداءه بالتراب اي على التراب كناية عن اهانتهم
واذلالهم بالقرابين جمع قربان يطلق على ما يتقرب به الى الله تعالى ويطلق على من يتقرب
من الملك ويجلس معه كالوزير وهو المراد هنا اي وتأتيه ملوكهم بجلسائهم الخاصين بهم
كالوزراء وتسجد له اي تعظمه وقوله وتدين من التديين اي وتتدين له تدينا مصورا بالطاعة
والانقياد لانه يخلص الخ تعليل للاطراف قبله في الجملة ان الله اظهر من صهيون اكليلا
اي اظهر من اسماعيل رئيسا اي صاحب الرياسة وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فقول الشارح كناية
عن الرياسة الاولى ان يفسره بصاحب الرياسة وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كما قلنا وجعل
محمودا بدلا من الاكليل او نعتا له بخالفه اي بمن يخلفه في الرسالة والنبوة وليس من ذريته ولفظ
ان هذا المخلف لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لان الرياسة انما انتقلت من ذرية اسرائيل الى
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والحال انه ليس من ذريته وبنوا صهيون اي وليفرح بنوا صهيون
وهم العرب لان صهيون هو مولانا اسماعيل وهو ابو العرب اصطفى لهم امة اي اختار
للنبي الذي هو منهم وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم امة شاملة للاحمر والاسود ذات شفرتين
الشفر بضم الشين وسكون الفاء جانب الشيء واما الشفر بالفتح فهو جانب النصل وحد السيف وهو
المراد هنا اي ذات حدين واشرافهم اي ويوبخون اشراف الامم ايها الجبار اي يا صاحب
الجبر والقهر والمراد به هنا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعك كان عطف تفسير
لناموسك والناموس الوحي وقوله مقرونة بيمينك اي بتحريك يمينك بالسيف
يخرون تحتك اي يذلون ويدخلون في الاسلام طوعا او كرها او يؤدون الجزية عن يدهم صاغرون
قوله داود مبتدأ وقوله هو عيسى خبره وقوله الذي ادعى الخ نعت لولد داود لانه من
احفاد داود اي لان امه من ذريته كي يعلم الناس اي لاجل ان يعلم الناس ان هذا الولد
وهو عيسى بشر وليس ابنا لك يا رب وقد حقق الله رغبته فبعث جاعل السنة وماحي
البدعة وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم الناس ان عيسى بشر عبد الله ورسوله وكذا
قال الخ هذا تخلص حسن الى النقل عن الانجيل على وجه الحكاية فلما فرغ من الكلام على نقل نص
الزبور شرع في الكلام على نقل نص الانجيل البارقليط هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

قال

قال السعد معنى البارقليط كاشف الخفيات ومظهرها ومصدوق الابن في قوله انا ابن
الانسان مولانا عيسى ومصدوق الانسان امه مريم عليها السلام بشر خبر ثان وابن
الانسان خبر اول عن يوحنا اي نقلا عن يوحنا بكسر الحاء وهو احد الاربعة الذين عرب
كل واحد منهم الانجيل ونقلوه من السريانية للعربية وتعريب يوحنا هو المعول عليه عندهم وقوله
البارقليط هذا مقول القول لا بدل من يوحنا كما قال العكاري ويحيى العالم من التوبيخ
وقوله ويسوى بينكم وفي نسخة ويسوسكم بالحق من السياسة وهي المعاملة بلطف الى ان
قال اي في الانجيل نقلا عن يوحنا بالامثال نحو الدنيا مثل كذا بالتأويل اي تأويل
تلك الامثال وتبيينها اي يأتيكم بمعاني هذه الامثال ان تتم الكلمة اي وهي النبوة
وتمامها ختمها وقوله التي في الناموس اي الوحي اي التي هي من الوحي وفي بعض النسخ التي بها
الناموس اي الذي ينزل الناموس بجيئها لانهم ابغضوني مجانا اي من غير موجب اي لانهم
لم يروا به فاذا تمت الكلمة فيظهر بتمامها فجورهم وكفرهم بعد ما كان خافيا فلو جاء المنحمنا
اي فاذا جاء المنحمنا ليظهر صحة ما قلت لكم من عند الرب اظهار في محل الاضمار اي
من عنده وقوله روح القدس اي الروح المطهرة وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وهو بدل من
المنحمنا بلسان السريانية الحاصل ان الالفاظ ثلاثة مترادفة المنحمنا والبارقليط ومحمد
الا ان الاول لفظ سرياني والثاني رومي والثالث عربي كرما بفتح الكاف وسكون الراء
هو شجر العنب ومضى عليه ذلك اي على ذكر ذلك التمثيل حتى تم ثم محمد الخ اي ثم
ضرب مثلا لمحمد وحينئذ فالامثال التي ضربها للامة مثل للانبياء ومثل للدنيا وللنفس ومثل
لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وجعل الموكل اي فالموكل بسقيه واصلاحه ادم واولاده وهكذا
الى سيدنا محمد سيزاح عنكم اي يبعد ويزول وقوله ملك الله اي الرياسة من سقط
على هذه الصخرة اي من تعرض لها بسوء يريد بذلك اي بالصخرة الموصوفة بما ذكر
ومن سقطت عليه اي سلطت عليه تلك الصخرة من ناواه هو بالنون اي ابغضه
وعاداه وحاربه اظهره الله عليه اي جعل الله الغلبة عليه ولا يسمع صوته
تغيير لما قبله الغور بضم الغين المعجمة وفتح الواو كنصر وفي بعضها بضم العين المهملة

وسكون الواو وعلي كلا النسختين فهو كناية عن العمي المعنوي اي انه يزيد الجهل الغلف
اي التي عليها غلاف وغلظ بحيث لا يصل اليها شي من المواعظ احمد خبر عن قوله عبدي وقوله
يحمد الله تعليل لتسمية احمد تفرح البرية من الفرح وهو السرور علي كل شرف اي محل مرتفع
ولا يضعف اي عن مقابلة من عاداه كالقصبة الضعيفة اي لخوفهم من الله تعالي
ولا يخصم بالبنا للمفعول اي لا يفحم ولا يغلب بالحجة بل هو الغالب بها وفي نسخة ولا يقصم
اي لا يهلك قال تعالى وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة الاية حتي تثبت بالماضي
وفي بعضها يثبت بالمضارع وهو انسب بالمقام وضمير المتكلم في قوله حتى لله تعالي والمراد
بالحجة شريعة وله توراة اي فرقانه فاطلق التوراة علي الفرقان وقد وقع تسمية القرآن
توراة في حديث الشفا قال الله سبحانه وتعالي لمحمد صلى الله عليه وسلم اني منزل عليك توراة حديثة
تفتح بها اعينا عميا واذانا صما وقلوبا غلفا فيها ينابيع العلم وفهم الحكمة وربيع القلوب
في غير ما وجه ما زائدة اي في غير ما وجه اي في اكثر من موضع من ذلك قوله يوصي الامم
يعني فعلم من ذلك انه مبعوث للامم عموما ولم يكن البعث عاما الا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم
وفي الانجيل ان المسيح الخ انظر صنيعه حيث خلل ما في التوراة بما قال النبي اشعيا عليه السلام
وانما بعثت الى الغنم تجوز به عمن ارسل اليهم من بني اسرائيل بجامع الضعف وعدم القوة علي
الجهاد وقوله الرابطة اي الماكثة في اماكنها فالرابضة ماخوذ من الربض وهو محل المبيت
وهذا كناية عن عدم انتشار رسالته وقصورها بخلاف رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
فلا يجوز هذا من تتمة ما في الانجيل كما في العكاري وفي صحف حبقوق الظاهر ان هذه
الصحف التي جلب المص النقل عنها زائدة علي العدد المتعارف في الصحف المنزلة وحينئذ
فالعدد لا مفهوم له ولعل الاقتصار عليه لعظم المنزل عليه او لعله ذلك العز من جهة العجم
من التين اي من جبل التين وهو جبل سينا اي جا شرعه وانزل علي موسي في ذلك الجبل
وملك اي احمد وقوله ان قال ثم اخره اي في شان محمد بامرك اي بسبب امرك بالقتال
ترتوي السهام بدم الاعداء ارض البادية المراد بها مكة وقوله العطشا اي من النبوة
لانها كانت مهملة من النبوة من عهد اسمعيل لان محل الانبيا والرسل الشام فاعطي الله

مكة

مكة ببعث اشرف الخلق فيها محاسن الشام لان لبنان من جبالها ولتبتهج من الابتهاج
والابتهاج التزين والفلوات جمع فلاة وهي البرية اي الارض القفرا لبنان جبل بالشام
مشهور وشانه انه صاحب حسن وماوى للصالحين ومتعبد الاوليا وكمثل عطف علي
محاسن فالكاف زائدة اي ان مكة ستعطي باحمد مثل الحسن والنور الذي في جبل لبنان وحسنا
مثل حسن الدساكر والرياض الدساكر جمع دسكرة وهي القرية والصومعة والارض وبيوت
الاعاجم يكون فيها الشراب والملاهي او بنا كالقصر حوله بيوت الهكوبي والمناسب هناك
المعنيان الاخيرين الافتقاد اي الايام التي تفتقد فيها الناس الفقرا بالمعروف والاحسان
تغزون ذلك اي تسميته ضلالا وقوله علي كثرة اي مع كثرة او ان علي للتعليل تخبر به
اي فاخبر به وقوله قيل لي اي علي لسان ملك او قيل لي في سري قلت اري الخ اري بعرة
وكانه مثل ذلك فراه ببصره بابل موضع بالعراق ينسب له السحر والخمر وما انزل علي
الملكين ببابل النخرة اي البالية المتهشمة فصاحب الجمل هذا من كلام المص
ببابل متعلق بسقط وقوله من دون الله متعلق بعبادة الاصنام وهدت اوثانها
بنبينا اي بسبب نبينا لا بسبب عيسي عليهما الصلاة والسلام لم تلبث اي لم تمكث وقوله
الا قلت تصوير لقوله لم تلبث تلك الكرامة بالسخطة اي بسخطة من الله تعالي
فالسخطة فعلة من السخط وهو الغضب واحرقت السمائم جمع سموم وهي الريح الحارة
تكون نهارا غالبا فعند ذلك هذا اشارة لظهور شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
العطشا اي من النبوة نار هذا اشارة لصناديد الصحابة وشدتهم في الحرب وقوله
من اغصانها اي الاشجار المغروسة المفهومة من الغرس تلك الكرامة اي المشبه بها بنو ا
سرائيل فاعتبر الخ هذا من كلام المص وقوله وقوله الارض الخ عطف علي قوله هذا
التصريح وقد نعت الخ اي والحال انه قد نعت الخ لا تطول دعوتهم اي لا تستمر دعوتهم
زمنا طويلا بل ينفضحون ونظهر كذبهم بالقرب قربانهم اي ما يتقربون به يساعده
اي بقوته وقدرته اكثر تنازعه قوله لا يظهر ولا تقوم الخ فاعتبر من هذا الكلام اي
المنقول عن صحف دانيال وهذا من كلام المص بخت نصر بضم البا وسكون الخا

النجمي معناه ابن ونصر بفتح النون وتشديد الصاد المهملة المفتوحة اسم صنم كما في القاموس
وهو علم مركب تركيب اضافي سمي به لانه وجد لقيطا عند ذلك الصنم ولم يعرف له أب وهو الذي
سبا بني اسرائيل واسر من جملتهم دانيال على قصته المشهورة وطلب منه اي انه طلب منه أن
يخبره بما رآه وان يخبره ايضا بتأويله فقد طلب منه ان يخبره بالأمرين وذلك لان ما رآه افزعه
وقد نسيه فطلب منه ان يخبره به ثم يفسره له فقال له اما المنام الذي رأيته فكذا واما تفسيره
فهو كذا وعظم تغير لقوله ربا صدقت اي هذا هو الذي رأيته باليمن والشام اي
احدهما باليمن والاخري بالشام وملك بضم الميم وسكون اللام عطف على دين
على اختلاف اديانها اي مع اختلاف اديانها الماضية بالجر نعت للكتب او بالرفع نعت
للنصوص لئلا يخرج اي والزيد عليه لئلا يخرج هذا المختصر عن الغرض اي وهو الايجاز وال في
الغرض عوض عن المضاف اليه اي عن غرضنا ومقصودنا فيه عددهم سبعة هذا هو المشهور وبعضهم
كالحلبي في سيرته اوصلهم الى اثني عشر فاذا وفقت اي هديت وخلقت لك الداعية والقدرة
على العلم بهذه الخوارق الدالة على رسالته التي تضمنها المبحث من قوله في أول الفصل ومولانا محمد
صلى الله عليه وسلم قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه الي هنا للعلم بهذا كله اي للعلم بجميع
الخوارق كلها الدالة على الرسالة وفيه شيء اذ حصول العلم بصدق الرسالة مرتب على حصول العلم بالخوارق
لا على التوفيق له ويجاب بانه عومل سبب السبب معاملة السبب اذ التوفيق سبب في حصول العلم
بالخوارق المشار اليه وحصوله سبب في حصول العلم الضروري بصدق رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
او يقال كلامه جار على تقدير اي وفقت لهذا كله وحصل لك العلم به حصل لك العلم الضروري الخ
ضرورة اي بالضرورة والبداهة لا بالنظر فالمراد بالضرورة ما قابل النظر فوجب الايمان
الخ اي فترتب على حصول العلم الضروري بصدق رسالته وجوب الايمان به فيما ذكر وهذا يقتضي انه
انما وجب الايمان بما ذكر لكون العلم بصدق رسالته ضروريا فلو كان العلم بذلك نظريا فلا يجب الايمان
بما ذكر وليس كذلك فالأولى ان تفسر الضرورة بالوجوب كان العلم بديهيا او نظريا اي حصل العلم
وجوبا قطعا في كل ما جاء به اي في كل فرد جاء به جملة وتفصيلا يحتمل ان يكون راجعا
للايمان به اي فوجب الايمان به جملة اي في الجملة وتفصيلا اي على التفصيل فالايمان به في الجملة بأن

يصدق

يصدق انه رسول الله والايمان به تفصيلا بان يصدق بكل فرد جاء به على حدته لكن يقيد الايمان بما
جاء به تفصيلا بمقابل المتشابه كالحشر والنشر من المعلوم ان ما جاء به صلى الله عليه وسلم شامل
لامور المعاد وغيرها وللمص اجري المثال بجميع امور المعاد خصوصا اهتماما بشأنها وذكر النشر
في المقام مستغنى عنه بناء على ما فسر به في الش الحشر ولكنهما طردان في الشرع ولذلك تعرض له
المص لعين هذا البدن اشار بهذا الى ان الحشر والنشر يتعلقان بالبدن الدنيوي عند اهل
السنة ثم ان قوله لعين هذا البدن الى قوله وفي اعادة عين الوقت قولان قد ثبت في بعض
النسخ وفي بعضها اسقاط هذه الزيادة وصنيع الش يقتضي انه لا ثبوت لها في النسخ التي ضبط
بها الش اجماعا اي باجماع من يعتد باجماعه ولبعض اهل الزيغ اعادة المثل محض
راجع للامرين اما رجوعه للثاني فظاهر واما رجوعه للاول فالمراد بكون التفريق محضا ان يصير
الجسم جواهر فرده تردد باعتبار الخ الحاصل ان قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يحتمل أن
المراد بهلاكه تفريق اجزائه ويحتمل ان المراد بهلاكه عدمه عدما محضا فالقرآن محتمل للامرين وقوله
باعتبار ما دل الخ فيه شيء لما علمت ان القرآن قابل للامرين لكن دلالته على العدم ظاهرة وانما
دلالته على التفريق فهي خفية وتعبير الش بالدلالة يقتضي ان القرآن صريح في الامرين أما
الجواز العقلي فيهما اي في العدم والتفريق المحضين الصحيح منهما اي من القولين اعادتها
بعينها خلافا لما قاله بعض المتكلمين من عدم اعادتها بناء على ان المعاد انما يعاد المعنى فلو اعيد
العرض لزم قيام المعنى بالمعنى وقدم المص هذه الطريقة التي تحكي الاتفاق على الطريقة التي
تحكي الخلاف عكس ما جرى عليه في الش والمراد بالاعراض التي في اعادتها النزاع الاعراض التي تبقى
زمانين بذاتها او ببقاء امثالها وهي التي لا يتحقق البدن بدونها كالبياض والسواد لا كالضرب
والحركة والالتفات والشبع والألم والاصوات ونحو ذلك فان هذه لا تعاد قولا واحدا لا بذاتها
ولا بأمثالها كذا ذكره العسكري وفي اليوسي ان هذا قول اكثر المعتزلة وان الصحيح ان العرض
يعاد مطلقا وانظر ما معنى اعادة الضرب وحركة الذكر في الفرج وقد سأل شيخ شيخنا الشيخ أحمد
الملوي بعض مشايخه عن ذلك فتوقف قال شيخنا العدوي ولعل اعادتها على وجه يعلمه الله
تعالى وان قصرت عقولنا عنه وفي اعادة عين الوقت قولان حاصله ان الاجسام الدنيوية

حيث كانت تعاد باعيانها واعراضها فهل تعاد الاوقات التي مرت عليها لتشهد لها بالطاعات
وتشهد عليها بالمعاصي اولا تعاد قولان وكالصراط عطف على الحشر والنشر اي فالصراط
مما يجب الايمان به وهو جسر ممدود على متن جهنم يراه الاولون والآخرون ولا طريق للجنة الا
عليه وهو المعني بقوله تعالي وان منكم الا واردها وهو ارق من الشعر واحد من السيف وورد انه
مسيرة ثلاثة آلاف سنة الف سنة صعود والف هبوط والف استواء وقال ابن حمزة
قد جا في صفة الصراط انه ارق من الشعر واحد من السيف وانه سبع عقبات وان طول كل عقبة
مقدار ثلاثة الاف سنة وكالجنة لقب لدار النعيم وهي موجودة الآن عند اهل السنة
والنار لقب لدار العقاب وهي ايضا موجودة الآن عند اهل السنة وقالت المعتزلة لا وجود
لهما الآن وانما يوجدان يوم القيامة وسوقها الي الموقف وغيره اي كالسوق الي الميزان والصراط
وظاهره ان الحشر عبارة عن مجموع الامور المذكورة واما النشر فهو عبارة عن الاحيا وحينئذ
فعطف النشر على الحشر من عطف الجزء على الكل ولكن المشهور ان النشر هو ايجاد الابدان بعد فنائها
او جمعها بعد تفريقها مع احيائها واخراجها من القبور واما الحشر فهو سوق الناس للموقف وغيره
من مواطن الآخرة واجمع المليون يعني ارباب الشرائع وفي بعض النسخ المسلمون مكان
المليون والذي يناسب الخارج المليون قال المؤلف في شرح الجزايرية لا شك ان الملل
كلها من لدن آدم الى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مجتمعة على ان الله تعالي يحيي الابدان بعد
موتها ويرد الارواح الي مشابكتها كما كانت اول مرة واعلم ان اعادة المعدوم جائزة
عندنا وعند المعتزلة لكن المعدوم عندهم شيء فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن
ان يعاد لاجل ذلك وعندنا اذا عدم الموجود ينتفي بالكلية مع كونه ممكن الاعادة وخالف
الفلاسفة والتناسخية ووافقهم بعض الروافض وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من
المعتزلة اما الاولون فانكروا المعاد الجسماني واما الآخرون فهم وان قالوا به ينكرون
اعادة المعدوم ويقولون الاعادة جمع الاجزاء وقد بين المص امكان الاعادة بقوله
والدليل الخ واحتج الفلاسفة على امتناعها بامور سياتي ذكرها والرد عليهم اه يوسي
والدليل عليه اي على الاحيا ان الاعادة الخ وحاصل ما ذكره الش قياسان من الشكل
الاول

الاول احدهما ان نقول الاعادة اما ايجاد بعد عدم او جمع تفريق وكلاهما ممكن ينتج الاعادة
ممكنة والثاني ان نقول الاعادة ممكنة وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فحذف الش
نتيجة الاول الماخوذة على انها صغري للقياس الثاني اه وقد يقال ان الحد الوسط لم يكرر
في الثاني فالاحسن في تقريره ان نقول الاعادة ممكنة اخبر الصادق بوقوعها وكل ممكن اخبر الصادق
بوقوعه فهو حق وكلاهما ممكن اي فالاعادة ممكنة واخبر الصادق بوقوعها فقد طوي هذه
النتيجة للظهور وعليها ترتب قوله وكل ممكن والذي يدل على ما قيدنا به النتيجة من قوله واخبر
الصادق بوقوعها ما بعد من قوله واما ان الصادق اخبر بوقوع هذا الممكن الخ واما
قلنا الخ هذا توجيه لسند قوله وكلاهما ممكن الذي هو كبري القياس الاول لما عرفت الخ
تعليل لقوله تقبل لذاتها والا لزم الخ اي والا يكن ذاتيا بل كان قبول الجوهر والعرض للوجود
والعدم معللا لاحتاج لقبول آخر لان العلة انما تؤثر في معلولها ما يقبله فلا تؤثر في
القبول الا اذا كان قابلا لقبول آخر وكذا يقال في ذلك القبول الآخر وهكذا وقوله لزم التسلسل
اي او الدور ففي الكلام حذف او انه اطلق التسلسل هنا بالمعني الاعم وذواتا اي الجواهر
والاعراض لا تنقلب بعد عدمها اي بحيث تكون مستحيلة الوجود بل هي في حالة الوجود
قابلة للعدم وفي حالة العدم قابلة للوجود ولا نقل انها بعد انعدامها انقلبت وصارت
مستحيلة الوجود وانما قلنا الخ هذا تمهيد للسند الذي ذكره بعد وهو قوله لانها الخ وجاء
بالتمهيد للفصل فواضح اي لان الاجزاء قابلة للجمع بدليل النشأة الاولي وان
نظرنا اليها بجانب فاعلها الخ هذا مستغني عنه بعد بيان امكان القابل بما مر من عموم تعلق
الصفات وانما ذكره زيادة في البيان فلا تعذر اي في جمع الاجزاء بعد افتراقها اي
ذاته اي المعاد وهذا ناظر للقابل وبقوله انشأها قدم الخلاق العليم في الاستدلال
على الاستدلال بقوله انشأها مع ان انشأها مقدم في التلاوة لان اخذ الفاعلية في
الاول اظهر خصوصا مع المبالغة بخلاف انشأها فانه وان كان صريحا في اثبات الفاعل لكن
الاظهر في الدلالة عليه لفظ خلاق وعليم والحاصل ان انشأها يتضمن امرين يدل عليهما
خلاق وعليم صراحة ثم ارشد اي القرآن بعد اختلاطها بغيرها هذا ظاهر على

القول الأول بان الاعادة عن تفريق لا على القول بانها عن عدم والجواب انه الخ هذا الجواب
غير مناسب لاسلوب الكلام اذ المناسب لقوله ثم ارشد الى الجواب الخ ان يقول والجواب بما ارشد
به بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم ثم يأتى بقوله اي انه تعالى عالم بجميعها الخ عالم
بجميعها اي وحينئذ فلا استبعاد لرجوع جميعها قد علمنا ما تنقص الارض منهم قال ابن
عطية اي قد حفظنا ما تنقص الارض منهم ليعود اليهم بعينه يوم القيامة فقد تغاير طبعها
اي لان طبع الحياة الحرارة والرطوبة وطبع التراب اليبوسة والبرودة وحينئذ فهما متباينان
فكيف ينقلب احدهما الى الآخر ورد ذلك بان الاشجار طبعها البرودة والليونة ويخرج
منها الحار واليابس وهو النار الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا هو شجر المرخ ونحوه
من العيدان التي يحك بعضها ببعض فتخرج منها النار واما ان الصادق الخ هذا بيان
للطرف الثاني من صغرى القياس الثاني وما تقدم بيان للطرف الأول منها لانها قابلة للاعادة
ممكنة اخبر الصادق بوقوعها واحتج المنكرون الخ اي وهم الفلاسفة وقوله لبعث الاجساد
اي احيائها واخراجها من قبورها وحاصله ان الفلاسفة انكروا بعث الاجساد وتمسكوا
بشبه بعضها ارشد القرآن الى جوابها وقد تقدم ذلك وبعضها لم يرشد القرآن لجوابه
فتصدي للمص لذكره والجواب عنه بقوله واحتج الخ لو اكل انسان آخر ليس المراد انه
اكله كله بل المراد انه اكل بعضه وصار ذلك البعض المأكول جزءا من الآكل فلا يخلو اما ان
يعاد هذا الجزء المأكول لبدن المأكول منه او لبدن الآكل او لبدن كل منهما واياما كان
فهو باطل اما وجه بطلان عوده لكل من البدنين فلانه يلزم عليه جعل الشئ الواحد بالشخص
حالا في محلين واما بطلان جعله جزءا من احد البدنين فلما يلزم عليه من عود الآخر ناقصا
واذا عاد الآخر ناقصا لزم عوده لا بعينه وتمامه والغرض عوده بتمامه ولانه يلزم عليه
الترجيح من غير مرجح لان عود ذلك البعض المأكول جزءا من بدن الآكل ليس باولى من
جعله جزءا من بدن المأكول منه وكذلك العكس جعل المأكول اي بعد اعادته في الجملة
انما قال ذلك لان المأكول حين كان جزءا للآكل لم يكن جزءا للمأكول من قبل الأكل
ويستحيل جعله اي بعد الاعادة لاستحالة حلول الشئ الواحد بالشخص في محلين

اي

اي واما حلول الشئ الواحد بالنوع في محلين فهو جائز كحلول الانسان في زيد وعمرو بناء
على ان الكلي له تحقق في جزئياته لمقصود اي لاجل تحصيل امر مقصود اولا لمقصود
اي او ليس لتحصيل امر مقصود اما الايلام اي بالنسبة للمعاد وقوله او تحصيل لذة او
دفع الألم اي بالنسبة للمعاد والاول اي الايلام وقوله لا يصلح اي بناء على اصل التحسين
العقلي لان العقل يقضي ان اعادة العبد للايلام قبيح والحسن انما هو اعادته لاكرامه لانه
الأصلح بالعبد وترك الاصلح قبيح والثاني اي تحصيل اللذة بالمعاد ليس في هذا العالم
يعني عالم الدنيا وقوله بل كل ذلك خلاص عن الألم اي بدليل الاستقراء وقوله بل كل ذلك
الاشارة راجعة الى اللذة لا بقيد قوله بالحقيقة اي بل كل اللذات الحاصلة لعالم الدنيا سواء
حصلت له في الدنيا او في الآخرة خلاص عن الألم اي والخلاص من الألم ليس لذة حقيقية عند
الجمهور خلاص عن الألم اي فلذة الأكل خلاص عن ألم الجوع ولذة الشرب خلاص عن ألم الظما
وقد تكون اللذة خلاصا عن ألم التشوق الى الشئ وحينئذ فلا يتأتى ان يكون الغرض في الاعادة
حصول اللذة في المعاد لان اللذة أصلا والثالث اي وهو دفع الألم بالنسبة للمعاد وقوله لانه
يحصل اي لان دفع الألم عن المعاد يحصل الخ والجواب عن الأول اي الذي هو قوله ان انسانا
الخ اجزاء اصلية اي وهي التي تكون باقية من اول العمر الخ والمراد بها العناصر الاربعة
التي تركب منها الجسم كما قيل او الاجزاء التي تعلقت بها الروح في الرحم واجزاء فضلية
اي فاضلة وزائدة على الاجزاء الأصلية وهي التي تتغير بتغير الغذاء فتزايد بسببه وتزول
وتنقص بسببه والمأكول فضلة اي اجزاء فاضلة بالنسبة للمتغذي زائدة على اجزائه
الأصلية وليست أصلية له لانها حادثة فيه وطارئة عليه لانه كان انسانا بدونها وحيث كان
فضلة في الآكل واصلية في المأكول فلا تعاد في الآكل وانما تعاد في المأكول والجواب
عن الثاني الخ حاصله انا نختار ان العود لا لغرض ولا لتحصيل مقصود وقولكم انه يؤدي الى
السفه والعبث ممنوع لان السفه في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل والعبث
في العرف فعل الشئ مع الذهول وعدم القصد له ولا ملازمة بين هذا وبين نفي الغرض وبيان
هذا انه تعالى لا غرض له في فعل مع ان افعاله كلها جارية على وفق علمه وارادته ولا شك

ان جريانها على وفق علمه يقتضي نفي الجهل بعواقب الامور فلا يكون فعله سفها وجريانها
على وفق ارادته يقتضي نفي عدم القصد لتلك الافعال فلا يكون فعله عبثا   ان افعاله
تعالي يستحيل ان تعلل الخ اي وحينئذ فتختار ان العود لا لغرض ولا لتحصيل مقصود وقولكم
انه يؤدي للعبث والسفه ممنوع   وقد سبق بيانه اي بيان استحالة تعليل افعاله تعالي
بالاغراض وحاصله انه لو كان لغرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجبا عليه
لا ينافي له تركه لكن التالي وهو وجوب فعل من الافعال عليه بط فبطل المقدم بيان الملازمة
ان معنى الغرض ان يشتمل الفعل على حكمة تبعثه عقلا على ايجاده بحيث يلزم نقصه لو لم
يفعل فيكون الغرض موجبا للفعل وبيان الاستثنائية ما يلزم من وجوب فعله عليه
قهره وعدم اختياره وقد ثبت بالدليل القطعي انه فاعل مختار فبطل ان يكون لغرض
يحمله على فعله   ان يكون الغرض اي في اعادة المعدوم وهذا هو الطرف الثاني المفاد
بقوله قبل او تحصيل لذة   من غير ان يسبق الم التشوق اليه ولا الشعور به اصلا
اي كمن عثر على مسئلة علم من غير ان يسبق الم التشوق ولا الشعور له في قلبه بها وكمن
عثر على كنز فجاءه من غير طلبه اياه ولا شعور له به   ان لذة الاخرة كذلك اي لانها
جارية على غير هذا الشيج الدنيوي   فتكون ايضا دفعا للالم اي كما ان لذات الدنيا
لدفع الالم   يشبه بعضها الخ انما قال بعضها لان البعض الاخر لا يشبه لذات الدنيا
لا في الصورة ولا في الحقيقة لانه جا ان فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر   انه لا شركة بينهما اي بين لذات الاخرة ولذات الدنيا الا في الاسم وكانه
اطلق اللذات على الملذوذات ولا شك انه لا اشتراك بينهما الا في التسمية كما يقال
ان في الجنة عسلا وخمرا وعنبا ورمانا ونحو ذلك وفي الدنيا هذه الاسماء والحقائق متباينة
كما قال تعالي لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون اي بخلاف خمور الدنيا اه يوسي   ثم
يعيدها اي ثم يوجدها يعني ولم يثبت نفي ذلك وهو انه يفرقها ثم يجمعها فوجب
الوقف وهذا المختار امام الحرمين وهو انا نقطع بان الاجسام تعاد ولا نجزم بعد
ذلك بانه عن عدم او عن تفريق بل نتوقف لعدم دليل يبين احدهما وتبعه المحققون

قوله   بل

بل التفريق ايضا هلاك اي لانه ازالة للجملة والهيئة التركيبية فصدق عليه الهلاك
وحينئذ فلا يتم ذلك الاحتجاج   الفنا اي العدم   بل التفريق ايضا هلاك
اي لانه هلاك لاجتماع الاجزاء اي ذهاب له فكما ان الهلاك يتعلق بكل جزء
يتعلق بالاجتماع   وهو بط اعلم ان الذي حققه بعض الافاضل في حواشي
العقائد وجعله الماخوذ من فحوى كلام السعد في المقاصد ان المعاد هو الاجزاء
الاصلية باعراضها لكن في قالب وهيكل اخر مماثل للاول لانه عينه والمتبادر من قول
الش فالمعاد عين تلك الاجسام ان الاجزاء الاصلية تعاد في الهيكل اي القالب
الاول فيخالف ما انحط عليه كلام حواشي العقائد من ان الاجزاء الاصلية من العناصر
الاربعة تعاد في هيكل اخر مماثل للاول   واختلف اصحابنا المراد بهم اهل السنة
والصحيح اعادة اعيانها مقابله القول بانها لا تعاد بناء على ان المعاد انما يعاد
بمعنى فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى بالمعنى ثم انه على الصحيح من انها تعاد اختلفوا هل
يصح ان تعاد في غير محلها او لا بناء على ان اختصاصها بمحلها لنفسي فيمتنع او بارادة الفاعل
المختار فيجوز والى هذا ميل المحققين اه اليوسي وقوله وقال ابن العربي هذا اشارة
لطريقة ثانية تحكي الاتفاق على اعادة الاعراض باعيانها والمص هنا قدم الطريقة الحاكية
للخلاف في اعادة الاعراض على الطريقة التي حكت الاتفاق على اعادتها عكس ما جرى
عليه في المتن   ليشهد له اي ليشهد له بالطاعة او عليه بالمعصية وقضية هذا ان
اوقات النوم لا تعاد الا ان يقال المراد تشهد له ولو بعدم وقوع المعصية   كما يعاد
الجسم واللون يؤخذ منه ان الاعراض التي تعاد الاعراض اللازمة للاجسام لعموم الاعراض
وقد تقدم ان المنقول عن اهل السنة خلافه   وهين عليه عطف على جائز
يعني بها غيرها الخ لما كان المتبادر من قوله جلودا غيرها ان المراد جلودا غير الجلود
الاول بحسب الذات وهذا ليس مرادا اتى بالعناية لافادة ان الجلود الثانية
عين الاول بحسب الذات والغيرية انما هي باعتبار الزمان فالزمان الذي اعيد فيه
الجلد ثاني اعادة او ثالث لعادة الخ غير الزمن الذي حصلت فيه اول اعادة وان كان

المعاد ثانيا وثالثا هو شخص الاول فلو كان الوقت يعاد لكان الجلد الاول يعاد
بوقت فلا يكون ذلك المعاد غير الا بحسب الذات ولا بحسب الوقت والمولى قد قال
جلودا غيرها والغيرية بحسب الذات باطلة فتعين انها بحسب الوقت وقد علمت ان
الغيرية بحسب الوقت لا تتاتى الا عند عدم اعادة الوقت وحينئذ فالوقت لا يعاد
واذا كانت اوقات الآخرة لا تعاد فكذا اوقات الدنيا وقد بين ذلك في
كتب الاصول هذا من كلام ابن العربي وهنا اه كلامه واما قوله هذا ما يتعلق الخ
فهو من كلام المص فهو اي شرعا جسر بفتح الجيم وكسرها وهو ما يعبر عليه كالقنطرة
وقوله على متن جهنم اي على ظهرها واما الصراط لغة فهو الطريق ومن اسك
الخ هذا تمهيد لقوله فلا معنى له ودفع لما يستبعد من مشي الانسان على ادق من الشعرة
لان ذلك ممكن ولا اثر لقدرة العبد فيه وانما الفاعل له هو الله تعالى ولا انعكاس
على قدرته ممكن لتلجلج الشك في ثبوته التلجلج هو التحرك والاضافة بيانية
فلا معنى للتلجلج والتحرك الذي هو الشك في ثبوته كما سلكت المعتزلة راجع لقوله
والتعرض لتاويله وحاصل ما في المقام ان المعتزلة تاولوا ما ورد من لفظ الصراط على
غير حقيقته وذلك انهم قالوا لا يتاتى المشي على الصراط ولو قدرنا امكانه لان في
المرور عليه تعذيبا للمؤمنين والمؤمنون لا عذاب عليهم قالوا وانما المراد بالصراط
طريق الجنة المشار اليها بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليها
بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم ومنهم من حمله على الادلة الواضحة ومنهم من حمله على
العبادات كالصلاة والزكاة ومنهم من حمله على الاعمال الرديئة التي يسال عنها ويؤاخذ
بها فكان السؤال عنها مرورا عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها واجاب الاصحاب
بان العبور على الصراط ممكن بالضرورة كالمشي على الماء والطيران في الهواء واما قولهم
ان فيه تعذيبا للمؤمنين فجوابه ان الله يسهله على من شاء كما ورد ان منهم من يجوزه
كالبرق الخاطف وكالريح العاصف وكالجواد فاذا لم يقم موجب للتاويل وجب الايمان
بالصراط على ما ورد والصرف عن ظاهره وهو المطلوب ورد به الكتاب والسنة

انظر

انظر ما وجه قوله هنا ورد به الكتاب والسنة ولم يقل ذلك في وصف الصراط مع انه ورد
به ايضا الكتاب والسنة وقوله ورد به الكتاب والسنة قال تعالى ونضع الموازين القسط
ليوم القيامة وقال فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وهو بعمود
وكفتين بكسر الكاف وفتحها والكفتان احداهما منيرة والاخرى مظلمة وورد ان
الكفتين كاطباق السموات والارض فتوضع كتب الحسنات في المنيرة على هيئة حسنة
وكتب السيئات في المظلمة على خلاف ذلك والصنج يومئذ مثاقيل الذر مبالغة في
تحقيق العدل وعلى هذا فحسنات كل انسان وسيئاته توزن على حدة وورد ان الجنة
تكون على يمين العرش والنار على يساره وينصب الميزان بين يدي الله تعالى كفة
الحسنات عن يمين العرش قبالة الجنة والاخرى عن يساره قبالة النار والوزن عام
كالورود واما قوله تعالى في حق الكفار فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا اي نافعا فهو
على حذف الصفة والموزون فيه صحف الاعمال اي فتوضع جميع الاعمال الحسنة
في كفة وجميع صحف السيئات في كفة ويخلق الله لكل انسان علما يدرك به رجحان حسناته
او سيئاته اذا قيل وعلى هذا فليس هناك صنج يوزن بها او مثالات الخ اي للاعمال
اي ان الاعمال التي هي اعراض تجسم وتوزن على قدر الخ على للتعليل اي لاجل اظهار
مقدار اجور الاعمال وعقابها وما يتعلق بها فيه انه عين الاول وكان الاولى ان يزيد
في الاول على قدر اجور الاعمال وعقابها وقوله وما يتعلق الخ تفسير لما قبله وانكر
معظم المعتزلة ذلك الميزان والوزن الحسيين وقوله واولوا الوزن على اعتبار الحسنات
اي واول بعضهم الوزن باعتبار الحسنات واعتبار السيئات والمراد باعتبار الحسنات
والسيئات تعداد افراد كل من الحسنات والسيئات وعدم تضييع شيء منها والحاصل
ان المعتزلة قالوا ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها حال وجودها فكيف اذا
زالت وتلاشت وحينئذ فلم يبق الا ان يكون المراد بالميزان الوارد ميزانا معنويا
فقيل المراد بها العدل الثابت في كل شيء واعتبار الحسنات والسيئات وعدم
تضييع شيء منها وقالوا الوزن كل شيء الخ اي وقال بعضهم تاويلا ثانيا المراد

بالوزن الادراك فميزان الالوان التي تدرك بسبب البصرية والاصوات السمع والطعام الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات التي من جملتها الافعال العلم والعقل فوزن كل شي بحسبه
والجواب ان الموزون صحائف الاعمال والخفة والثقل باعتبار ما فيها من المعاني او تجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وهذا كله لا استحالة فيه وقد ورد ظواهر النصوص
بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها اصلا قال ابن دهاق ولا يكون الوزن مقاصة بين العبد وربه
كما ذهب اليه الجبائي فقال لو توزن الحسنات والسيئات فما فضل من الخير للعبد دخل به الجنة وما
فضل من السيئات دخل به النار فان ذلك بط لا يصح بل مذهب اهل الحق ان العبد اذا اتى
بطاعات كامثال الجبال ثم كانت له مخالفة واحدة فهو في المشيئة فلله ان يعاقبه عليها ويعطيه
ثواب طاعة وله ان يغفرها له يجوز اي يجوز عقلا ان يكون المراد بالميزان والوزن الواردين
معناهما الحقيقي المتعارف ولا نقطع سمعا لاحتمال ان يكون المراد بالوزن اعتبار الحسنات
والسيئات وعدم تضييع شي منها بطلان القولين الاول هو ما اشار له بقوله واولوا الوزن
والثاني قول ابن المعتمر ووجه بطلانهما انه قد وردت ظواهر النصوص بالوزن والميزان فلا وجه
للعدول عنها وصرفها عن ظاهرها لغير موجب الاعمال الصالحة اي وتوزن تلك الجواهر
عن ذلك اي عن الذي يوزن فقال توزن الصحف هذا اللفظ لا يقتضي انه لا يوزن
غير الصحف اذ ليس فيه حصر فلا يرد به قول الجبائي لكن لما كان الحديث في معرض بيان ما يوزن
بقرينة السؤال كان في معنى الحصر وان الموزون هو الصحف لا جواهر اخرى وحينئذ ان صح هذا
الحديث كان تخطئة للجبائي ويكون القول الثاني المذكور عند المص وهو ان الموزون مثالات
باطلا ايضا سواء قلنا انه عين قول الجبائي او قلنا انه غيره اذ لا فرق بينهما فلا نقيم لهم يوم
القيامة وزنا الخ اي بدليل فمن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون
الاية ولا يصلح الا للكفار واجيب بانه كني بخفة الميزان عن قلة الحسنات وهو بعيد فيه
تردد اي قولان فثبوتهما اي في المعاد وهما مخلوقتان اي الآن قبل يوم الجزا والجنة
لغة البستان واصطلاحا دار التنعيم في الآخرة والنار لغة جسم لطيف محرق والمقصود به
في المقام دار العذاب في الآخرة فهو مجاز مرسل من باب تسمية الشي باسم ما حل فيه

وهبوط

وهبوط آدم منها هو بالجر عطفا على قوله اي وبدليل هبوط ادم منها اي من الجنة وآدم هو
ابو البشر خلقه الله تعالى يوم الجمعة بارض عدن وعاش الف سنة ومات ودفنه ابنه شيث
وما ذكره سنده لخلق الجنة فقط ولم يذكر سنده خلق النار قبل يوم الجزاء من القرآن وكان المناسب
ان لو تعرض له بان يقول وقوله تعالى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وقوله تعالى انا
اعتدنا للظالمين ورؤية النبي لهما في الاسرا وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقهما اي قبل
يوم الجزاء واستدلوا بقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا
فسادا حيث عبر بالمضارع ولم يقل جعلناها واجاب اصحابنا بان المراد نجعلها ملكا لا خلقا
والتمليك استقبالي وهذا لا ينافي وجودها الآن على انه من باب التعبير عن المستقبل الخ ورد
هذا بانه خلاف الظ فلا يصار اليه الا بقرينة ثم على حملهم يكون المعنى انها تستعد يوم الجزاء
ويرد ايضا بانه لا معنى للاعداد اذ ذاك وانما يكون الاعداد قبل ذلك الخ من بساتين
الارض اي كان فيها رجل يقال له ادم غير ابو البشر ثم اخرج من ذلك البستان قالوا وكان ذلك
البستان بعدن واستدلوا لهذا الحمل بقوله تعالى في الحقيقة وما هم منها بمخرجين ورد عليهم
اولا بان الهبوط انما يكون من علو الى سفل وثانيا بان هذا انما يكون بعد دخولهم للجزا
وبعد التلاعب بالدين اي في الدين والاشارة راجعة لقوله وحملوا الجنة الخ وافعاله
لا هذا رد لزعمهم انه لا فائدة لخلقها قبل الثواب والعقاب ولو تنزلنا الخ هذا رد عليهم
بحسب قاعدتهم وقوله في ايقافها اي في ايقاف افعال الله تعالى وقوله فما المانع من شمولها اي
الافعال التي هي هنا خلق الجنة والنار الآن والاستفهام انكاري في اعدادها اي الافعال
لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى المفعول بخلاف ما تقدم فان المراد بالافعال فيه حقيقتها لطف
في الايمان اي لطف للاشخاص ذوي الايمان بسبب اكمال الوعد والوعيد اي او نقول ما المانع
من ان يكون في اعدادهما الآن لطف وهو الغرض بدليل السياق وكان المناسب ان يقول او نقول
ما المانع من ان يكون الغرض من اعدادهما اللطف بذوي الايمان بسبب اكمال الخ لقوله
تعالى بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية وقد قال تعالى الخ هذا سند للاستثنائية
المطوية القائلة لكن التالي بط وجوب عدم انقطاع نعيم الجنة فالمقدم الذي هو كون الجنة

والنار مخلوقتين مثلا واذا بطل المقدم ثبت نقيضه الذي هو ليستا مخلوقتين وهو المطلوب
والجواب اي عما تمسكوا به وقوله ان ذلك اي دوام الاكل والظل وقوله بعد دخولهما
في الآخرة اي بعد دخول الجنة والنار في الآخرة فالمصدر مضاف للمفعول وحاصله انا لا نسلم
الملازمة في الشرطية وما المانع من وجودهما الآن ثم يهلكان في المستقبل مع ما فيهما ويوجدان
بعد ذلك وقوله تعالى اكلها دائم اي بعد الدخول في المستقبل او نقول الخ حاصله منع
الاستثنائية وتقريره ان يقال لا نسلم الاستثنائية وما المانع من وجوب عدم انقطاع
النعيم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي الا ما استثني من الجنة والنار وغيرهما فالشرطية
مسلمة والاستثنائية ممنوعة عام مخصوص معنى التخصيص الذي ذكره ان يجعل الجنة
والنار من المستثنيات وقد ورد ذلك في حديث اهـ ودليله اي دليل المذكور من عذاب
القبر وسؤاله واحيا الموتى ولا تحيين الخ هو دليل على الاحيا فيه فقوله تعالى النار
يعرضون عليها الآية دليل على عذاب القبر والاحيا فيه لان عرضهم عليها يقتضي احياهم حتى
يعذبوا ولا يصح الخ جواب عما يقال المراد بالعذاب في الآية عذاب الآخرة فاجابه بما
ذكر لكن ما اجاب به معارض بقوله تعالى ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا بمعنى مقدار طرفي النهار في
الدنيا فكما تصور ذلك في الجنة يتصور في النار ثم قوله بعد ويوم تقوم الساعة الآية يعين ان
قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ليس في الآخرة ولذا اجاب المص ولو اقتصر عليه بان قال
ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الآخرة لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة كان اولى ولقوله
تعالى عطف على قوله لعدم تقييده والفا للترتيب اي ومعلوم انهم لما اغرقوا فتكون
النار حاصلة لهم وهي في قبورهم ثم لم يزل ذلك الى الاستعاذة من عذاب القبر
وبشر الخ هو بشر بن غياث المريسي بفتح الميم وكسر الراء المشددة نسبة الى مريسة قرية
والسائلة اي والسؤال فيه ورد الارواح اي وانكروا رد الارواح فيه اللازم للسؤال
فهو ميت في قبره اي فهو مطروح في قبره لا يتعلق به سؤال الى يوم الحشر على غير سمة
الايمان اضافة سمة للايمان بيانية اي على غير صفة هي الايمان بان مات كافرا او فاسقا
وقوله فانه يعذب اي في القبر بين النفختين ويسأل اذ ذاك واما من مات على سمة الايمان
فلا

فلا يعذب في قبره ولا يسأل فيه عذاب القبر للكفار اي فيعذبون فيه بمجرد اقبارهم
دون المؤمنين اي لان الفاسق عندهم يخلد في النار ولكن لا يعذب عذاب الكفر واما المؤمن فلا
يعذب اصلا فالمراتب عندهم ثلاثة وانكروا اي الثلاثة البلخي والجبائي وابنه وقوله وانكروا
تسمية الملكين الخ اي لاستنادهم الى التحسين العقلي زعما منهم ان المنكر هو ما يصدر
منهم في حق الكافر عند تلجلجه اذا سألوه والنكير هو تقريعهم له وقال الصالح فيه الذي يظهر
من كلام تقي الدين ان لفظ صالح بالتنوين واللقب كانه لقب له ورايت في بعض التقاييد
انه بكسر القاف ولم اره عند من اثق به اهـ يوسي جائز اي جوازا وقوعيا وقوله ويجري على
المؤمنين اي كما يجري على غيرهم ويالم اي وان كانت الارواح لم ترد اليه خلاف
الضرورة اي خلاف الامر الضروري من ان الحياة برد الارواح بسبب في الاحساس والتألم
فاذا انتفت الحياة انتفى ما ذكر منها وهم لا يشعرون اي لا يحسون به فانه يحس
بالم اذا رجع الخ اي واما قبل ذلك فلا يحس بالالم ان السكران لا يتألم اي لا يحس بالالم
حال الضرب قبل ان يرجع العقل وانما منعه الخ جواب عن سؤال مقدر الى بعض
اجزائه اي الميت من القلب او غيره من الاجزاء وهو مختار امام الحرمين وبعضهم كابن حجر
عين ذلك بالنصف الاعلى وذكر بعضهم ان الحياة تحل في كله لا في بعضه فقط وهو قول الحلبي
والى صح ان اهل الحق على ان الميت يحيى في قبره واختلفوا في كيفية احيائه فقيل تحل الحياة
في نصفه الاعلى فقط وقيل في اقل جزء من قلب او غيره وقيل تحل في جملته وقال السعد في شرح
المقاصد اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد الى الميت في قبره نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ
ويشهد الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل تعاد اليه الروح ام لا وما يتوهم
في امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال
الاختيارية فلهذا لا تعرف حياته كمن اصابته سكتة ويدركه اي الجواب المفهوم من يجيب
اي ويدرك الملكان منه الجواب الذي يجيب به ان يسمع اي الميت كلامهم اي
كلام كل من الميت والملكين قالوا اي العلما وليس في احيا الاطفال اي في قبورهم
لاجل السؤال وحاصله انه وقع النزاع بين العلما في الاطفال هل يفتنون في قبورهم ام لا

فذهبت طائفة الى انهم يفتنون ويسألون عن الميثاق الذي اقروا به في صلب آدم ويثيبهم الله
تعالى وذهبت طائفة الى انهم لا يفتنون اذ ليس عليهم الحساب ولا عذاب القبر ولا سؤال منكر
ونكير وانما ذلك في حق المكلفين يدل على التعميم اي على تعميم السؤال لكل من مات سواء
كان صغيرا او كبيرا ليعرفوا بذلك سعادتهم اي سعادة انفسهم اي انهم من اهل الجنة وقوله
وشقاوتهم اي شقاوة انفسهم وانهم من اهل النار فمن اجاب تبين له سعادة نفسه
ومن لم يجب تبين له شقاوة نفسه وانه من اهل النار وكذلك المعصومون اراد بهم
الانبياء وفي سؤالهم خلاف كما في اليوسي فاراد بالتشبيه انهم يسألون على احد القولين فقوله
وكذلك راجع لمضمون قوله وظاهر الخ يدل على التعميم واعلم ان سؤال القبر وعذابه لا يختص بمن في
القبر بل لكل ميت سواء قبر ام لا سوى المعترك ومن مات مرابطا ومن داوم على قراءة السجدة
ومن داوم على قراءة سورة الملك كل ليلة ومن مات يوم الجمعة او ليلتها ومن قرأ قل هو الله احد
في مرضه الذي مات فيه ومن مات بالطاعون او في زمنه ومن مات مبطونا وقيل مريضا مطلقا كما ورد
في الحديث عاما والانبياء والاطفال على خلاف فيهما والمعتمد ان الانبياء والاطفال لا يسألون
ويكون تعريفا لسعادتهم اي ويكون سؤالهم واجابتهم تعريفا للملائكة بعد ان يذهلهم
عن المعرفة السابقة او المراد تعريفا لهم بسعادة انفسهم ان احد الحياتين حياة القبر اي فتفيد
الآية عند هذا القائل تدل على حياة الميت في قبره واورد عليه اي على القائل ان احدى
الحياتين حياة القبر انه يلزم عليه ان تكون الحياة ثلاثا لان الحياة في القبر حينئذ وتضم اليها الحياة
في الدنيا والحياة يوم الجزاء فتكون ثلاثا وهو باطل لان الآية دلت على انهما ثنتان وحاصله ان لو
كانت حياة القبر احد الحياتين لكانت الحياة ثلاثا لكن التالي باطل لمخالفته للقرآن فبطل المقدم وحاصل
الجواب انا لا نسلم بطلان التالي بل نقول انها ثلاث ولا تشكل مع الآية لان الآية وان دلت على نفي
الحياة الثالثة بطريق المفهوم لكن صريح النصوص ثبوتها واذا تعارض دلالة المنطوق والمفهوم
قدمت دلالة المنطوق وايضا قوله في الآية واحييتنا اثنتين اثنتين عدد ومفهومه غير معتبر عندهم
او يقال ان الحياتين المذكورتين في الآية الحياة الثانية وهي حياة القبر والثالثة وهي حياة
النشر وخصهما بالذكر دون الاولى لانهما اللتان انكرتا بعد الموت واما الاولى فمحسوسة فلا

يحتاج

يحتاج للنص عليها واعلم ان هذه الآية تساق من حجة الخصوم كما استدلالهم بها على نفي حياة القبر لانها اقتصر
على اثنتين واجاب اصحابنا بان الاماتتين في الدنيا وفي القبر وكذلك الاحياآن فاورد الخصوم عليهم
ما ذكره الشارح فقال لمعارضة القاطع اي وهو منطوق الحديث الدال على ان الحياة ثلاثا انما
خص الحياتين اي الاخيرتين ويحتمل الخ هذا جواب ثان عن الآية فان تمسكوا اي
المعتزلة المنكرين الحياة في القبر والسؤال فيه وينبغي ان يعلم ان المعتزلة قد تمسكوا في نفي احياء الموتى
بشبه عقلية ونقلية فتوجه المصنف لنقل ما احتجوا به من النقل ولبيان فساد احتجاجهم وسيتعرض
بعد ذلك لذكر شبههم العقلية وابطالها فمن جملة ما تمسكوا به من النقل هذه الآية وهي قوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي لا يذوقون في الجنة الموت لكن ذاقوا الموتة في دار الدنيا
فلو كان في القبر حياة لزم موتنا موتتين لكن التالي باطل لان المولى قال الا الموتة الاولى والحاصل
انه لو كان في القبر حياة لزم موتنا مرتين مرة بعد الحياة الاولى ومرة بعد الحياة في القبر واجيب بان
المراد الا الموتة الاولى المصاحبة للغصص وموتة القبر لم يصاحبها غصص وان كانت ثانية
لان زوال الاشتباك الذي بين الروح والبدن بالموتة الاولى وذلك هو سبب الالم في خروج الروح
ففي القبر تدخل الروح وتخرج من غير الم في ذلك التي لم تثبت الا للاولى اي وهذا لا ينافي حصول
الموت في القبر الا انه خال عن الغصص انك لا تسمع الموتى فلو ردت الحياة لهم وصاروا احياء
لسمعوا قوله ما داموا موتى فلا ينافي ان الحياة اذا ردت لهم يسمعون كلامه فان قالوا
اي النافون لاحياء الموتى وهم المعتزلة في المقام نحن نرى الخ وهذه شبهة عقلية وحاصلها ان الميت اذا
دفناه وفتحنا عليه بعد مدة وجدناه كما هو فلو كان قد احيي وعذب لم يبق على حاله الاول فدل
ذلك على انه لم يحيى ولم يعذب هذا يؤذن الخ اي ان صدور هذا السؤال من هذا السائل بعد
ان سمع كلام النبي صلى الله عليه وسلم يؤذن بعدم طمأنينته للايمان وانت خبير بان هذا الا يحسن
جوابا والمناسب ان لو احال على ما سيأتي جوابه في النص الذي بعده وهو قوله ولا يقدح في
شاهدتنا الميت الخ وتعاقب الملائكة اي ويسلم تعاقب الملائكة فينا ويسلم قوله تعالى
الخ وقولهم ومن يسلم الخ من مبتدأ خبره قوله لا يشك في التصديق بذلك اي باحياء الموتى في القبور
كيف وان ثم الخ اي لهذا اشار بقوله والبرزخ اول منزل الخ والبرزخ في اللغة الحاجز

والمراد به هنا المدة التي بين موت الانسان وبعثه وذلك عند النفخة الثانية وهذا هو البرزخ
باعتبار الزمان واما البرزخ باعتبار المكان فهو من القبر لاعلا عليين ومقره ارواح السعداء
ومن القبر الى سجين تحت الارض السابعة ومقره ارواح الاشقيا ولا يقدح فيه اي في
الايمان بعذاب القبر وسؤاله وهذا ما يقتضيه السياق او الضمير عائد على المذكور من عذاب القبر وسؤاله
وهو القريب والمناسب لو جرى على تثنية الضمير على نحو ما وضع له الاحسن اسقاط نحو
ومصدوق ما الحال والعائد على ما محذوف اي على الحال الذى وضع عليه في قبره ووجه القدح
عندهم هو ان من حل به العذاب لا يبقى على حاله قبل ذلك كما هو مشاهد اخبر بها اي
بوقوعها الشرع اي الشارع او ان اسناد الاخبار للشرع مجاز وهي جائزة عقلا واذا
كان في الموت وما بعده خوارق عادات اخبر بوقوعها الشارع والعقل يجوزها كان ما
جانس تعذيب الميت وحياته وسؤاله صحيحا مع مشاهدتنا له على حاله في حمله اي
حمل المذكور من العذاب والاحيا والسؤال هذا المعنى اي الذى جرى عليه المتن والشرح
الذي سبق هو المفاد بقوله والبرزخ الخ واما ما استحال ظاهره اي عقلا والحال ان الشارع
اخبر بوقوعه فهذا تعرض لمفهوم قوله وهي جائزة عقلا لكن لا اعتبار خصوص ما جرى عليه في
المقام الذي هو خوارق عادات في الموت وما بعده ويؤخذ من قوله ظاهره ان الشارع
لم يقع منه اخبار بوقوع ما كان مستحيلا قطعا اي في الظاهر والباطن وهو كذلك فانا اي
معشر اهل السنة اتفاقا اي من السلف والخلف والا اي والا يكن له تاويل
واحد بل له تاويل متعددة ومعاني متعدده وجب التفويض اي تفويض الامر الى الله
تعالى في تعيين واحد من تلك التاويل ولا نعين واحدا منها مع التنزيه الاولى حذف
هذا لان المقام مغني عنه لان قوله سابقا فانا نصرفه عن ظاهره يغني عنه لان صرفه عن ظاهره
هو التنزيه خلافا لامام الحرمين اي فانه يعين الحمل على واحد منها ليندفع الالتباس
والاشتباه على العوام وحاصل ما ذكره المص ان ما اخبر الشارع بوقوعه ان جوزه العقل
وجب الايمان به على ظاهره وان احاله العقل صرف عن ظاهره وان كان له تاويل واحد
تعين الحمل عليه وان تعدد تاويله فوض الامر في تعيين ما يحمل عليه من تلك التاويل عند
الاقدسين

الاقدسين وتعين حمله على واحد منها عند الامام لذا قال والمص لم يستوف ما في هذه المسئلة
من الخلاف وحاصل ما فيها ان ما اخبر الشارع بوقوعه وكان ظاهره مستحيلا كاليد والقدم والوجه
والعين والاستوا لله تعالى فالاشعري يقول ان هذه الامور ونحوها اسما لصفات لا طريق
لها الا السمع ولا علم لنا بحقيقتها ومذهب الامام التاويل وهو مذهب الخلف فيتعين
عندهم صرفها عن ظاهرها وان كان تاويلها واحدا تعين حملها عليه وان تعدد تعين حملها
على واحد منه ومذهب المتقدمين وهم السلف التفويض اي انه يصرف اللفظ عن ظاهره المستحيل
ثم يفوض المراد منه بعد ذلك الى الله تعالى اذا علمت ذلك فيظهر لك ما في كلام المص وياتي
بيانه والتعرض لتاويله بدعة هذا سند لقوله ولا يجوز تاويله فالواو تعليلية
ولو كذبنا العقل الواو تعليلية وهو سند لما قبله والاشارة راجعة لما اخبر الشرع به وظاهره
مستحيل عند العقل لان العقل اصل الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية القائلة
ولو كذبنا العقل الخ لثبوت النبوات اي وذلك لان النبوة ثابتة بالمعجزة وهي
فعل الله حاصل بعد عدم فلا بد لها من قدرة وارادة وعلم وحياة فيستفاد من ذلك
النقل بطريق العقل ان الله متصف بتلك الصفات واذا كان الاصل هو العقل والنقل فرعه
لزم من كذب الاصل كذب فرعه ونحو ذلك اي مثل يد الله فوق ايديهم ولا شك انه يستحيل
حمله على الجارحة ولم يبق الا حمله على القدرة تاويلات ينبغي ان يحمل الجمع هنا على ما
فوق الواحد لان هذا ماخوذ في مقابلة ماله تاويل واحد ليندفع اللبس اي الالتباس
والاشتباه ويفوض الامر فيه اي في التعيين الى الله تعالى ظاهره ان الاقدسين يقولون
انه يفوض الامر الى الله تعالى في تعيين ما يحمل عليه ذلك اللفظ من تلك التاويل وليس كذلك
بل يقولون ان ذلك الامر المتشابه يصرف عن ظاهره المستحيل ثم بعد ذلك يفوض الامر الى الله
في المراد منه ولا يؤولون اصلا ولا يلتفتون لتاويل فيقولون في اليد مثلا ليس المراد بها
ظاهرها المستحيل وهو الجارحة بل المراد بها امر لائق به تعالى لا يعلمه الا هو تاويل بمعنى
قصد اي الرحمن قصد الى خلق شيء هنالك اي في العرش بمعنى كمل اي فمعنى الآية الرحمن
بالعرش كمل الخلق يسمى استوى اي وعلى هذا فالوقف على الرحمن الذي هو بالرفع

بدل من ضمير خلق السموات والارض وقوله على العرش استوى جملة ابتدائية فقوله استوى
مبتدا وعلى العرش خبر اي الشيء الذي يسمى استوا كاين على العرش ومستقر عليه والاظهر
الخ هذا من تصرفات المص والمقام في غنى عن قوله مع القطع بتنزيهه الخ لانه لانزاع فيه
لانه تعيين الخ هذا بيان لوجه الاظهرية الا انه ينافي ما بعد من قوله انما كان لدليل الخ
والمناسب ان لو وجه الاظهرية بانه أحوط **فصل** قد سبق قوله فيجب الايمان به
في كل ما جاء به صلى الله عليه وسلم وما توجه اليه هنا من جملة ما جاء به من امور المعاد وكان
المناسب اسقاط الترجمة وسوق ما هنا في اسلوب ما قبله بان يأتي به معطوفا على ما قبله
كان يقول ولنفوذ الوعيد عطفا على قوله سابقا كالحشر والنشر نفوذ الوعيد في طائفة من
عصاة امته اي من اهل الكبائر منهم الذين لم يتوبوا والمراد بالامة امة الاجابة ثم ان ظاهره
ان الوعيد ينفذ في طائفة اما من الزناة او من شربة الخمر او غير ذلك وليس كذلك بل المراد
ان فرقة النار لابد في نفوذ الوعيد فطائفة وهكذا فكان الاولى ان لو قال في طائفة من كل
نوع من انواع عصاة امته وغير تلك الطائفة يغفر له وافهم كلامه ان الطائفة التي ينفذ
فيها الوعيد اقل من التي لم ينفذ فيها من اهل الكبائر ومقتضاه ان الوعيد لا يتحقق بتعذيب
واحد بل لابد من طائفة وليس كذلك بل الظاهر انه يكفي تحققه ولو في واحد ثم يخرجون
منها بشفاعته صلى الله عليه وسلم اي خلافا للمعتزلة والخوارج في خلود ذوي الكبائر غير التائبين
في النار وانهم ليسوا مومنين بل كفار عند الخوارج وفساق عند المعتزلة لا يسمون كافرين
ولا مومنين وهذه الشفاعة المذكورة احدى شفاعاته صلى الله عليه وسلم وليست مختصة
به بل هي ثابتة له وللانبيا والملائكة ولبعض المومنين كالاوليا والعلما لكن لعظم شأنه صلى
الله عليه وسلم خصه بالذكر دون غيره ممن تكون له هذه الشفاعة والحوض لما افاد عقيدة
نفوذ الوعيد وعقيدة الشفاعة توجه لعقيدة الحوض فقال والحوض الخ فهو مما يجب الايمان
به فهو ثابت باجماع اهل السنة والاحاديث الصحيحة المستفيضة شاهدة بذلك وقد
وصفه عليه السلام بان ماءه اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل يصب فيه ميزابان من
الكوثر وعليه من الالوان عدد نجوم السما حافتاه الزبرجد ورائحته اطيب من المسك وحصبه

اللؤلؤ

بلغ ... [illegible]

٤٧٠

اللؤلؤ ولا يظمأ من شرب منه أبدا ويذاد عنه من غير او بدل وورد ان طوله من كل جهة مسافة
شهر وورد في حديث ذكره السهيلي في الروض الانيق ان من اراد ان يسمع خرير الميزابين
اللذين يصبان من الكوثر في الحوض فليجعل اصبعيه في اذنيه وليسدهما فان ما يسمع عند ذلك
هو صوت الميزابين اهـ قال المص في شرح الجزايرية وهذا ان صح فلا يستغرب ان يكون على
ظاهره لان السمع عند اهل الحق كالروية عندهم لا يمتنع من بعد ولا غيره وقالت المعتزلة ان الحوض
كناية عن اتباع السنة ورد عليهم بان ذلك لا يتصور الذود عنه في الاخرة اذ التكليف فيها فلا يذاد
فيها احد عن السنة وانما يذاد عن الحوض المحسوس وكذا ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم طوله وعرضه
وقدره بالمسافة يدل على انه حوض محسوس وكذا قوله يصب فيه الماء من الجنة وهل هو قبل الصراط
الخ الحاصل انه اختلف في محل الصراط على اقوال ثلاثة فالقولان الاولان جاريان على القول باتحاده
والقول الثالث جار على القول بتعدده الحوض هل هو قبل الصراط اي في ارض الموقف
بدليل ما ورد انه يذاد عنه من غير او بدل ولا يتأتى الذود عنه الا اذا كان قبل الصراط اذ لو كان
بعد الصراط ما صح ان يذاد عنه أحد للنار لان من جاوز الصراط لا رجوع له الى النار أبدا ولان قيل
لو كان في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل النار لان النبي قال من شرب منه لا يظمأ بعدها أبدا
وقد صح ان قوما من اهل الاسلام يدخلون النار ويخرجون منها بالشفاعة قلت الملازمة ممنوعة
لان الشرب يصح مع دخول النار بعده ويكون الشرب منه أمانا من ان تحرق النار اجوافهم وامانا
من ان يدركهم الجوع والعطش او بعده اي لانه لو كان قبله للزم ان من شرب منه لا يدخل النار
لما ورد ان من شرب منه لا يظمأ لكن التالي باطل كما مر ورد هذا القول بانه لو كان بعده للزم ان
لا يذاد احد عنه لان من جاوز الصراط لا يرد للنار وقد ورد في الحديث انه يذاد عنه من غير
او بدل ولتعارض ادلة القولين قال بعضهم انه حوضان الاول في الموقف وهذا يذاد عنه
من غير او بدل والثاني بعد الصراط لا يذاد عنه أحد وتطاير الصحف جمع صحيفة وهي الكتب
المكتوب فيها اعمال المكلفين من خير او شر وعبر في جانبها بالتطاير لما ورد ان الكتب كلها في خزانة
تحت العرش فاذا كان الموقف بعث الله ريحا فتطيرها فتقع كل صحيفة اما في يمين صاحبها ان
كان من اهل اليمين او في شماله ان كان من اهل الشمال واول سطر منها اقرأ كتابك كفى

بنفسك اليوم عليك حسيبا وذكر العلما انه لا نص فى انهم يعطوها قبل الوزن أو بعده ولا فى
ان هذه الصحف المكتوبة فى الدنيا بكتابة الحفظة او بصحائف يكتبونها فى قبورهم ينقلونها
من صحائف الحفظة ويكتب العبد فى قبره سواء كان يكتب قبل ذلك ام لا الى غير ذلك اي
من قواعد الاسلام وعلم مفصل اي وما علمه مفصل اي ومما دال علمه مفصل لان
المفصل فى الكتب انما هو دال ذلك العلم وذلك كقوله تعالي من جا بالحسنة فله عشر امثالها
الآية واما فعل الالام اي واما حصول الالام بالفعل فلا يقع ذلك أصلا وهو
قول الباطنية نسبة للباطن سموا بذلك لانهم عدلوا عن الظواهر وقالوا ليست بمرادة
ولم يفصلوا بين اللفظ المستحيل وغيره وهذا رفض للشريعة وابطال لها والعياذ بالله تعالي قالوا
المقصود من نصوص الشرع غير اللفظ فيرجع الى معاني باطنية فسموا لذلك بالباطنية مثلا اقيموا
الصلاة واتوا الزكاة يقولون ليس المامور به الصلاة والزكاة المعهودتين بل امور اخر ولذا
لا تقربوا الزنا ونحوه ليس المنهي عنه الزنا بالمعنى المتعارف بل بمعنى آخر وهكذا وقصدهم بهذا
نفي الشرائع والخروج عنها وذلك يخوف الله به عباده قالوا فقد اطلق الظل ولم يرد الحقيقة
ولا المجاز غير ذلك بل مجرد وهم الشخص كاف فى التخويف المقصود فى الآي يقع التخويف
به اي المصرح بوقوعه للعصاة فى النصوص الشرعية واحتجوا ايضا هذا الاحتجاج وما
قبله نقلي وغايته اي ذلك الحيوان الضعيف وقوله انما قصر فى حق نفسه اي ولم يفوت
على المولى كمالا لاستحالة ان يكون الخ فقوله لاستحالة الخ علة لذلك المحذوف وخلقه
اراد به تعلق قدرته به لا اثر للعبد اي وحينئذ فلا يحسن ترتب العقاب على شيء منها
وهذا الكلام الخ هذا جواب عن تلك الشبهة المذكورة وقوله وعلى طلب الخ عطف على
التعيين سر القدر الخ اي حكمة مثل الحكمة فى كون الصلوات خمسا والحكمة فى كون هذا
فقيرا وفى كونه غنيا وهذا فقيرا وهذا عالم وهذا جاهل هذا هو المراد بسر القدر والنبي
عليه الصلاة والسلام لم يخرج من الدنيا حتى اطلعه الله تعالي على جميع ذلك ونحن فى الآخرة
نعلم سر القدر ايضا والله سبحانه الخ هذا من كلام المؤلف المرجئة سموا بذلك
لارجائهم المعصية اي تأخيرهم اياها عن الاعتبار اي انهم قالوا انها لا تعتبر من حيث

انه

انه لا يترتب عليها فعل عذاب ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين اي وتعريف المسند
اليه يقتضي للحصر كقولهم الكرم فى العرب وبهذا يتم لهم احتجاجهم فلا بد منه فهو اي
فالجزاء الآن خاص بالكافرين انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولي اي كل عذاب
لا يكون الا لمن كذب وتولي اي وحينئذ فمرتكب الكبيرة لا يعذب سألهم خزنتها الآية
يعني قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا فدل على ان كل من دخل النار فهو مكذب ومقتضاه ان
من لم يكن مكذبا فلا يدخل النار فوجب ان يختص بالكافرين اي وهو الذي يتحقق فيه
هذا المعنى المجازى على المبالغة فيخرج كفر النعم والحاصل ان المؤمن العاصي لا يصدق عليه كفور
لان صيغة المبالغة لا تنصرف الا للجاحد وهو الكافر بالفعل ولو عبر بصيغة اسم الفاعل
بان قيل وهل يجازى الا الكافر لاحتمال الكافر بالنعم لا يقال الخ هذا سؤال يرد علي
المرجئة توجه المص لجلب تقريره ودفعهم اياه يعارضه اي يعارض ما ذكر من الآيات
على وجه الاستدلال بها قوله تعالي من يعمل الخ او المراد يعارضه اي يعارض الاستدلال بالآيات
السابقة لان الآيات السابقة تقتضي ان العذاب خاص بالكافرين وهذه الآية تقتضي
حصوله للكل من الكافرين وعصاة المؤمنين وحيث كانت هذه الآية معارضة لما استدلوا
به سقط احتجاجهم بتلك الآيات لانا نقول اي على لسانهم وحاصله ان قوله من يعمل
سوءا الآية آية وعيد والآيات المتقدمة آية وعد بالمؤمنين لافادتها بالمفهوم عدم تعذيبهم
واذا تعارضا قدمت آية الوعد فصح احتجاجهم بها لان رحمة تعالي لترجيح آي الوعد
على آي الوعيد وبقوله تعالي واحتجوا ايضا بقوله تعالي فهو عطف على قوله السابق فهو من جملة ما
احتجوا به وانت خبير بان السؤال المتقدم وارد على جميع ما احتجوا به فكان الاولى تأخيره عن الجميع
لان الآيات المخصصة للعذاب بالكافر اي التي جعلت العذاب خاصا بالكافر مرادها
اي مراد الآيات والاسناد مجازي وخزي خاص اي وليست باقية على عمومها لكل عذاب
لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقد ثبت ان ارباب الكبائر
غير المشركين تحت المشيئة ان شاء غفر لهم وان شاء عاقبهم بعقاب آخر غير عقاب الكفر ولا
خفاء ان ذلك اي الذي تقتضي الخلود فهو عام اي لصدقه بكل مؤمن مرتكب الكبيرة اراد الله

نفوذ الوعيد فيه من مرتكبي الكبائر وحينئذ فلا يصح استدلال المرجئة به ان المراد حض العصاة
الخ وليس المراد حقيقتها من التبشير والمعنى توبوا فانكم اذا تبتم يغفر لكم المولى ذنوبكم جميعها
ثابت اي لاخبار الشارع بوقوعه حسن اي لا يلحق المولي لوم في ايصاله لكل من الكافر والمؤمن
العاصي وايضا فهو ليس دائم الخ ارتكب لفظ ايضا مراعاة لمعنى الاستثناء قبل وان
لا تقنطوا اي العصاة من رحمة الله تعالي وقوله بمواقعه اي بسبب وقوع الذنب وقوله حتى تقيدهم
ذلك اي القنوط في الامرين اي الذين هما عدم الدوام وعدم الشمول وحاصله ان العاصي علي
تقدير وقوع العذاب له فعذابه غير دائم خلافا للمعتزلة فانهم يقولون انه دائم وان كان عذابه
دون عذاب الكفر والعذاب لا يلحق جميع عصاة المؤمنين عندنا لثبوت عفوه عن كثير خلافا للمعتزلة
القائلين بشموله لهم اهل الحق واهل السنة العطف للتفسير باجماع اي من اهل السنة
والمعتزلة وكذا يقال فيما بعد وصاحب كبائر فقط اي جنس الكبائر الصادق بالكبيرة الواحدة
فاكثر ولا يشترط الكثير كما يوهم الجمع فان مذهب اهل الحق ان من اتى بكبيرة واحدة غير تائب منها
فهو في مشيئة الله وما جرى عليه المص من التقسيم فهو جار علي المشهور من ان الذنوب صغائر وكبائر
لا علي القول بان كل ما عصي الله به فهو كبيرة والقسمان الاولان وهما صاحب الصغائر وصاحب
الكبائر الذي تاب منها وربما تكون بعد اهوال اي وربما تكون الجنة بعد اهوال وليست
هذه الاهوال من باب الوعيد وذلك كالعرض والحساب فانهما اهوال وليسا من الوعيد ثم
يغفر الله عطف علي اهوال اي بعد اهوال وغفران مع اجماعهم علي نفوذ الوعيد في بعضهم اي
لاجل ان يتحقق بذلك صدق الوعيد ولفظ العبارة يتناول الكبائر والصغائر من انواع المعاصي
الانسب ان لو قال من انواع العصاة فالظلمة نوع من انواع العصاة والزناة نوع من انواع العصاة
واكلة الربا نوع من انواع العصاة وهكذا شفاعات اخرى اي كشفاعة العظمى التي لتعجيل
الحساب واراحة الناس من هول الموقف وهذه خاصة به وشفاعة في جماعة يدخلون الجنة
بغير حساب وشفاعة في قوم لزيادة الدرجات وشفاعة في قوم استوجبوا النار فلم يدخلوها
اصلا وشفاعة في جماعة دخلوا النار ان يخرجوا منها وشفاعة في من مات من المؤمنين
بالحرمين وشفاعة لمن رآه او زاره محتسبا وشفاعة لعمه في اخراجه من غمرات النار الى ضحضاح

يصل

يصل للكعبين وشفاعة لمن اجاب المؤذن ثم سال له عليه الصلاة والسلام الوسيلة وشفاعة في اهل
بيته ان لا يدخل احد منهم النار الى غير ذلك مما ذكر في كتب الحديث في الرعيل الاول هو الطائفة
السابقة من الخيل او من البقر استعاره الش للطائفة الاولى من الناس وقوله الاول وصف كاشف
حوضين قبل وبعد اي وهل الحوض خاص بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم او لكل نبي حوض الاصلح
فحوضه ضرع ناقته اقوال ثلاثة واختلف من بعد الخ لا نزاع في ان المؤمن الطائع ياخذ كتابه
بيمينه وان الكافر ياخذه بشماله واختلفوا في المؤمن العاصي على ثلاثة اقوال قيل ياخذه بيمينه
وقيل بشماله وقيل بالوقف والمص اقتصر علي قولين وترك الثالث هل ياخذ كتابه بيمينه اي
وهو المعتمد وقيل ياخذه بشماله والقول الثالث الوقف وهو ما اشار له بقوله او امره موقوف
وهو اقرب اي لان هذه المباحث لا تدرك بالقياس فاذا لم يرد نص تعين الوقف ان
اصول الاحكام المراد بالاصول الادلة والمراد بالاحكام هنا الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والتحريم ويصح ان يراد بالاحكام النسب التامة وكانه قال اعلم ان ادلة الاحكام
الكتاب وما عطف عليه وقدم الكتاب لانه كالاصل فيها واتبعه بالسنة لانها تعينه ومعنى ان
ما تقدم مرجعه اليها في الجملة الكتاب الى اخره ظاهره ان اصول الحكم محصورة في الاربع المذكورة
وليس كذلك بل ثم خامس وهو الاستدلال وهو كما قال في جمع الجوامع دليل ليس بنص اي من كتاب
ولا سنة ولا اجماع فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي وقياس العكس وقولنا الدليل يقتضي ان
لا يكون الامر كذا وخولف في كذا لمعنى مفقود في صورة النزاع فيبقى علي الاصل وكذا قولنا انتفى الحكم لانتفاء
مدركه او لوجود مانع او لفقد شرط وكذا قولنا وجد الحكم لوجود المقتضي علي خلاف في هذه الثلاثة
واتباع الخ مبتدا خبره قوله نجاة وانما لم يقل نجاتان لان قوله واتباع الخ عطف على ما قبله
مرادف واقتفا آثارهم اي واتباع آثار السلف الصالح وهو جمع اثر والمراد به هنا ما نقل
عنهم وافضل الناس بعد نبينا الخ هذه مسالة اعتقادية فكان المناسب تقديمها على
قوله واعلم الخ لكنه قصد ختم كتابه بمسالة الصحابة رضي الله تعالى عنهم ليكون من باب ختامه
مسك والظاهر هذه العبارة فانها توهم خلاف المقصود في الخارج اذ المقصود افضلية من ذكر
على الناس بعد الانبياء والمناسب التعبير بما يؤذن بذلك وعمر قبلهما اي ورضي عمر قبلهما

اعني ابا بكر وعمر عدول اي من لابس منهم الفتنة ومن لم يلابسها خلافا لمن قال كلهم عدول
من قبل قتل عثمان وخلافا لمن قال كلهم عدول الا من قاتل عليا بايهم اقتديتم اهتديتم هذا من
حديث اتى به سندا للقول كلهم عدول للرد على المخالف بحبهم اي بسبب حبهم والمراد بالنفع
ما يشمل التوفيق في دار الدنيا للطاعات وحصول الثواب في الآخرة واتى بهذه الجملة الدعائية
في قالب الماضوية للتفاؤل والرغبة في الوقوع فكانه للرغبة في مضمونها نزله منزلة الواقع بالفعل
وعبر عنه بالماضي والنون للمشاركة ممن دعا لهم الشيخ بذلك ويأتي في الجملتين بعد ما في الاولى وما
جرى عليه من الاسلوب مناسب اذ مضمون كل جملة كالسبب فيما يليه امين هو اسم فعل أمر
معناه استجب ولم يبن على السكون الذي هو الاصل في المبنيات لسكون ما قبل آخره وخصت
الحركة بالفتحة لخفتها والزمرة الحزب والجماعة واضافها للضمير بيانية او على معنى من فهذه
عقيدة الخ الاشارة للمؤلف الذي جرى عليه كلام الش واشار المص بذلك بيان اسم ذلك
المؤلف وما شاع ما تلقيب بالجري فهذا ليس من صنع المؤلف ولتضمنه معتقد اهل الايمان
لقبها المص عقيدة اهل التوحيد والمراد باهل التوحيد المؤمنون ثم اتبع المص لقبها بوصف
فظهر عظم شانها فقال المخرجة الخ المخرجة الخ اي لاجل ما انطوت عليه من العقائد المصحوبة
ببراهينها واضافة ظلمات للجهل من اضافة المشبه به للمشبه والتقليد عطف خاص على عام
المرغمة اسم فاعل من الارغام وهو الالصاق بالتراب يقال ارغم الله انف فلان اي الصقه
بالرغام اي التراب اي الملصقة لانف كل مبتدع في التراب اي المذلة بسبب غلبته وافحامه وانقطاع
حجته والمبتدع كالقدري والمرجي وغيرهم لما تضمن هذا الكتاب الرد عليهم وافحامهم وابطال مذهبهم
وتزييف ادلتهم بعون الله اي باعانته عنيد اي معاند لاهل السنة ومخالف لهم
ان ينفع اي جميع المسلمين اي جميع احبابه او تلامذته او اخوانه فحذف المفعول للعموم او لتذهب
نفس السامع الى كل طريق امكن وعبر بالمضارع لتجدد النفع واستمراره والباء في قوله ينفع للتعدية وفي
قوله يشرح بها سببية بطوله بفتح الطاء المهملة وسكون الواو الفضل وقد يطلق على
القدرة فان قصد الاول كان تفننا في التعبير دفعا للثقل الحاصل بتكرر اللفظ وان قصد الثاني
كان تأسيسا وحينئذ فقد حصل كلا من الفضل والطول بما هو انسب به وصلى الله الخ

لما كان

لما كان النبي هو الواسطة العظمى في كل خير وصل الينا ناسب ان يصلى عليه مكافاة له والسيد هو الذي
يفزع اليه عند الشدائد مقدما على النصرة ناسب تقديم السيد على المولى عدد منصوب على انه مفعول
مطلق واختلف هل يحصل لمجري هذه الصلاة ثواب هذا العدد اي ثواب بعدد كل فرد من
الذاكرين ومن الغافلين او يعطى ثواب صلاة واحدة والذي حققه بعضهم انه يعطى ثواب
صلاة مع زيادة الكثير من الثواب لكن دون العدد المذكور لا انه يعطى ثوابا بعدد كل فرد ولا ثواب صلاة
واحدة فقط من غير زيادة ثواب على ذلك واعلم ان الذاكرين لله اكثر من الذاكرين للنبي والغافلين
عن ذكر النبي اكثر من الغافلين عن ذكر الله وحينئذ فكان الانسب ان يقول وغفل عن ذكره وذكرك
الغافلون ورضي الله اي اللهم ارض عنهم اي انهم فالجملة خبرية لفظا انشائية معنى والحمد لله
الذي الخ ختم كتابه بالحمد لله رب العالمين طلبا لمشاكلة اهل الرضوان قال تعالى وآخر دعواهم
ان الحمد لله رب العالمين الاحكام الشرعية نسبة للشرع بمعنى الشارع وحينئذ فلم يتحد المنسوب
والمنسوب اليه ويصح نسبة الاحكام للشرع حقيقة ويكون في نسبة الشيء لنفسه مبالغة
فيه اشارة الى انه لم يكن هناك شيء اعلا منه ينسب اليه حتى انه نسب الى نفسه خطاب الله
الخ الخطاب هو الكلام الذي يقصد به من هو اهل للفهم وحينئذ فالمراد بخطاب الله كلام الله المخاطب
المتعلق بافعال المكلفين الاولى اسقاط ذلك لانه به يصير الحد غير جامع لخروج الخطاب
المتعلق بفعل الواحد كخصائصه صلى الله عليه وسلم ويرد عليه ايضا بان الخطاب يشمل خطاب
التكليف وخطاب الوضع والثاني قد تعلق بفعل غير المكلف كالصبي وتعلق بما ليس بفعل اصلا
كالزوال والحيض اه بالاقتضاء الى الملابسة وهي متعلقة بخطاب الله اي الملتبس
بالاقتضاء اي الطلب من التباس الكلي بجزئياته فالايجاب جزئي اعتباري للخطاب وكذا
التحريم والندب والكراهة او الوضع عطف على الاقتضاء اي خطاب الله الملتبس بالاقتضاء
او بالوضع الاباحة اي وهي الاذن في الفعل والترك على حد سواء والوضع عبارة عن الحكم
على الشيء الخ لما كان الوضع من اطراف التعريف توجه للكلام عليه وقوله عبارة عن الحكم فيه تسامح
وكان الاولى ان يقول عبارة عن جعل الشيء سببا لاحد الاحكام الخمسة او شرطا فيه او مانعا
منه لاحد الاحكام الخمسة اعني انواع الاقتضاء الاربعة مع الاباحة والمراد به القرآن

لما صدر بذكر القرآن لم يحتج لزيادة قيد للاعجاز ليخرج الاحاديث القدسية نحو انا عند ظن عبدي بي
وانما لم يحتج لها لانها لا يصدق عليها القرآن لان القرآن هو اللفظ المنزل على محمد للاعجاز بسورة منه
المتعبد بتلاوته والقرآن والكتاب مترادفان وما ذكره المص تغيير لفظي لاشهرية القرآن
والمراد به هنا ما صدر عنه اي من الاقوال التي ليست متلوة واما المتلو فهو القرآن السابق
فكل ما ليس بقرآن فهو غير متلو فالاحاديث القدسية من السنة كغيرها وقوله ما ليس متلوا اي
بمتعبد بتلاوته وقال المراد بها هنا لان للسنة استعمالات كاستعمالها في مقابلة الفرض كهذا
فرض وهذا سنة وهذا بدعة الى غير ذلك ولا يخفى ما في التعريف لصدقه على الفعل الجبلي
ونحن لسنا متعبدين به اتفاق المجتهدين الخ في هذا الحد شيء لصدقه على اتفاق المجتهدين
في عصره صلى الله عليه وسلم على امر مع ان هذا ليس بحجة اذ اتفاقهم انما يعتبر ويكون حجة اذا
وقع بعد موته واما في حال حياته فالحجة اقواله وافعاله وفهم من تعبيره بالاتفاق انه لا بد من اثنين
فاكثر اذ هذا اقل ما يتحقق فيه الاتفاق ولا يشترط الجمع بل لو لم يكن في العصر الا اثنان كان
اتفاقهما اجماعا وحينئذ فليحمل الجمع في كلام المص على ما فوق الواحد ولا يتصور الاتفاق
من واحد في عصر اي في اي عصر كان ولا يختص بعصر الصحابة على الصحيح وعلى اي امر كان سواء
كان اثباتا او نفيا وسواء كان شرعيا او لغويا او عرفيا ومن يرى انه لا ينعقد اي الاجماع
الذي شانه الحجة وقوله الى انقراض اي اتفاقا مستمرا الى انقراض العصر يزيد الخ اي لان التعريف
جار على الاجماع الذي هو حجة لثبوت الاحكام وهو قبل انقراض العصر ليس بحجة عند ذلك
القائل فوجبت تلك الزيادة ليكون التعريف مطردا مانعا وحاصله انه وقع النزاع بين
الاصوليين في اشتراط انقراض العصر في انعقاد الاجماع فذهب المحققون الى انه لا يشترط
بل متى اتفقت كلمة اهل العصر على امر كان ذلك اجماعا وعلى هذا لو رجع احد منهم قبل انقراضهم
او نشا غيرهم في عصرهم وبلغ درجة الاجتهاد فخالفه لم يقدح ذلك في اجماعهم وذهب
آخرون الى انه يشترط وانه لو رجع احد منهم قبل الانقراض او نشا غيرهم وخالفهم قبل الانقراض
بطل الا ان هؤلاء اختلفوا هل يشترط انقراض كلهم او غالبهم او علمائهم اقوال فاذا بنينا
على القول الاول وهو عدم الاشتراط فلا زيادة في الحد على ما مر وان بنينا على الثاني

فلابد ان يزيد في التعريف الى انقراض العصر ليخرج ما اذا رجع بعضهم او نشا غيرهم وخالفهم كما م
ومن يرى ان الاجماع الخ مفهومه ان من يرى انعقاد الاجماع او لم يجوز وقوعه فلا يزيد ذلك
وتوضيح المقام ان عندنا مسئلتين الاولى ما اذا اختلف اهل العصر الاول في امر على قولين واتفق
اهل العصر الثاني على احدهما بعد ما استقر خلافهم ففي تلك المسئلة اقوال ثلاثة الاول الجواز والثاني
المنع والثالث المنع ان طال زمان الخلاف المسئلة الثانية اذا وقع الاتفاق من اهل عصر
المختلفين على احد القولين ففيه ايضا ثلاثة اقوال المنع مطلقا للآمدي والجواز مطلقا للرازي
الثالث التفصيل وهو الجواز ان كان مستند الاولين ظنيا والمنع ان كان قطعيا وهذا الخلاف
انما هو اذا لم يشترط انقراض العصر اما ان اشترط فهو جائز قطعا اذا علمت هذا تعلم ان
من يجوز مطلقا لا يحتاج لزيادة في التعريف ومن يمنع مطلقا يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف
مجتهد مستقر ومن يفصل يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر او سبقه في الظني وفي المسئلة
الاولى او بلا طول زمان لا ينعقد مع سبق الخ اي لا ينعقد اذا وقع مع سبق الخ وقوله وجوز
وقوعه اي والحال انه جوز وقوعه عقلا وجوز وقوعه فاعل جوز من يرى ان الاجماع لا ينعقد
بالنظر في وقوعه عائد على الاجماع مع سبق خلاف مستقر خلاف مجتهد مستقر لفظ مستقر
بالرفع نعت لخلاف وانما قيد الخلاف بالاستقرار لانه قبل ان يستقر يجوز الاتفاق على احد القولين
فان الصحابة اجمعوا على قول الصديق بقتال اهل الردة بعد خلافهم من غير استقرار وعلى دفنه
صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد خلافهم من غير استقرار حذف لفظ مجتهد من الاول
لدلالة هذا عليه فهو من الحذف من الاول لدلالة الآخر مساواة فرع الخ انت خبير بان
ما جرى عليه المص هو سبب القياس وتعريفه هو حمل مجهول على معلوم لمساواة في علة حكمه
لاتساع مقدماته هذا سند لمضمون قوله ليس كل قياس معتبر الخ ومقدمات القياس ما يتوقف
عليها فمنها حكم الاصل وكونه معللا وان العلة موجودة في الاصل ووجودها في الفرع وعدم
معارض في الاصل وعدم معارض في الفرع وما اتسعت مقدماته كثر الغلط فيه وكثرة
الغلط فيه من عطف المسبب على السبب وانما مرادنا الخ جواب عما يقال قولك والعلم
المتعلق الخ يقتضي ان محل هذه المسئلة علم الاصول فما وجه ذكرها هنا والعقل اراد

به القوة وقوله المستنبط بصيغة اسم الفاعل وقوله منه اي من النقل ويصح ان يراد بالعقل الدليل
العقلي وعلى هذا فالمستنبط بصيغة اسم المفعول التي لا تشهد لها اصل الخ هذا وصف
مخصص للبدع احترز به من البدع المستحسنة التي تشهد لها اصول الشريعة ومن ثم كانت مستحسنة
وذلك كالبدع التي اقتضت قواعد الشرع وجوبها كجمع القرآن وتدوين المذاهب او ندبها كتجمل
العلما بالملابس الفاخرة لاجل اهابتهم والاخذ عنهم وكذلك اتخاذ الحاجب للقاضي والامير
لاجل اهابته ووقعه في النفس فان هذا اما واجب او مندوب فتحصل ان البدعة اما مذمومة
او مستحسنة فالاولى ما لم يكن في عهد الصحابة ولا التابعين ولكن دل عليه الدليل الشرعي من
كتاب او سنة او اجماع او قياس او استحسان قال السعد من الجهل من يجعل كل امر لم يكن في
زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام اياكم
ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه
ما كان عليه السلف الصالح ينبغي ان يراد بهم القرون الثلاثة التي شهد لهم النبي صلى الله عليه
وسلم بالخيرية حيث قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم والصحابة
كلهم عدول اي ما لم يطرأ قادح ان كل الخ بدل من قوله الذي وفي نسخة وان كل الخ وعليها
فالعطف تفسيري لا يسئل عن عدالته اي لانهم محمولون على العدالة حتى يظهر قادح
بخلاف غيرهم فانه لا يحمل على العدالة عند جهل الحال وقوله عرفا اي حاله او لم يعرف حاله بان كان
مجهولا ودليلهم اي الجمهور المحققين وكذلك جعلناكم امة الخ وسطا فيه ان الكلام في
الصحابة والخطاب في الآية للامة بتمامها وكذا يقال في الآية التي بعد لو انفق احدكم الخ الحاصل
انه وقع بين خالد بن الوليد وابي عبيدة نزاع وتزايد في الكلام فقال عليه السلام لخالد لو انفق الخ
وحينئذ فالمعني بالمدح هم الصحابة السابقون كابي عبيدة فالمزية لبعضهم فلا يكون في ذلك
دليل للمدعي الا ان يقال اذا كان لا يبلغهم من حصلت له الصحبة وانما فاته السبق فكيف بمن لم
تحصل له الصحبة بالكلية ولا نصيفه بالمبالغة في النصف وفي المسئلة اي مسئلة عدالة
الصحابة اقوال منها انه يبحث عن عدالتهم كغيرهم الا من يكون ظاهر العدالة او مقطوعها كالشيخين
ومنها انهم عدول الى قتل عثمان ويبحث عن عدالتهم بعد قتله لوقوع الفتن بينهم حينئذ ومنها
انهم

انهم عدول الا من خرج على علي وقتله والذي عليه الكتاب والسنة اي ظاهرهما ليطابق
ما سبق كلهم عدول من غير تفصيل اي بين من بقي الى قتل عثمان وغيره وبين من قاتل عليا وغيره
فان قلت اي فرق بين اول هذه الاقوال وبين القول المشهور فانه تقدم فيه ان من وقعت منه جرحة
منهم كان كغيرهم قلت الفرق بين البحث عن حالهم وعدمه فعلى المشهور يحملون على العدالة سواء
كان معروفا بها او مجهولا حاله وعلى القول الاول من هذه الاقوال المجهول حاله منهم لا بد ان يبحث
عنه ولا يحمل على العدالة كغيره والصحابي نسبة للصحابة وانما نسب للجمع لاختصاص هذا الجمع
باصحاب رسول الله حتى صار كالعلم بالغلبة عليهم وحينئذ فقد اشبه هذا الجمع المفرد
من اجتمع اي يقظة اذ هو المتبادر عند الاطلاق وعبر باجتمع دون رأى ليدخل العميان كابن ام مكتوم
في حياته خرج من رآه يقظة من الصالحين بعد وفاته ثم مات مؤمنا اعترض بان مقتضى
انه لا يطلق على من اجتمع به مؤمنا في حياته صحابي حتى يموت مؤمنا وليس كذلك فالانسب حذف
هذا القيد اذ المراد تعريف من يقال له صحابي في الحال وانما يحتاج لذلك اذا اردنا الصحابي
عند الله وفي المآل ويلزم عليه ان لا يسمى احد ممن اجتمع به مؤمنا في حال حياته صحابيا لعدم تيقن
موته مؤمنا الا في المشهود لهم بالجنة وذلك باطل ويصدق ايضا على من ارتد منهم ثم تاب ومات
مؤمنا وليس كذلك وان لم يرو عنه بفتح اليا وكسر الواو يقال روى عنه الحديث يرويه
وان لم يطل هو بضم اليا وكسر الطا من الاطالة لا من الطول اي وان لم يطل في اجتماعه به لانه
يخرج عنه اي عن تعريف ابن الحاجب حيث عبر برؤية فيكون التعريف فاسد العكس اي غير جامع
وهذا وجه الاحسنية وانت خبير بان ما وجه به الاحسنية يقتضي فساد المقابل الذي هو تعريف
ابن الحاجب فكان الاولى ان يعبر بالصواب بدل احسن الا ان يقال المراد بالرؤية في كلام
ابن الحاجب الاجتماع لا الرؤية البصرية واطلاق الرؤية على الاجتماع سائغ في العرف حتى صار
حقيقة عرفية يقال هل رأيت السلطان اي اجتمعت معه ويقال اريد ان اراك اي اجتمع
معك بالنسبة اليه اي بالنسبة لاجتماعه وقوله مع اشتراط ذلك اي الطول في
الصاحب وان كان لحظة اي وان كان الاجتماع مقدار لحظة من الزمان مفردة
اي واحدة تفرق من الفرق اي تخفى وتغيب انوار الاولياء كالاصابع في الكف

اي ولم يثبت ان لبعض الأصابع افضل من بعض   الخطابية بفتح الخا والطا المشددة
قوم من الرافضية نسبة لكبيرهم ابي الخطاب كان يأمرهم بشهادة الزور على من خالفهم
ومن ثم كان مالك وغيره من الائمة لا يقبلون روايتهم ولو قبلوا رواية اهل الاهوا غيرهم
ولا عبرة بقول اهل الشيع الاولى التشيع لاجل اضافة أهل ولاجل عطف البدع
وعطف البدع على التشيع من عطف العام على الخاص   اصحابنا اي البغداديون من أهل
السنة وليس المراد باصحابه اهل السنة عموما بدليل قوله واختلف فيما بين عثمان   ثم أهل
بيعة الرضوان وهم الذين بايعوه عليه الصلاة والسلام تحت الشجرة في الحديبية حين صده
المشركون عن دخول مكة للعمرة وهو في الحديبية   ومن له مزية عطف على قوله ثم اهل بيعة
الرضوان وقوله من اهل العقبتين بيان لمن له مزية وقوله من الأنصار حال من اهل العقبتين له
ومفاده ان اهل بيعة الرضوان ومن له مزية في مرتبة واحدة وحاصله ان النبي صلى الله عليه
وسلم قدم عليه من المدينة وهو في مكة قبل الهجرة ستة اشخاص فتعاقدوا معه على النصر عند
عقبة منى ثم في العام الثاني قدم عليه أيضا اثنا عشر فتعاقدوا معه عند العقبة المذكورة وفي
العام الثالث وهو عام الهجرة قدم عليه نحو المائة من المدينة فتعاقدوا معه وتحالفوا معه على
نصره عند العقبة المذكورة فالكل من الانصار الذين هم اهل المدينة وانظر لم قال العقبتين
اهل العقبتين ولم يقل من اهل العقبات اللهم الا ان يقال ان عقبة منى متعددة فالمبايعة
مع فرقتين كانت عند عقبة والمبايعة مع الفرقة الثالثة كانت عند عقبة اخرى
وكذلك السابقون ظاهره انهم في مرتبة اهل بيعة الرضوان وانهم مساوون لهم في الفضل
وهذا على القول فيهم بالوقف اي لا يجزم بتفضيل أحدهما على الآخر   فقيل لاي
لمالك في المدونة وفي الكلام تقديم وتأخير اي ففي المدونة قيل لمالك من افضل الناس الخ اي
ففي المدونة ان ابن القاسم قال لمالك من افضل الناس الخ   او في ذلك شك
الهمزة للاستفهام الانكاري والواو مفتوحة وهي للعطف اي ولا شك في ذلك له
ولابي المعالي هو امام الحرمين وقوله قريب منه اي كلام قريب مما قاله مالك وهذا
آخر كلام القاضي عياض في الاكمال   كان شيخنا الفهري المراد بالفهري هنا الامام أبو
بكر

بكر الطرطوشي الاندلسي نزيل اسكندرية والمدفون بها وليس المراد به ابن التلمساني لانه متأخر
عن ابي المعالي   يقدم عمر كثيرا اي يعظمه ويجله ويعترف له بالفضل العظيم والفخر الجسيم وليس
المراد انه كان يقدمه ويفضله على عثمان وعلى علي وغيرهما والا لم يكن له فائدة اذ كذلك جميع
اهل السنة   ويرحم الله هذا من كلام المص   بل غاب عنه اي وجه النظر اي النظر الوجيه
الصواب   من غير مدافع بكسر الفا اي منازع يدافع في ذلك   ثم اختلف في تأويل وقف
مالك الاولى اسقاط تأويل لان لبعض الاطراف من الخلاف لا تأويل فيه   هو وقف على
ظاهره اي انه وقف حيرة بمعنى انه تردد وتحير في ايها افضل لتعارض الادلة عنده   وحكي
هو اي مالك رجوعا اي عن الوقف للقول الاول وهذا الكلام بمنزلة الاعتراض بين
القول الأول الذي يقول ان الوقف على ظاهره وهو وقف الحيرة وبين القول الثاني
وهو ان وقفه انما كان لما وقع من الاختلاف والتعصب لا لانه لا يقول بالقول الأول
وصار حاصل القولين في وقف مالك ان الوقف الصادر منه قيل وقف حقيقة بمعنى
التردد في الأفضل لتعارض الأدلة وقيل معنى الوقف الامساك عن التصريح بما هو الحق
من معرفته للمفتضل   ويحتمل وقفه الخ حاصله انه لما وقع النزاع بين القوم فجماعة
تفضل عثمان وجماعة تفضل عليا خاف من الفتنة وتستر بالوقف اي بالامساك عن
التصريح بما هو الحق وان كان في نفس الامر يقول بتفضيل عثمان على علي لمعرفته للحق
من يقتدى به بالبنا للفاعل وفاعله ضمير يعود على مالك ومن واقعة على اشياخه اي
ويحتمل ان وقف مالك ووقف الاشياخ الذين يقتدي بهم مالك ما وقع من الاختلاف
وقوله انه الخ ان ومعمولاها معمول ليحتمل وضمير انه للحال والشان وقوله لما اي لاجل ما وقع
الخ   بسبب قوله بالتفضيل بينهما اي بتفضيل عثمان على علي ورجوعه عن الوقف وقوله
طلبته اي ان طلبته فهو على تقدير ان اي طلب العلوية منه ان يقول بافضلية علي على عثمان
حين امتحن عند مخالفتهم   حتى امتحن اي بالسجن وضرب بالسياط ثلاثين سوطا فازيد
واختلف في الزائد على الثلاثين الى المائة وصارت يداه لا يقدر على رفعهما ولا على تحريك
ثوبه بهما واختلف في سبب ذلك فقيل ان والي المدينة جعفر بن سليمان نهى الامام

ان يحدث انه ليس على المكره طلاق في الغد وحدث بذلك وقيل ان الذي نهاه ابو جعفر
المنصور وقيل السبب الامتحان ان جماعة من العلوية سالوه عن الافضل عثمان او
علي ففضل عثمان فامروه بالرجوع عن ذلك والقول بتفضيل علي فامتنع فضربوه
فقول الش حتى امتحن اي ضرب بنا على القول الاخير وذلك اي كثرة الثواب ورفع
الدرجات وقوله ولا يستدل عليه اي على ما ذكر من كثرة الثواب ورفع الدرجا والى
هذا دفعا لما يقال وقوله اذ قد يكون اي الثواب من الكثير الظ الانسب مما هو
كثير ظ وان كانت الخ جملة حالية اي لا يستدل على كثرة الثواب بكثرة الطاعات
الظاهرة والحال ان الاعمال الظاهرة محل لغلبة الظن بالتفضيل واليه يشير الخ
اي والى كونه قطعيا يشير الخ اجتهادية اي مما ينتجه الاجتهاد من غير تعيين لنظرفيها
لو ترك اي لانه لو ترك احد النظر فيها لم يأثم اي كما هو شأن مسائل الاجتهاد
في الظ والباطن التفضيل في الظ يرجع لكثرة الطاعات والتفضيل في الباطن لكثرة
الثواب وعلو الدرجات وكان المناسب للشارح ان يقدم قوله واختلف في التفضيل
الخ على قوله سابقا ومعنى الخ ويرتب ما تقدم من قوله ومعنى التفضيل الخ على القول بان
التفضيل في الباطن هو المناسب لانه يجري عليه المعنى السابق من كون التفضيل لكثرة الثواب
ورفع الدرجات او في الظ فقط اي واما في الباطن فلا يعلمه الا الله نص كلا من
القولين هكذا في بعض النسخ بالنون والصاد المشددة بمعنى ان القاضي نص على كل
من القولين واحتج له اي ذكر كلا القولين وذكر ما يقويه يقال نصه ونص عليه فهو
منصوص ومنصوص عليه بمعنى واحد فعطف واحتج له على ما قبله مغاير ولما كان هذا
يوهم ان القاضي ارتضى كلا من القولين دفع هذا التوهم بقوله وتعويله الخ وفي
بعض النسخ نص كلا من القولين اي ذكر لكل قول ما يتقوى به وينصره وعلى هذه النسخة
فقوله واحتج له عطف تفسير على ما قبله وتعويله اي القاضي على ان التفضيل في
الظ فقط اي على القول بذلك لانه اي التفضيل قد يكون في الباطن اي في
نفس الامر وذلك بكثرة الثواب وعلو الدرجات وقوله على خلاف ما عندنا بان

كان عليه في الظ قليلا افضل ممن بقي بعده هذا فيما سوى الخلفا الاربعة لانه لم
يمت احد منهم في حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم فالمصدر مضاف للفاعل وفي نسخة
وتزكية بعضهم من غير ضمير فالمصدر مضاف للمفعول مع حذف الفاعل على هؤلا اي
لهؤلا فعلى بمعنى اللام وعبر بعلى لتضمين شاهد معنى مراقب واختلف فيما بين عائشة
وفاطمة فقال بعضهم ان فاطمة افضل من عائشة وغيرها من نسا عصرها ومن بعدهن لقوله
عليه السلام في شانها انها سيدة نسا العالمين الا مريم قال بعضهم عائشة افضل لقوله عليه
السلام فضل عائشة على النسا كفضل الثريد على سائر الطعام وفصل بعضهم فقال عائشة
افضل من حيث انها زوجة وفاطمة افضل من حيث انها بضعة وحكى بعضهم الاجماع على
افضلية فاطمة من عائشة وان الخلاف انما هو بين عائشة وخديجة واتفقوا على ان فاطمة
افضل من اخوتها لانهم ماتوا في حياته صلى الله عليه وسلم فهم في ميزانه لانهم رزيته واما
فاطمة فقد مات النبي صلى الله عليه وسلم في حياتها فهو في ميزانها لانه رزيتها من هذا
التعليق اي الذي هو شرح عقيدة اهل التوحيد نسال الله سبحانه ان يختم الخ انما ختم كتابه
بالدعا لان الدعا والتضرع الى الله واظهار الفاقة والمسكنة بين يديه هو مخ العبادة ولبها
ولب الشي اشرف ما فيه فهو قد ختم كتابه حينئذ بما هو المقصود من كل العبادات والاعمال
بالخواتم بالايمان هو تصديق القلب بما علم مجي الرسول به ضرورة مع عدم الاباية من النطق
واما الاسلام فهو الانقياد لاعمال الطاعات والمغفرة عطف على ان يختم وقوله بلا محنة
الخ المحنة باعتبار الدنيا الدواهي المهلكات وباعتبار الآخرة ما يجوز ان يمتحنا الله به
فيها كان يقول ادخلوا النار فان امتثلنا ادخلنا الجنة والا فلا وان يبوئنا اي يسكننا
علي من يتعاطى هذا الشرح دعا لمن يتعاطى هذا التأليف واصله وهو المتن وان كان داخلا
في عموم الاخوة والاحبا سابقا اهتماما بشانه والمؤلف جدير بان يقبل دعاؤه وحقيق
بان يستجاب سؤاله فانه كان من اكابر الاوليا وايضا كما ان المولى الكريم عليه بان اعطاه مطلب
من اتمام هذا التاليف كذلك المولى جدير بان يعطيه بمحض فضله كل ما سال لان الكريم
اذا فتح باب الاعطا والكرم لشخص فلا نهاية لما يمنحه ولا غاية لذلك واصله المراد به

المتن بخواتم السعد اي وهو الموت على الايمان ومايترتب عليه من دخول الجنان والنظر
لوجه الكريم المنان ويزكي اي يطهر فعله من الادناس المعنوية بان يجعله خالصا من الريا
والسمعة والعجب واخر دعوانا الخ ختم دعاه بهذا المشاكلة اهل الرضوان فانهم
يختمون دعاهم بذلك كما قال تعالى حكاية عنهم واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فهو
اختتام حسن وهو براعة مقطع لدلالته على الختم والفراغ كما يدرك بالذوق السليم والله
تعالى اعلم بالصواب وصلى الله على سيدنا محمد سيد الاولين والآخرين وعلى آله
وصحبه أجمعين تمت هذه التقايید النفيسه المجموعة من تقارير شيخنا العلامة ابي الحسن علي
ابن أحمد الصعيدى العدوي المالكي تغمده الله بالرحمة والرضوان قال جامعه الفقير محمد
الدسوقي المالكي تم ذلك الجمع في نصف رمضان سنة ستة وعشرين ومائتين بعد الالف
في المرة الثانية لقرائتي لهذا الكتاب بالجامع الازهر وصلى الله على سيدنا
محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا والحمد
لله رب العالمين
آمين
آمين
ام

